MANUAL
DE
HISTORIA DE LAS DOCTRINAS

Por Reinhold Seeberg

Traducido por
José Míguez Bonino

COMPLETO EN DOS TOMOS

TOMO I

HISTORIA DE DOCTRINAS EN LA IGLESIA ANTIGUA

CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES
El Paso, Texas, EE. UU. de N. A.

Junta Bautista de Publicaciones
Buenos Aires, Argentina

Editorial "El Lucero"
Santiago, Chile

Edición cotejada con las versiones
alemana e inglesa
1 9 6 3

2 M 4 64

NOTA BIBLIOGRAFICA

El título de este libro describe su naturaleza: es un manual de historia de las doctrinas. Traza el desarrollo de las doctrinas del cristianismo durante los primeros dieciocho siglos. Por causa de su extensión se publica esta obra en dos tomos. El primer tomo trata del desarrollo de la doctrina en la iglesia antigua, o sea hasta el siglo sexto. El tomo segundo abarca los siglos VII hasta XVIII.

Esta obra no representa la posición doctrinal de la casa editorial que la publica. En verdad, debido a su naturaleza, no podría representar la posición doctrinal de ninguna casa editorial ni de ninguna denominación en particular. Porque esta obra trata de una historia de doctrinas, el autor, siendo luterano, no pudo dedicar mucho espacio a sus propias creencias, sino que tuvo que asentar como historia muchas cosas contrarias a lo que su iglesia cree. El valor de la obra consiste precisamente en esto: registra de manera bien organizada y expuesta el desarrollo de lo que los pensadores y cuerpos llamados cristianos han creído y sostenido, ya sean correctas o no sus conclusiones.

Este Manual de Historia de las Doctrinas debe ser de gran valor para los pastores, seminaristas, y otras personas que desean un amplio conocimiento de esta materia. Si, al estudiar este libro, alguien se ve constreñido a cambiar su posición doctrinal, debe recordar que sólo hay un libro de texto digno de moldear las creencias del hombre, y éste libro es la Biblia.

—F. P.

PREFACIO DEL TRADUCTOR

La literatura evangélica de habla castellana se enriquece considerablemente con la publicación de la *Historia de las Doctrinas* del profesor Reinhold Seeberg. ¡Era hora de que el evangélico de habla castellana tuviera una obra donde pudiera ver reflejado fielmente el pensamiento de la iglesia cristiana a través de su historia! Era este uno de los renglones más pobres de nuestra literatura.

No es, sin embargo, un renglón insignificante. Los evangélicos no podemos, es cierto, conceder a la historia de los dogmas el valor normativo y absoluto que el Catolicismo Romano les atribuye. Todo tiene que ser sometido al juicio de la revelación de Dios en Jesucristo que sólo las Escrituras atestiguan. Pero eso no significa que el creyente de hoy viva sólo con su Biblia, aislado de todos los demás creyentes de su época y de todos los que confesaron a Jesucristo en épocas anteriores. La vida del creyente se plasma en la comunión de la iglesia y ello alcanza también a su pensamiento. Hacer otra cosa sería cometer el nefasto error de trasladar al individuo la infalibilidad que el Catolicismo Romano ha investido en la iglesia. Ningún ser humano es infalible: nos aproximamos a la verdad que es en Jesucristo cuando leemos las Escrituras junto con nuestros hermanos, cuando hablamos y escuchamos, cuando dialogamos con ellos, cuando aceptamos y corregimos y rechazamos, sabiendo que ellos y nosotros estamos expuestos a engañarnos, pero sabiendo también que a ellos y a nosotros nos ha prometido el Señor el Espíritu que conduce a toda verdad. ¿Por qué excluir de ese diálogo a Agustín y a Lutero, a Orígenes y a Tomás de Aquino, a Tertuliano y a Calvino; sí, aun a Eck, al Concilio de Trento o al Vaticano? A veces el diálogo se transformará en polémica y nos veremos obligados a rechazar porque lo que se nos presenta es "otro evangelio". Pero en todo caso, en el proceso de aprender, distinguir y rechazar seremos enriquecidos. Esa es la labor viviente de la Historia de la Doctrina.

La obra del Profesor Seeberg es particularmente apropiada para ese fin. Vástago de un vigoroso tronco germano del Báltico, Reinhold bebió desde su infancia una sólida piedad luterana dulcificada de pietismo. Su educación teológica transcurrió en un ambiente de serio estudio a la vez que de moderación y equilibrio teológico. (Dorpat y

Erlangen). El resultado fue una personalidad vigorosa, erudita y evangélica, abierta a todo pensamiento y sólidamente fundada en la revelación en Jesucristo. Sus intereses abarcaron toda la gama de los estudios teológicos. Enseñó teología sistemática en Dorpat (1884-1888), Historia de la Iglesia, Nuevo Testamento y Teología Sistemática en Erlangen (1889-1897) y la última materia en Berlín (1898-1935). Intereses tan diversos como la historia de la iglesia siria (para estudiar la cual aprendió el idioma), los problemas sociales, el misticismo y la teología de Escoto hallaron cabida en una vida activa y larga, que concluyó en su retiro de verano junto a su amado Báltico en 1935, a los setenta y seis años. En la soledad de recogimiento en la que le plugo pasar muchas de sus últimas horas de enfermedad se le oyó cantar repetidamente:

> Alaba al Señor, oh alma mía,
> quiero alabarle hasta en la muerte;
> *mientras* aun cuento mis horas sobre la tierra
> quiero cantar las alabanzas de mi Dios.

No es posible entrar aquí en una exposición de la teología de Seeberg. Aprendió de Ritschl la pasión por el Reino y el estudio cuidadoso de la historia y de Schleiermacher que la fe viviente está tras las fórmulas dogmáticas. Pero, sobre todo, no quiso olvidar nunca que es la Revelación en Cristo el fundamento y la norma de la fe cristiana. Por eso gustaba llamar a su teología "moderno-positiva"; es decir, abierta a toda preocupación, interés o necesidad del día presente, pero arraigada en la verdad eterna que es en Jesucristo. Su fórmula era: "Una forma nueva de enseñar la antigua verdad". No fue literalista, ni se aferró a una concepción legalista de la doctrina, pero jamás dejó de "asirse firmemente al corazón de la revelación en Jesucristo".

La *Historia de las Doctrinas* que hoy presentamos está ligada a toda la vida de Seeberg. La comenzó a escribir cuando enseñaba en Erlangen. El primer tomo apareció en 1895 y el segundo en 1898. Siguieron cuatro ediciones en que la obra fue creciendo hasta llegar en 1920 a cuatro extensos volúmenes publicados en cinco tomos. La traducción inglesa se ha hecho sobre la primera edición, aumentada a base de notas sobre la segunda (Cf. Prefacio del autor a la Versión Inglesa).

Una historia de las doctrinas que se completó en Berlín a principios del siglo reclama de inmediato una comparación con la obra monumental de Harnack. Harnack y Seeberg fueron colegas en Ber-

fin. Representaban claramente dos tendencias y si se respetaron como hombres y como cristianos, nunca se escondieron las profundas discrepancias. El estilo de Harnack es claro, brillante y magistral. Seeberg aparece, por el contrario, un tanto pesado y complejo. El párrafo se alarga con frases explicativas, datos, restricciones, en un afán de no desmembrar ni desfigurar la realidad representada. Harnack entreteje su prodigiosa erudición con sus agudos comentarios, hipótesis y brillantes interpretaciones. El lector es cautivado por el espectáculo del desarrollo de la doctrina como un enorme drama donde Evangelio, judaismo y helenismo combaten, se amalgaman y se separan. Las páginas de Seeberg son más prosaicas. Atiborradas de citas de los documentos originales, apenas conectadas por breves comentarios, parecen ofrecer mucho menos que Harnack. Pero precisamente eso hace que el libro pueda ofrecerse a sesenta años de ser escrito como un instrumento de trabajo y no como un mero documento del pasado. La riqueza de materiales originales —a los que nuestro público no tiene acceso en castellano— y la mesura de las interpretaciones hacen de esta obra una guía fiel y fidedigna.

Por supuesto, los estudiosos no han dormido desde 1890. Nuevos documentos (El Bazar de Heraclides de Nestorio; documentos gnósticos, etc.) y nueva aquilatación de los existentes (por ej., los trabajos anglicanos sobre las controversias trinitarias) han modificado nuestro concepto de los movimientos teológicos de los primeros siglos. Pero, en tanto que esos estudios han demostrado lo exagerado y aun erróneo de la famosa hipótesis de Harnack que no veía en todo este proceso sino "una aguda helenización del Cristianismo", el lector de Seeberg tendrá bastante que aprender, pero poco que "desaprender". Lo mismo ocurre con la tesis Harnackiana del "monofisitismo oriental" que Seeberg rechaza en su estudio, a la vez que reconoce el elemento de verdad que Harnack contorsionó y exageró. En total: el estudiante que recién penetra en este terreno puede leer a Seeberg en la confianza de no ser extraviado. El estudioso avezado hallará punto de partida y abundantes sugestiones para una investigación más acabada.

Indudablemente, Seeberg debe ser complementado en ciertos puntos. Las investigaciones sobre Lutero, llevadas a cabo por estudiosos alemanes y muy especialmente la investigación escandinava sobre Lutero, han dejado atrás a Seeberg. Uno sospecha, además, que las figuras de Schleiermacher y Ritschl asoman demasiado a menudo en los retratos de Lutero. La presentación de Calvino es decididamente inadecuada y sería de desear que pronto tuviéramos una obra sólida sobre un tema tan vapuleado y desconocido a la vez. En

cambio, el estudiante de Seeberg se verá recompensado por una exposición justa, extensa y crítica a la vez de la teología medieval y del Catolicismo. El autor ha estudiado a los escolásticos en las fuentes originales y nos permite penetrar en el mundo teológico de Tomás de Aquino, de Duns Escoto y de Ockham. Es difícil exagerar la importancia de este aspecto para el estudioso evangélico que se mueve en medio del Catolicismo Romano que ha sido plasmado en esa época. La historia de la progresiva eliminación del agustinianismo en el Catolicismo post-tridentino, que Seeberg narra en sus últimos capítulos, provee una llave para comprender el desarrollo de la teología católico romana, a la vez que nos da una excelente perspectiva para contemplar los actuales esfuerzos de un grupo de teólogos de esa confesión por revivir el agustinianismo en el seno de su iglesia.

Finalmente, el lector no es confrontado con una mera suma de materiales. Seeberg ha concebido su tarea como una confrontación de la historia con el Evangelio. Quienes tenemos la convicción de que la Historia de las Doctrinas no es una mera reconstrucción académica sino una parte de la vida dentro de la comunión de la iglesia, no podemos menos que concordar con este aspecto de la obra de Seeberg, aunque no siempre concordemos con sus juicios.

La traducción ha sido hecha sobre la versión inglesa publicada originalmente en 1905. Ello constituye una ventaja, en cuanto el propio autor nos dice que él "ha revisado cuidadosamente la presente edición inglesa, corrigiéndola y ampliándola en muchos puntos", especialmente en el primer tomo que ha sido "escrito de nuevo en amplias secciones". Pero a la vez ello ha hecho prácticamente imposible un cotejo con el original alemán. Tal cosa es de lamentar porque la versión inglesa sufre de numerosas imperfecciones. En tal situación, sólo nos hemos atrevido a corregir la traducción cuando había una evidente contradicción con el original. Además, las numerosas citas del griego y del latín, especialmente en el primer volumen, fueron traducidas por el traductor inglés — y no siempre muy ajustadamente. Nos hemos permitido corregirlas en muchos casos especialmente en el primer tomo, sirviéndonos a veces de las excelentes ediciones bilingües de la B. A. C. Desafortunadamente no tuvimos la posibilidad de ejercer el mismo control en el segundo volumen, especialmente en las numerosas citas de los reformadores. Por ello estamos seguros de que no faltarán allí ciertas imprecisiones, que esperamos puedan corregirse en el futuro. El traductor quedará agradecido cuando tales fallas le sean señaladas.

Sólo nos resta agradecer la amabilidad del Prof. Culpepper y de la Casa Bautista de Publicaciones y su paciencia en las numerosas ocasiones en que nuestro trabajo se demoró más de lo previsto. Al lector, le deseamos que esta obra le ayude en la constante y difícil tarea de "enseñar la antigua verdad en una forma nueva".

—José Míguez Bonino

EXTRACTO
DEL PREFACIO DEL AUTOR
A LA EDICION EN ALEMAN

PREFACIO AL TOMO I., 1895, pp. 5, 6

La obra cuyo primer volumen presentamos en estas líneas no pretende ser otra cosa que un manual, por lo que me he esforzado cuidadosamente para adaptarlo en todas sus partes a los requerimientos del estudio académico. He tratado de condensar cuanto fuera posible el material, sin permitir que llegue a ser oscuro o ininteligible. He debido satisfacerme, pues, de ordinario, con citas literales de las fuentes originales. Espero que el lector encontrará aquí reunidos los pasajes más importantes de esas fuentes. Las críticas de orden histórico y dogmático son meramente sugeridas. En mis clases de Historia de las Doctrinas, suelo subrayar el contexto histórico-eclesiástico en el que se produce el desarrollo de las doctrinas, acompañando a la vez su presentación con las correspondientes críticas valorativas bíblico-dogmáticas. En este trabajo, sin embargo, con excepción de unas pocas y breves sugestiones, me he abstenido de seguir ese procedimiento. Muchos comentarios de esta índole, que originalmente había incluido en el texto, fueron eliminados en la última revisión del manuscrito para que la obra, que a pesar de la impresión compacta ha excedido en cierta medida las proporciones originalmente planeadas, no llegase a ser demasiado extensa para el uso al que se la destina. Tales debates, por otra parte, no corresponden estrictamente al carácter de una obra como la presente. Tal vez se presente alguna vez la oportunidad de un "Comentario sobre la Historia de las Doctrinas". Las breves alusiones ocasionales mostrarán a las claras que no concuerdo completamente con Baur y Harnack ni con Kliefoth-Thomasius. Dado que esta obra se origina del deseo de aliviarme la laboriosa tarea del dictado en mi cátedra, su presentación da por sentado que el estudiante tendrá la ayuda de un curso paralelo dictado por el profesor. Pero espero, además, que los estudiantes de teología más avanzados puedan recibir del estudio serio del material aquí presentado, una impresión vívida del tesoro de cuestiones y problemas que la fórmula "Fe y Doctrina" abarca. Nunca podremos subrayar lo suficiente que una verdadera respuesta a estos problemas y una genuina emancipación de los mismos jamás podrá alcanzarse sin un estudio acabado de la historia del dogma.

Las revelaciones y 'evidencias' del diletantismo teológico, que escoge el campo de la teología sistemática como escenario de sus pantomimas, fracasarán, hagan lo que hicieran sus críticos o entusiastas. La historia de las doctrinas reclama que se la escuche y se la comprenda inteligentemente.

El plan general y la ordenación de la obra presente han sido formulados en mi mente desde la preparación de mis clases sobre este tema en el año 1885-1886. El lector comprobará que está basado en un estudio de las fuentes originales. No puedo menos que reconocer con gratitud las frecuentes sugestiones y el enriquecido depósito de información que he hallado en las nuevas obras sobre historia de las doctrinas, particularmente las de Baur, Thomasius y Harnack, así como en las muchas monografías sobre los Padres, fielmente llevadas a cabo en el último decenio.

Prefacio al Tomo II., 1898, pp. 3, 4

Es evidente que el conocimiento que un individuo pueda tener del inmenso material histórico abarcado por el presente volumen ha de ser mucho menos que exhaustivo, particularmente por la falta de monografías preparatorias, de las que existe gran número con respecto a períodos anteriores de la historia de las doctrinas. También es comprensible que, al delinear el curso del desarrollo, el historiador trate, en cuanto el tiempo y sus posibilidades se lo permitan, de llenar los vacíos existentes mediante una investigación original. Esto explica la demora en la aparición del presente volumen, ya que eran necesarias minuciosas investigaciones en varios campos, los resultados de las cuales podrán ser considerados, espero, contribuciones de valor para nuestra ciencia. Mencionaré en este sentido, por ejemplo, la presentación completa de la teología escolástica, particularmente en lo que se refiere al escolasticismo posterior y el intento de dar a las enseñanzas de Lutero y de los demás reformadores el lugar que les corresponde en la historia de las doctrinas. Nadie negará que es sorprendente hallar en las historias de las doctrinas existentes amplio lugar dedicado a Anselmo y a Tomás, pero muy escaso, y aun con falta de exactitud, a Duns Escoto y sus seguidores—como si fuera posible comprender el desarrollo doctrinal posterior, tanto positivo como negativo, de las Iglesias Evangélica y Católica sin un conocimiento de aquéllos. Es también una falla que percibimos en muchas historias de las doctrinas, que se dedique en ellas mucho espacio a Orígenes y el Damasceno, y aun a Osiander y Chemnitz, a la vez que sólo se ofrece una breve semblanza de los cuatro grandes reformadores, y aún ésta resulta a veces desfigurada por fuertes prejuicios dogmáticos. He intentado aquí remediar este defecto, aun a costa de llevar la sección sobre Lutero a las dimensiones de una

pequeña monografía, cuidándome, empero de mantenerme dentro de los límites de una historia de las doctrinas.

El lector observará que las porciones posteriores de la obra son un tanto menos condensadas que las primeras. Lo he hecho con el propósito de responder a las necesidades del lector corriente a la vez que a las del especialista, sin sacrificar la lucidez y exactitud requeridas de un libro de texto. A medida que el libro avanzaba me permití también mayor libertad en la estimación crítica de las posiciones presentadas. No he ocultado mis propios puntos de vista doctrinales, pero no les he dado en ningún lugar el primer plano; sólo he tratado de hacer los comentarios pertinentes de los fenómenos históricos reales. Si en este volumen es más visible que en el anterior la mano del teólogo sistemático, ha de atribuírsele en parte a la naturaleza del material en consideración.

—R. Seeberg

PREFACIO DEL AUTOR A LA EDICION EN INGLES

Los extractos de los prefacios a la edición alemana, que aparecen en las páginas anteriores, indican suficientemente el carácter de la obra presente. No me he esforzado por presentar al lector las construcciones históricas de la doctrina, sino que he intentado desplegar el verdadero curso de los desarrollos doctrinales con la mayor objetividad posible y en estrecha armonía con las fuentes. Sin embargo, he mantenido constantemente presentes y he indicado explícitamente los puntos de vista dominantes y los principios rectores en los estudios históricos.

He revisado cuidadosamente la presente edición en inglés, corrigiéndola y aumentándola en varios puntos, principalmente en el primer volumen, varias de cuyas partes han sido en buena medida escritas de nuevo. Me pareció particularmente adecuado incluir un breve bosquejo histórico del desarrollo doctrinal del Nuevo Testamento.

Ojalá que esta edición inglesa resulte, con la bendición de Dios, de valor para la Iglesia y la ciencia eclesiástica entre mis hermanos en la fe en el distante oeste.

—R. Seeberg

CONTENIDO

Página

Nota Bibliografica v

Prefacio del Traductor vii

Prefacio del Autor a la Edicion en Aleman xiii

Prefacio del Autor a la Edicion en Ingles xvii

INTRODUCCION GENERAL

Definicion, Funcion y Metodos de la Historia de las Doctrinas

§ 1. *Definición y Función* 29

§ 2. *Método y División* 32

§ 3. *Literatura* 35

INTRODUCCION HISTORICA

§ 4. *El Paganismo Grecorromano en su Relación con el Cristianismo* 38

§ 5. *El Judaísmo* 40

§ 6. *La Proclamación Cristiana Primitiva* 42

LIBRO I

DESARROLLO DE LA DOCTRINA EN LA IGLESIA ANTIGUA

PARTE I

La Concepcion del Cristianismo en la Edad Postapostolica y la Iglesia Catolica Antigua

CAPITULO I

§ 7. *Los Padres Apostólicos* 65

Fuentes 65

1. Clemente de Roma 66

a. Dios 66

b. Cristo ... 66
c. El Unico Mediador ... 66
d. La Vida Cristiana ... 67
e. La Iglesia ... 68
f. La Resurrección ... 68

2. Hermas ... 68

a. La Persona de Cristo ... 68
b. La Obra de Cristo ... 69
c. La Vida Cristiana ... 70
d. El Arrepentimiento ... 71
e. La Iglesia ... 72

3. Ignacio ... 73

a. La Divinidad y la Humana de Cristo ... 73
b. La Obra de Cristo ... 75
c. La Vida Cristiana ... 75
d. La Iglesia Universal ... 76
e. Cristianismo, Judaísmo, Paganismo ... 78

4. Policarpo ... 79

a. Cristo ... 79
b. Justicia ... 79
c. Galardón del Cristiano ... 79

5. Papías ... 79

6. Bernabé ... 80

a. Cristo ... 80
b. Redención ... 80
c. Bautismo, Predicación, Fe y Esperanza ... 81
d. La Nueva Ley ... 81
e. El Judaismo ... 82
f. Escatología ... 82

7. La Didachè ... 83

a. Cristo ... 83
b. Vida. Conocimiento, Fe, Inmortalidad ... 83
c. Bautismo, Eucaristía, Escrituras ... 84
d. La Iglesia y el Reino ... 84
e. La Etica ... 85

8. La Homilía de Clemente ... 85

a. Cristo ... 85
b. La Redención ... 85
c. La Vida Cristiana ... 86

9. Apreciación General ... 87

Predicatio Petri ... 87, 90

§ 8. *Las Reglas de Fe* ... 91

1. El Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, el Canon ... 92
2. El Llamado Credo de los Apóstoles ... 93

CAPITULO II

Perversiones del Evangelio y Movimiento de Reforma Dirigidos Contra la Cristiandad Católica

§ 9. *El Cristianismo Judaizante* ... 96
a. *Judíos cristianos* ... 97
b. Cristianos Judaizantes ... 97
c. Elkesai, Alcibíades, Clementinas ... 98
§ 10. *La Gnosis Pagano-Cristiana* ... 101
Fuentes ... 101
1. Origen ... 102
2. Los Sistemas Gnósticos ... 102
3. Naturalezas del gnosticismo ... 103
4. Doctrinas del Gnosticismo ... 104
5. Misterios, Ritos, Adoración, etcétera ... 107
6. Fuentes de Apoyo para el Gnosticismo ... 109
§ 11. *El Intento de Reforma de Marción* ... 111
§ 12. *La Reforma Montanista* ... 113

CAPITULO III

Comienzos de la Teología de la Iglesia

§ 13. *El Cristianismo en la Presentación de los Apologistas de la Iglesia Ant.* 117
Fuentes ... 117
1. Comienzos de la Teología Cristiana ... 118
2. El Cristianismo de los Primeros Apologistas ... 118
3. Cristianismo, Paganismo, Judaísmo ... 119
4. Un Dios, un Logos, y una Trinidad ... 121
5. La Obra de Cristo ... 123
6. La Iglesia ... 124
7. Predicación, Bautismo, Cena del Señor ... 125
8. La Resurrección ... 125
§ 14. *La Teología de los Padres Antignósticos* ... 126
Fuentes ... 126
1. Oposición al Gnosticismo ... 127
2. Dios ... 127
Es Uno, Creador y Redentor, Espíritu Racional, Revelación de, Justicia y Misericordia de, Creación de la Nada, Trinidad ... 127
3. El Hombre ... 129
Bueno y Malo, Mortal e Inmortal, el Pecado, Pecado Original
4. Historia de la Redención ... 131
5. La Persona de Cristo ... 132
a. Ireneo: Logos, Encarnación ... 132

b Tertuliano: Substancia y Persona ... 133
c Hipólito ... 135
6 La Obra de Redención, Revelación Substitución ... 135
7 El Estado de Gracia ... 139
Ireneo: Bautismo, Espíritu, Fe ... 139
Tertuliano: Ley, Bautismo, Arrepentimiento, Mérito ... 139
8 Escatología ... 141
9 Métodos de Prueba: Las Escrituras, Reglas de Fe, Tradición, Iglesia ... 142

§ 15. *La Teología de los Padres Alejandrinos* ... 147

Clemente de Alejandría ... 147
Revelación y Filosofía, Fe y Conocimiento ... 148
Un Dios, el Logos, sus Obras ... 149
Pecado, Salvación, el Ideal Moral ... 150
La Iglesia, Medio de Gracia ... 152
Orígenes ... 153
1 Una Regla de Fe Completa ... 153
2 Dios, Espíritu y Luz, Persona, Justo y Misericordioso, el Logos, el Hijo Uno con el Padre, Espíritu Santo ... 155
3 El Libre Albedrío; el Origen del Mundo ... 157
4 El Logos: Dios y Hombre ... 158
5 La Obra de Cristo, Maestro, Ejemplo, Libertador, Substitución, Sacrificio, Mediador ... 159
6 Evangelio y Misterios, Fe y Libertad, la Iglesia ... 161
7 El Purgatorio, la Resurrección ... 165
8 Conclusiones Generales ... 166

CAPITULO IV

Las Doctrinas y la Concepción General del Cristianismo en el Tercer Siglo

§ 16. *El Monarquianismo* ... 168
Origen del Monarquianismo ... 168
1 El Monarquianismo Dinamista o Ebionita ... 169
Teodoto, el Curtidor; Asclepiodoto y Teodoto, el Cambista; Artemón; Pablo de Samosata ... 170
2. El Monarquianismo Patripasiano ... 172
Praxeas, Noeto, Sabelio, Calixto, Berilo de Bostra ... 172

§ 17. *Cristología Prenicena* ... 175
1. Referencias Ocasionales de los Patripasianos ... 175
Cristología del Occidente, Novaciano, Arnobio, Cipriano, Lactancio 175
2 Cristología del Oriente, Gregorio Taumaturgo, Dionisio de Alejandría y Dionisio de Roma ... 176
3. Metodio de Olimpo, Afraates ... 178

§ 18. *La Ordenanza de la Penitencia y Progresos en el Concepto de la Iglesia* 180
1. Concepto de la Iglesia 180
2. Un Segundo Arrepentimiento, según Tertuliano 180
3. Calixto, Arrepentimiento, Autoridad para Perdonar 181
4. Cipriano y los Apóstatas; Novaciano 183
5. Cipriano y la Iglesia 185
6. Resumen 189
§ 19. *Concepto General del Cristianismo* 189
1. Conceptos de la Iglesia y de la Vida Cristiana 189
2. Teólogos Orientales: Dionisio de Alejandría, Pedro de Alejandría, Trognosto 190
3. Metodio 191
(1) Dios 191
(2) El Hombre 191
(3) El Pecado 192
(4) La Redención 192
(5) Iglesia, Doctrina, Bautismo 193
(6) Fe, Obras, el Celibato 194
(7) Inmortalidad 195
4. Evaluación Referente a Metodio 195
5. Los Teólogos Occidentales 196
La Posición en General 196
Dios, Ley, Redención 197
Bautismo, Fe, Obediencia 198
Arrepentimiento 199
Satisfacción 199
Eucaristía y Sacrificio 200
La Doble Moralidad 201
Escatología, Purgatorio 201
6. Resumen 201

PARTE II

El Desarrollo del Dogma de la Iglesia Antigua

CAPITULO II

La Doctrina de la Trinidad

§ 20. *El Arrianismo y la Homousia del Hijo (El Primer Concilio de Nicea)* 205
1. Luciano 206
2. Arrio 206
3. Alejandro 209
4. Atanasio 210
a. Conflicto con el Arrianismo 210

b Divinidad de Cristo. Homousia ... 211
c. Las Bases Religiosas de Atanasio ... 214
5 Concilio de Nicea. Partidos, Eusebio, El Credo ... 218

§ 21. *Desarrollo Posterior Hasta el Concilio de Constantinopla, 381 d de J. C.* 221

1. Carta de Eusebio ... 221
2 Los Eusebianos ... 221
3. Marcelo ... 222
4 Fotino, Victoria de los Arrianos ... 224
5 Basilio de Ancira ... 227
6 Los Homousianos y los Homoiousianos ... 228
7 Los Tres Capadocios, Trinidad, Homousia del Espíritu, Modificación de la Doctrina Nicena ... 230
8 Concilio de Constantinopla, Credo Niceno-Constantinopolitano, Derrota del Arrianismo ... 235

§ 22 *La Terminación de la Doctrina de la Trinidad* ... 237

1 Dogma Trinitario ... 238
2 Juan de Damasco ... 238
3 Augustín ... 239
4. Credo Atanasiano ... 242

CAPITULO II

La Doctrina de una Persona y de Dos Naturalezas en Cristo

§ 23. *Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo* 244

1 La Situación ... 244
2. Apolinar de Laodicea ... 245
3 Los Antioqueños ... 248
4 Los Capadocios ... 251
5 Cirilo de Alejandría ... 252
6. Cristología de los Teólogos Contemporáneos del Occidente: Hilario de Poitiers, Ambrosio, Augustín ... 256

§ 24 *Nestorio y Cirilo, el Tercer Concilio Ecuménico de Efeso* ... 261

1. Cristología de Nestorio ... 262
2 Oposición de parte de Cirilo de Alejandría y Celestino ... 262
3 Concilio de Alejandría ... 263
4. Concilio de Efeso ... 264
5 Esfuerzos para Lograr una Unión; Cristología de Teodoreto ... 266

§ 25. *La Controversia Eutiquiana y los Concilios de Efeso y Caledonia* ... 267

1 Dióscoro de Alejandría, Eutiques, Flaviano ... 268
2. Sínodo de los Ladrones, de Efeso ... 268
3 Dióscoro y el Papa León ... 269

4. La Carta del Papa León ... 270
5. Acuerdos tomados en Calcedonia, el Credo de Calcedonia ... 270

§ 26. *Movimientos Nacidos de las Controversias Cristológicas (Controversia Monofisita y Monotelita) y el Resultado de la Agitación* ... 272

1. Controversias Monofisitas ... 273
2. Política Eclesiástica de Justiniano ... 274
3. Teología de Leoncio de Bizancio ... 275
4. El Quinto Concilio Ecuménico ... 276
5. Severo, los Julianistas ... 277
6. Aftartodocetismo de Justino ... 278
7. Controversias Monotelitas ... 278
8. Máximo, Martín I ... 280
9. Sexto Concilio Ecuménico ... 281
10. Cirilo y el Credo de Calcedonia ... 283
11. Juan de Damasco, su Cristología y su Dogmática ... 285

CAPITULO III

Concepción General del Cristianismo

Consumación de la Construcción Doctrinal en Oriente (Nicea, año 787)

§ 27. *Cristianismo Griego* ... 287

1. "Ortodoxia", "Buenas Obras", "Misterios", "Segundo Orden del Cristianismo" ... 288
2. Dionisio Areopagita, Cristianismo, Misterios, Jerarquía ... 289
3. Pecado, Mortalidad, Libertad ... 291
4. El Concepto Griego de la Salvación ... 293
5. Adoración, la Palabra, Misterios ... 296
6. Bautismo, Eucaristía, Sacrificio ... 297

§ 28. *Controversias Iconoclastas. Dogma Final de la Iglesia Griega* ... 301

1. El Canon Trigésimo Sexto del Sínodo de Elvira ... 301
2. León el Isáurico ... 301
3. Juan de Damasco ... 302
4. Constantino V ... 303
5. León IV, Séptimo Concilio Ecuménico de Nicea ... 304
6. Progreso y Terminación de las Controversias ... 305

CAPITULO IV

Fundación del Dogma Antropológico (Pecado y Gracia). Desarrollo de la Iglesia del Occidente. Doctrina de Agustín.

§ 29. *Las Ideas Religiosas Fundamentales de Agustín y su Lugar en la Historia de las Doctrinas* ... 305

1 Lugar de Agustín en la Historia ... 306
2 Experiencia y Vida Religiosa de Agustín ... 307
3 Relación a la Iglesia Católica ... 309

§ 30 *La Controversia Donatista y Desarrollo Posterior de las Doctrinas de la Iglesia y los Sacramentos en Agustín* ... 310

1 La Controversia Donatista ... 310
a Ocasión y Desarrollo ... 310
b Diferencias Doctrinales entre Donatistas y Católicos ... 312

2 Agustín Sobre la Iglesia, Sacramentos, Relación entre la Iglesia y el Estado ... 315
a La Iglesia Católica ... 315
b El Primado de Roma ... 316
c Carácter de los Sacramentos ... 316
d Bautismo, la Cena, la Palabra, Ordinación ... 318
e El Bautismo y el Arrepentimiento ... 319
f Unión Invisible de Amor ... 321
g Iglesia y Reino, Iglesia y Estado, Resumen ... 323

§ 31 *Establecimiento de la Doctrina del Pecado y la Gracia en el Conflicto con el Pelagianismo* ... 325

1 Divergencias entre las Iglesias Oriental y Occidental ... 325
2 Pelagio y el Pelagianismo, Celeste ... 328
a Doctrina de Pelagio Respecto al Libre Albedrío ... 329
b Pecado ... 330
c Universalidad del Pecado. Relación al Bautismo de Infantes ... 331
d Doctrina de la Gracia, Imitación de Cristo, Paulino de Milán 332
3 Doctrina de Agustín Respecto al Pecado y la Gracia ... 334
A Primeras Declaraciones, Desarrollo Continuo, Relación con su Concepto de Dios ... 334
B Doctrinas de Agustín Bien Desarrolladas ... 337
a Estado Original del Hombre ... 337
b La Caída ... 338
c El Pecado Original ... 338
d Naturaleza del Pecado ... 340
e Gracia, Fe, Perdón ... 342
f Amor, Justificación ... 343
g Gracia Irresistible, Predestinación ... 345
4 El Curso Histórico de la Controversia ... 348
Oposición de Agustín a la Posición de Pelagio ... 348
Celeste ... 349
Concilios en Cartago y Dióspolis ... 350
Inocencio ... 351
Zósimo y el Concilio General en Cartago ... 351
Julián de Eclano ... 352

§ 32 *Resumen de las Ideas Teológicas y Eclesiásticas de Agustín en el Enchiridión ad Laurentium* ... 352

Fe Esperanza Amor ... 352
Definición de la Fe ... 353
Pecado, Ira de Dios Castigo ... 353
Misericordia por Medio de Cristo ... 354
Bautismo y Salvación ... 355
Obra de Cristo ... 356
Espíritu Santo la Iglesia, Renovación ... 357
Purgatorio ... 358
Penitencia. Definición de Agustín ... 358
Resurrección ... 359
Sacrificio de la Misa, Limosnas ... 361
Evaluación ... 362

CAPITULO V

El Agustinianismo Como la Doctrina de la Iglesia

Terminación del Desarrollo Doctrinal en la Iglesia Antigua de Occidente

§ 33. *Las Controversias Semipelagianas* ... 363
1. Oposición a la Posición de Agustín ... 363
2. Doctrina de Juan Casiano ... 364
3. Próspero: *"De Vocatione Gentium"* ... 367
4. *"Praedestinatus"*, Vicente de Lerins, Fausto de Riez, Concilios Semipelagianos ... 369
5. Fracaso del Semipelagianismo, Actitud de Roma Hacia el Agustinianismo ... 371
6. Cesario de Arles Concilio de Valencia, Decreto de Orange, Origen del Credo de Orange, su Contenido ... 373

§ 34. *La Tradición y el Papado* ... 376
1. La Doctrina del Occidente: Gennadio, Fulgencio de Ruspe ... 376
2. Vicente de Lerins, Concepción de la Tradición ... 378
3. Autoridad de los Papas ... 379
4. Conclusión ... 381

INTRODUCCION GENERAL

DEFINICION, FUNCION Y METODOS DE LA HISTORIA DE LAS DOCTRINAS

§ 1. Definicion y funcion de la historia de las doctrinas

Kliefoth, Eine Einleitung in die Dogmengeschichte, 1839. R. Seeberg, Ein Gang durch die Dogmengeschichte, Neue Kirchl Zeitschr., 1890, 761 sig G. Krüger, Was heisst u zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte? 1895. Stange, Das Dogma u. seine Beurteilung, 1898.

1. Designamos con el término teológico Dogma[1], sea una doctrina eclesiástica particular o la estructura total de tales doctrinas, i. e. el sistema doctrinal de la iglesia. Siendo el dogma la expresión formal de la verdad mantenida por la iglesia en general, o por una iglesia particular, la iglesia espera que sus miembros lo reconozcan y, en su organización legal, demanda tal reconocimiento por parte de sus maestros aceptados. No aplicamos el término dogma a cualquier tipo de proposiciones o fórmulas teológicas en las que pueda expresarse el sentimiento común de la iglesia, sino sólo a aquellas que han adquirido un carácter eclesiástico, esto es, a las que han sido reconocidas, por declaración pública de la iglesia en su totalidad o de alguna rama particular de la misma, como expresiones de la verdad cristiana. Aun cuando la forma del dogma es obra de la teología, su contenido deriva de la fe común de la Iglesia Cristiana.

2. El dogma es una estructura histórica extraordinariamente compleja. Sus partes constitutivas, construidas como lo fueron en confrontación con diversas y contradictorias formas de oposición, y bajo la inspiración de muchos estímulos prácticos (éticos y devocionales) y ocasiones externas (políticos y canónicos), recibieron el sello de tendencias teológicas diversas. Así los dogmas se han "profundizado" o "desintegrado" y superficializado—desarrollándose lógicamente o transformándose, restaurándose y siendo nuevamente interpre-

[1] Δόγμα significa, en griego corriente "mandamiento, precepto" (Luc. 2:1; Hech. 17:7; 16:4; Ef. 2:15; Col. 2:14; Didaché, ii, 3). La palabra es utilizada tanto en sentido político como filosófico. El concepto teológico de la misma concuerda más plenamente con el uso filosófico del término, como equivalente de "proposición, principio", ej., Ciceron, Quaest. acad., iv, 9; Marc. Aurel., ii, 3; Ep. Barn. i, 6; x, 9; Ignacio ad Magnes, 13, i. Véase una discusión más amplia del término en Münscher, DG., p. 1 y Hagenbach, DG, p. 1 sig.

tados, bajo la influencia de nuevos puntos de vista. La función de la historia de las doctrinas es dibujar esos procesos históricos, mostrando cómo se originaron el dogma como un todo y los dogmas particulares, y cómo se han desarrollado hasta alcanzar la forma e interpretación prevalecientes en las iglesias en determinada época.

3. Es un hecho histórico que la iglesia da a su fe una forma fija en el dogma. Este hecho se explica suficientemente por la continuidad del desarrollo de la iglesia y la necesidad de unidad y pureza en la proclamación de su mensaje y en sus decisiones sobre asuntos de moralidad. Desde el punto de vista teológico, empero, la falibilidad del dogma debe ser considerada un axioma, al menos en campo protestante. El dogma debe ser sometido a juicio, utilizando como criterios las Escrituras y la fe religiosa de la iglesia. Mas no es función de la historia de las doctrinas, sino mas bien de la teología sistemática y práctica, el probar la armonía o desarmonía del dogma con estos tribunales de juicio[2]. Sólo puede exigirse a la historia de las doctrinas que presente los argumentos que los defensores originales de un dogma dado adujeron en su favor. Historia y crítica de la historia no son sinónimos.

La necesidad de un estricto respeto por el carácter histórico de nuestra ciencia excluye, en primer lugar, el concepto católico romano que considera que el dogma de la iglesia es como tal infalible—opinión que se manifiesta carente de fundamento por el mero hecho de la existencia de dogmas mutuamente contradictorios en las varias iglesias particulares. No hay un dogma divino, como no hay disciplina eclesiástica o liturgia divinas. Tampoco puede, por otra parte, la historia de las doctrinas dejarse influir por el deseo de dejar establecido el dogma de la confesión particular a la que el historiador se adhiera. Esta empresa podría parecer muy deseable desde el punto de vista práctico, pero significa una invasión a la esfera propia de la teología sistemática[3]. Pero no es menos ofensivo al carácter histórico de la disciplina, el representar al dogma de la iglesia como necesariamente teñido de error sea porque se originó en épocas lejanas y tenebrosas (como lo hace el racionalismo) o porque sólo señala un momento de transición hacia el espíritu moderno (Baur), o porque presenta el cristianismo tal como lo comprendieron en la antigüedad, es decir, una forma secularizada o helenizada de cristianismo (Harnack). Por supuesto, hemos de admitir cándidamente que los dogmas de la iglesia han adquirido su forma actual por medio del empleo del aparato intelectual de las épocas en que se originaron[4]. Esta cir-

[2] Esta cuestión tiene un lugar en las discusiones de homilética, catequesis y liturgia, así como en la apologética práctica.

[3] Por ej., KLIEFOTH Comp. Thomasius, DG., Wolff, Die Entwicklung der christlichen Kirche durch Athanasius, Augustine, Luther, 1889. (Vid. Theol.-blät., col. 156 ss.)

[4] Resta aún mucho que hacer en la investigación de esa terminología (campo

cunstancia sugiere la posibilidad de que haya ocurrido una adulteración o perversión del contenido a causa de la forma científica en que fue expresado. La afirmación de principios de la vida religiosa del cristianismo en forma de dogmas está siempre acompañada por el peligro de que la fórmula religiosa asuma el lugar de la religión misma o que la fe no sea ya comprendida como obediencia a Dios y confianza en él (*fiducia*), sino como el mero asentimiento (*assensus*) a una doctrina acerca de Dios. No puede negarse que la historia de la doctrina provee numerosos ejemplos de ambas especies de error. El reconocimiento de tal hecho, empero, en manera alguna autoriza a condenar como anticristiano el dogma de la iglesia; simplemente nos advierte que hemos de discriminar cuidadosamente entre la substancia de la doctrina y su forma—entre aquello que los constructores del dogma trataron de expresar y las fórmulas que utilizaron para hacerlo. Basándose en este principio, sería posible, por ejemplo, reconocer el carácter bíblico y cristiano de las ideas sostenidas por los Concilios de Nicea y Calcedonia (que son, por otra parte, los temas de las mayores disputas) aunque nos fuese imposible coincidir con la terminología por ellos empleada. Debemos, al mismo tiempo, recordar siempre que el sentido y contenido de un dogma debe ser históricamente interpretado, en primer instancia, en contraste con alguna forma particular de doctrina. La aceptación de un dogma no significa en manera alguna el asentimiento al método teórico y técnico de su presentación, sino se extiende sólo a un correspondiente rechazo de la posición opuesta, excluida por el dogma, y a una participación en la tendencia religiosa que demanda tal exclusión[5].

Finalmente, no debe olvidarse que el dogma está perpetuamente sujeto a la interpretación eclesiástica y teológica, que confecciona las fórmulas adecuadas a cada época, expresando el antiguo contenido en formas nuevas, reteniendo y preservando a la vez las experiencias religiosas peculiares a esa época en armonía con la fe antigua[6].

La historia de las doctrinas es, por lo tanto, una disciplina de la teología histórica, cuya función es la presentación del origen y desarrollo de los dogmas formulados hasta el *presente* y del *dogma* eclesiástico como un todo en su relación con los varios sistemas doctrinales.

en el que la historia de las doctrinas no puede penetrar). Los esfuerzos por realizar esta tarea han sido no pocas veces dañados por prejuicios dogmáticos muy acentuados.

[5] Para una discusión más completa de este principio, véase SEEBERG, Die Grundwahrheiten der christl. Religion, ed. 3, 1903, p. 60 sig.

[6] Tal cosa ha acontecido con las ideas valiosas de casi todos los teólogos sobresalientes del siglo pasado: por ej. Schleiermacher, Ritschl, Hofmann, Frank.

§ 2. Método y divisiones de la historia de las doctrinas

1. Dado su carácter de ciencia histórica, la historia de las doctrinas debe emplear un método estrictamente histórico[7]. Su obligación es relatar en forma imparcial, a base de las fuentes originales críticamente evaluadas y examinadas, lo que realmente sucedió y la manera en que ocurrió[8]. Tal requisito no se cumple con la mera acumulación de hechos y su ordenación—tal cosa no es en manera alguna historia—sino descubriendo y mostrando las fuerzas en acción en su origen y efectos, y el juego de sus mutuas influencias. Sólo así se mostrará en forma fidedigna *lo que realmente aconteció*. Para hacerlo, debemos dar por sentado un conocimiento general de la historia de la religión, de la iglesia y de la filosofía así como cierta destreza y familiaridad en la esfera de la crítica y objetividad históricas. Cada época, además, preservará su propia versión de la historia de las doctrinas, dado que nuestro concepto del pasado está siempre condicionado por los puntos de vista, los problemas y los interrogantes del presente.

2. De esta manera excluimos de entrada la división tradicional de esta ciencia en historia general e historia particular de las doctrinas, al igual que la subdivisión de esta última (empleada por Baur y Hagenbach) según el orden de temas seguido en teología sistemática del momento, pues es evidente que ese procedimiento es contrario al método histórico. Los creyentes no han revisado ordenadamente en cada período de la historia todas las doctrinas teológicas particulares, sino que han fijado en cada caso su atención sobre algún pensamiento básico y vital y a partir de él, o centrándose en él, han enfocado la totalidad de la fe cristiana, alcanzando así nuevas concepciones de la verdad y profundizando o transformando las anteriores. La presentación histórica de los resultados de ese proceso debe adaptarse al curso de su desarrollo. Lo que se nos presenta con el "dogma central" de cada período no es un sistema pe-

[7] Nunca serán demasiado serias las advertencias que, en defensa de la verdad histórica, que siempre será una con la cristiana, se hagan contra las incursiones *dilettanti* de la polémica, la política eclesiástica y la dogmática en el campo de la historia de las doctrinas.

[8] Las fuentes originales de la historia de las doctrinas son, además de las respectivas resoluciones, decretos, bulas y confesiones, las actas de las transacciones de los cuerpos que promulgaron aquellas declaraciones; además, los escritos de los teólogos que participaron negativa y positivamente, directa o indirectamente en el origen de los respectivos sistemas doctrinales. También deben ser estudiados los documentos que testifican de la fe de la iglesia, tales como los sermones, himnos y liturgias, y la literatura referente a la disciplina eclesiástica. La relación entre la historia de las doctrinas y la de la teología será siempre cambiante. Puede describirse la historia de las doctrinas como una rama de la historia de la teología, pero, dada su gran importancia, debe tratársela en forma independiente y más exhaustiva, y *puede* hacerse así porque su material peculiar es subdividido e integrado por un principio de organización peculiar a la disciplina misma

riférico de doctrinas (Thomasius) sino una concepción general del cristianismo, derivada de ese pensamiento central dominante y contenida en él.

3. Parecería lógico comenzar la historia de las doctrinas con la adopción del primer dogma, en el sentido estricto del término, es decir, con el Concilio de Nicea. La formulación nicena de afirmaciones doctrinales se basa, empero, como las subsiguientes, en las ideas y puntos de vista de la edad católica antigua; la historia de las doctrinas debe, por consiguiente, comenzar por el período postapostólico. Concluirá, a su vez, con los últimos dogmas que las iglesias han producido: i. e., con el Segundo Concilio de Nicea (787), el Concilio Vaticano (1870), la Fórmula de la Concordia (1580) y el Sínodo de Dordrecht (1619)[9] No puede negarse que todas estas declaraciones oficiales tienen carácter de dogmas, o sistemas doctrinales completos. Por consiguiente, aunque no se justifica el procedimiento de Thomasius que hace culminar todo el proceso del dogma en la Confesión Luterana, es también una total tergiversación de la verdad histórica el considerar cerrada la historia de las doctrinas antes de la Reforma, refiriendo a la Simbólica (o estudio comparado de las Confesiones de Fe) todo el material posterior, o concluir esa historia con una presentación del romanismo, el socinianismo y una caracterización general del cristianismo de Lutero—fundamentando este último método en que "la actitud totalmente conservadora de la Reforma en relación con el dogma antiguo no corresponde al fundamento sino a la historia de la Reforma" (HARNACK, DG., iii, 584). No podemos, sin embargo, considerar válida esta sutil distinción[10], frente a los hechos evidentes. El socinianismo no pertenece en manera alguna a la historia del dogma, sino a la historia de la teología (como producto del nominalismo). Por lo tanto, el punto de vista anteriormente expresado respecto de los límites del período legítimamente abarcado por la historia de las doctrinas, debe ser considerado definitivo. Es evidente que no puede extendérselo hasta cubrir todos los desarrollos eclesiásticos y teológicos hasta el presente (como lo hacen Baur y Hagenbach), dado que estos movimientos aún no han producido dogmas, o declaraciones doctrinales autorizadas. Se ha demandado recientemente, en contra de esta opinión, (véase esp. G. KRÜGER, *in loco*) que se abandone totalmente la distinción entre la historia de las doctrinas y la de la teología, dado que tal distinción se

[9] Así Hauck (Schmid, DG, ed. 4); Seeberg (Thomas. ii, ed. 2); Loofs.

[10] *Ib.* p. 585. "Considero un serio error el presentar en detalle una narración de los hechos históricos hasta la época de la Fórmula de la Concordia y los decretos de Dordrecht, ya que al hacerlo así se valida la opinión prejuiciada de que las estructuras dogmáticas elaboradas por las iglesias de la Reforma en el siglo XVI constituyen la terminación clásica del movimiento, en tanto que en realidad sólo puede considerárselas puntos de transición." El empleo de tal argumento en una obra histórica llenará de asombro al lector no prejuiciado.

basaría en el concepto católico de los dogmas de la iglesia, concepto con el que se supone que Harnack y yo encubiertamente simpatizamos. Pero, aparte de las consideraciones prácticas basadas en la forma más conveniente de estudiar el tema, no puede desconocerse que no todos los productos del pensamiento teológico han alcanzado la misma medida de significado eclesiástico práctico. Si el dogma es una realidad histórica tangible, puede ser convenientemente descrito históricamente. Las pretensiones católicas de infalibilidad nada tienen que ver con el asunto.

Advertimos en la historia de las doctrinas tres períodos principales, paralelos a la historia de la iglesia:

1. *La construcción de la doctrina en la Iglesia Antigua*

En el estudio de este período deberemos (a) asentar un fundamento seguro siguiendo el desarrollo teológico y eclesiástico de la doctrina en la edad postapostólica y en la antigua iglesia católica. (b) Describir el origen de los distintos dogmas en el territorio del cristianismo griego (de la Trinidad, de Cristo, de las imágenes), en relación con el tipo predominante de piedad, advirtiendo de paso las líneas paralelas de opinión doctrinal que se desarrollan en la Iglesia oriental. (c) Describir la formulación del sistema doctrinal en territorio de la Iglesia occidental (Agustín: pecado, gracia, la iglesia).

2. *La preservación, transformación y desarrollo de la doctrina en la iglesia de la Edad Media*

(a) Comenzando con el agustinianismo desteñido de Gregorio el Magno, tendremos oportunidad de describir la conservación exterior del dogma hasta el siglo undécimo (con la derrota de varios mal entendimientos concurrentes), y luego (b) el excesivo refinamiento del dogma en el escolasticismo a la vez que los desarrollos legítimos (teología, la expiación, los sacramentos, la iglesia) y las perversiones del sistema doctrinario (la disolución del agustinianismo, el jerarquismo), que caen dentro de este período.

3. *El desarrollo del sistema doctrinal por medio de la Reforma y la antitética cristalización de la doctrina en el catolicismo romano*

Tendremos que tratar (a) Los ideales reformadores de Lutero y Zuinglio y la fijación de los mismos en fórmulas confesionales. (b) El desarrollo de estas ideas reformadoras, a la vez que el de las controversias doctrinales, etc., hasta la Fórmula de la Concordia y el Sínodo de Dordrecht. (c) La conservación de la doctrina en la Edad Media por la Iglesia de Roma (Trento, controversias jansenistas, etc., curialismo, episcopalismo, el Vaticano).

§ 3 Literatura de la historia de las doctrinas

S. Baur, Lehrb. der DG, ed. 2, p. 19 sig., y Epochen der Kirchl. Geschichtsschreibung. Harnack, DG., I. 23 sig. Hagenbach, DG., p. 20 sig.

Ni las obras polémicas de la Iglesia Antigua (Ireneo, Tertuliano, Epifanio, Filastrio, Teodoreto, etc.) ni el *Sic et Non* de Abelardo, el *Examen Conc. Trid.*, de Chemnitz o la *Confessio Catholica*, de Joh. Gerhardt (comp. *Von den Concilien und Kirchen*, de Lutero, una repetición de pruebas extraídas de la Historia de las Doctrinas—Weim. ed., vol. ii—, Melanchton, *De eccl. et de autoritate verbi divini*, C. R. xxiii; también el discurso sobre bulas y los períodos de la historia de la iglesia, C. R. xi, 786), ninguna de estas obras puede ser considerada como trabajo sobre la historia de las doctrinas. El primer ensayo genuino en la dirección de esta disciplina es el del jesuita Dionisio Petavio en *De theologicis dogmatibus*, 4 vols., París, 1644 sig. Puede mencionarse con anterioridad el *De locis theologicis*, 11, 12 de Cano. (Salamanca, 1563). Otros comienzos, desde puntos de vista distintos, son los de Godofredo Arnold, *Unpartheiische Kirchen- u. Ketzerhistorie;* J. W. Zierold, *Einleitung zür gründlichen Kirchenhistoria*, Leipzig u. Stargardt, 1700 y *Gründliche Kirchenhistoria von der wahren und falschen Theologie*, Frankf. a. M., 1703; Lorenzo v. Mosheim (*Dissert. ad hist. eccl. pertinent.*, 2 vols., 1731 sig.; *De rebus christ. ante Const.*, 1753); Carlos W. F. Walch (*Hist. der Ketzereien*, etc., 11 vols., 1762 sig.; *Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre*, 1756), como también Semler (*Einleitung zum Baumgartens Glaubenslehre und zu desselben Unters. theol. Streitigkeiten*, 1762 sig.); además Planck, *Gesch. des prot. Lehrbegriffes*, 6 partes, 1787 sig. Todos estos intentos sirvieron para mejorar la idea tradicional de la historia de la doctrina, pero faltaba en todos ellos una concepción histórica general y no produjeron más que bosquejos monográficos, además de reunir materiales. Según Semler, las causas de la continua modificación de opiniones son "de carácter puramente subjetivo y accidental, porque uno escoge pensar de esta o aquella manera, y otro de otra; porque las relaciones entre las cosas son así, y no de otra manera." Esta es la perspectiva en que se emprenden las primeras presentaciones de nuestra disciplina. Se reconocía ya bastante generalmente que el cristianismo eclesiástico había sido penetrado por ideas platónicas (del Logos, de la Trinidad, etc.). Contribuyó no poco a establecer esta opinión el libro de Souverain, *Le platonisme devoilé* (1700, trad. al alemán por Löfflei, 1782). Tanto historiadores como teólogos sistemáticos fueron influidos por esta idea (comp. el libro decimoséptimo de *Ideen zu einer Geschichte der Menschheit*, de Herder). Citamos las obras particulares sobre historia de las doctrinas: Lange, *Ausführliche Geschichte des Dogmen*, 1796. Münscher, *Handb. d.*

christl. DG. 4 vols. 1797 sig. (los primeros seis siglos), y *Lehrbuch d. DG.*, ed. 1, 1811; ed. 3, 1832 sig. (excelentes citas de las fuentes). Comparar también AUGUSTI (1805), BERTHOLDT (1822 sig.), BAUMGARTEN-CRUSIUS (1832), F. K. MEIER (1840; ed. 2; 1854), C. H. LENTZ (i, 1834), J. G. V. ENGELHARDT (1839) *et al.*

Las obras de A. NEANDER y F. CHR. BAUR señalaron una época en nuestra disciplina. Ambas incorporan los resultados de la gran actividad intelectual desplegada desde fines del siglo XVIII. La primera posee las marcas de la personalidad del autor, la segunda aplica la concepción hegeliana de desarrollo. La DG del primero fue editada por Jacobi (1857). Similar es la DG de HAGENBACH (1850, ed. 6, revisada por BEURATH). Las sugestiones de Hegel pronto fueron seguidas por MARHEINEKE (DG., editada por Matthies y Vatke, 1849), y luego por BAUR, que manipuló la cantidad abrumadora de materiales de manera independiente y exhaustiva, presentándolos según un desarrollo (modificado, sin embargo, por consideraciones de orden especulativo. Véase *Lehrb. d. DG.*, 1847; también las completas monografías *Lehre v. d. Versöhnung.* 1838 y *Lehre von d. Dreieinigk. u. Menschwerdung.* 3 partes, 1841 sig., y muy especialmente *Vorlesungen über d. chr. DG.*, ed. F. Baur, 3 partes, 1895 sig.) Los trabajos de Baur fueron, tanto positiva como negativamente, de la mayor importancia en el desarrollo de la historia de las doctrinas. TH. KLIEFOTH escribió su *Einleitung in d. DG.* (1839) en la perspectiva de un luteranismo renovado y G. THOMASIUS nos ha provisto de una cuidadosa presentación del material, elaborada con destreza metódica y fina percepción de los problemas religiosos: *Die chr. DG. als Entwicklungsgeschichte d. kirchl. Lehrbegriffs*, 2 vols., 1874, 1876 (Plitt editó vol. 2); vol. 1, ed. 2, publicada por BONWETSCH con muchas adiciones, 1886; vol. 2 revisado por Seeberg, ampliado en material y extendido en amplitud hasta abarcar la historia de la doctrina católica romana y reformada, 1889. Compárese con estas obras: SCHMID, *Lehrb. d. DG.*, 1860; ed. 4, revisada por HAUCK (una excelente colección de citas de las fuentes); también KAHNIS, *Die luth. Dogmatik*, (vol. ii, "Der Kirchenglaube", 1864). F. NITZSCH nos ha dado en su *Grundriss der chr. DG.*, vol. i, 1870, una exposición cuidadosa y amplia del material, ensayando a la vez una ordenación nueva del mismo. Mencionaremos finalmente a HARNACK, *Lehrb. d. DG.*, 3 vols., 1886 sig., ed. 3, 1894, con el que podemos comparar su *Grundriss d. DG.*, ed. 2, 1893, y LOOFS, *Leitfaden z. Studium d. DG.*, 1889; ed. 3, 1894. En su gran obra, caracterizada por la riqueza de materiales, (especialmente en los vols. i y ii), la amplia variedad en puntos de vista y la vivacidad de la narración, intenta Harnack una presentación de la historia de las doctrinas a la luz de la teoría que sostiene que el proceso del desarrollo de las doctrinas consiste en una helenización del evangelio. Sigue al hacerlo la línea

de RITSCHL en su obra de controversia contra Baur: *Entstehung d. alkath. Kirche*, ed. 2, 1857, y de M. v. ENGELHARDT en su *Christentum Justins des Märtyrers*, 1878. De esta manera la historia de las doctrinas vuelve sobre una idea de la época del Iluminismo. Parece haberse descubierto, a la vez, el criterio para la crítica del dogma—también en la línea de la teología del Iluminismo. Una influencia helenizante sobre el dogma era una necesidad histórica, pero provee a la vez el fundamento sobre el cual la iglesia del presente se ve obligada a abandonar el dogma antiguo.

Tenemos, finalmente, una larga lista de monografías que se proponen seguir el desarrollo de una concepción particular a través de todo el curso de la historia, arrojando luz al mismo tiempo sobre las ideas de períodos enteros. Además de los escritos de Baur que ya han sido mencionados, notaremos: F. A. DORNER, *Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi*, 3 partes, ed. 2, 1851 sig. A. RITSCHL, *Die Lehre v. d. Rechtfertig. u. Versöhnung*, vol. i, ed. 2, 1882. H. REUTER, *Agustin Studien*, 1887; *Gesch. d. Aufklärung im MA.*, 2 vols., 1875 sig. R. SEEBERG, *Die Theologie d. Duns Scotus*. KÖSTLIN, *Luthers Theol.*, 2 vols., ed. 2, 1901. TH. HARNACK, *Luth. Theol.*, 2 vols., 1862, 1866. G. PLITT, *Einleitung in d. Augustana*, 2 vols., 1867 sig. F. FRANK, *Die Theol. der Conc. Form.*, 4 partes 1858 sig. A. SCHWEITZER, Centraldogmen, 2 partes, 1854, 1856. También se ofrece excelente material en numerosos artículos de la PRE (Herzogs *Real-Encyklopädie für protest. Theologie und Kirche*) y el *Dictionary of Christian Biography*, 4 vols., 1877 sig.

Mencionaremos, entre las fuentes católicas romanas, las siguientes: KLEE, *Lehrb. d. DG.*, 2 vols., 1837 sig. SCHWANE, *DG.*, 3 vols., 1862 sig. BACH, *Die DG. des Kath. MA. v. christolog. Standp.*, 2 vols., 1873 sig. Además, las monografías de K. WERNER, *Thomas v. Aq.*, 3 vols., 1859, y *Die Scholastik des späteren MA.*, 4 vols., 1881 sig.

INTRODUCCION HISTORICA

§ 4. El paganismo grecorromano en su relación con el cristianismo

Comp Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgesch.*, ii, ed 2, 421 sig Cumont, *Die Mysterien des Mithras*, 1903. A Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 1903 Friedlander, *Darstellungen aus der Sittengesch Roms* iii., ed. 6, 509 sig Boussier *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 2 vols, 1874 Réville, *La religion à Rome sous les Sevères*, 1886. Zeller *Die Philos. der Griechen*, 3 partes, ed. 3, 1869 sig. Luthardt, *Die antike Ethik*, 1887. Bonhöffer, *Die Ethik Epiktets* 1894. Mommsen, *Röm. Gesch*, vol. V. Hatch, *Griechentum und Christentum*, traducido por Preuschen del inglés, 1892.

"Mas cuando vino el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su Hijo, hecho de mujer, hecho súbdito a la ley" (Gál. 4:4 sig.) Hacer inteligible esta declaración y asentar así un fundamento firme para la historia de las doctrinas, tal es el propósito de los párrafos siguientes, que sólo ofrecerán un bosquejo a grandes rasgos, dando por sentado la posesión, por parte del lector, de los conocimientos bíblicos e históricos necesarios.

Debemos, en primer lugar, echar un vistazo al paganismo grecoromano.

La religión de este período es extraordinariamente variada (véase, por ej., Luciano, Deorum concil.), y desde el tiempo de Augusto en adelante podemos hablar de una era de restauración religiosa. El cosmopolitismo abrió las puertas a dioses extranjeros, que a su vez fueron amalgamados, por medio de extraordinarias especulaciones, con las ideas y formas indígenas. Florecieron extraños ritos de culto, con sus "maravillosos cuentos y leyendas" (Strabo.; comp. Hechos 14:11 sig.). Las divinidades del Oriente (Osiris, Isis, Mithra), con sus cultos extraños y misteriosos, hallaron devotos; los antiguos misterios fueron revividos como medios de salvación (σωτηρία). Fue principalmente el culto de Mithra el que en tal época se difundió rápidamente, al punto de que, a partir del segundo siglo, pareció llenar los anhelos de grandes sectores y entró en serio conflicto con el cristianismo. La regeneración a una nueva vida, o el consejo de vivir en el cielo, llegó a ser para multitudes de personas una verdadera religión que les era impartida por medio de actos y símbolos. También se derivó del Oriente el culto a los emperadores como seres divinos, que ya Augusto había deseado. Pero también se practicaron las formas más antiguas del culto ("la antigüedad debe ser ado-

rada.' Macrob Saturn., iii 4) Entre la gran masa de la gente educada, el interés en los problemas superiores de la existencia alimentaba la filosofía popular del estoicismo con su tendencia ético-religiosa (véase especialmente Séneca y Epicteto). Dios es el Espíritu (πνεῦμα) que penetra el universo, el νοῦς, λόγος, o Fuerza que sostiene al mundo (πρόνοια)—de allí el determinismo de los estoicos. Esta divinidad que era comúnmente concebida, a la manera de Platón como Ser sin atributos, pero también como "Padre", no es, en último término, más que la Ley natural. La función del conocimiento del bien es hacer buenos a los hombres. Quien desee tornarse bueno debe primero aprender a reconocer lo malo. Tal cosa se logra por medio de la reflexión, o la razón, con la ayuda de Dios (a vivir de acuerdo con la naturaleza—ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). El hombre debe recogerse en su vida interior y morir al mundo, al estado, a los sentidos (καθῆκον y κατόρθωμα). El mundo es nuestro estado; somos "hermanos de la naturaleza". La actitud correcta se expresa en el refrán familiar Ἀνέχου καὶ ἀπέχου, sobrellevar y soportar (Gellius, Noctes att., xvii 19, 5, y sig., siguiendo principalmente a Epicteto). Aun el esclavo tiene un alma libre. El hombre es un ser sagrado para el hombre. Todos los hombres son miembros de la Gran República de este mundo. Todos los hombres tienen a Dios dentro de sí: "El Espíritu sagrado tiene su asiento dentro de nosotros." Combínese esa afirmación con la siguiente: "Una vida feliz consiste en esto solamente: que la razón sea perfecta en nosotros." Pero entre la razón (logos), o Dios dentro de nosotros, y la carne (caro) hay conflicto: "Ninguno de nosotros es sin culpa. Mas haga el hombre lo bueno." La idea de Séneca era: "Confía en ti mismo y hazte feliz." Libertarse de la carne es la más alta meta del hombre: el camino de la liberación está expedito, y más allá de él, la paz grande y eterna (Séneca).

En estos conceptos de los filósofos, así como en los profundos anhelos religiosos de la época, están entretejidos ciertos hilos que preparan la trama para el cristianismo (la unidad de Dios, el Logos de Dios que obra eficazmente en el mundo, el énfasis sobre el hombre interior, el gran anhelo de llegar a ser de Dios liberándose del yo y del mundo, la demolición de las antiguas ideas de estado y rango en beneficio de una comunión espiritual de todos los hombres). Pero, por más que estas ideas fueron libremente utilizadas por los primeros cristianos, la diferencia entre ellas y la esfera del pensamiento cristiano antiguo no es menos marcada (la ausencia en estas nociones de una Persona divina y de una relación personal con ella, y la consiguiente ausencia de culpa moral, deficiencia que resultó en un concepto físico y moralista de la moral). El ansia de otro mundo es el rasgo prominente de la "plenitud del tiempo", pero el medio de satisfacer efectiva y permanentemente tal ansia— es-

to es lo que el mundo no podía hallar en sí mismo ni producir por sí mismo. La vida moral de los más superiores de estos hombres rara vez correspondía, según lo testifica la historia, a los ideales que proclamaban. No son, por lo tanto, difíciles de comprender los métodos empleados en los escritos apologéticos de la iglesia antigua (drástica condenación de la idolatría, acomodación a las fórmulas filosóficas, manteniendo constantemente sin embargo, que los cristianos son "un género—o generación nuevo").

§ 5. El judaismo

Comp Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, 2 vols., 1890, 1886. Wellhausen, *Israelit. u. jüd. Gesch.*, 1894 Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theol., 1880 Hilgenfeld, *Die jüd Apokalyptik*, 1857. Sack, *Die altjüd. Rel. im Uebergang v. Bibeltum z. Talmudism.* 1889. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine a l'époque de Jés. Christ*, 1878 Siegfried, *Philo*, 1875 Zeller, Philos d. Griech., iii 2 Bousset *Die Religion des Judentums in neutest Zeitalter*, 1903.

1. Sólo nos interesan aquí las ideas del judaísmo posterior. La relación entre Dios y el hombre es de carácter legal. Dios ordena y el hombre obedece para merecer de ese modo la recompensa: לְפוּם עַצְרָא אַגְרָא (Pirke aboth 5:23) y הַשְׁבֵּן וְרַע שֶׁהַכֹּל לְפִי (ib. 4:22; comp. Tobías 4:6; 2:14; 12:9; 14:9; 13:2). Este tren de ideas explica la eficacia atribuida a las ordenanzas (הֲלָכָה, tradición de los ancianos, Marc. 7:3) deducida exegéticamente del (מִדְרָשׁ) texto de la Torah y constante e ilimitadamente multiplicada. Hay tantos mandamientos para que haya gran recompensa (Makkoth 3:16). Por esto esperamos en perpetua humildad (עוֹלָם חֻבָּא) De allí la observancia escrupulosa de leyes específicas (δικαιοσύνη προσταγμάτων, Sal. Sal., 14:1 y la insistencia sobre el valor de las buenas obras (ayunos, oraciones, limosnas, Tobías 2:18 sig., comp. Mat. 6:16; 6:2; 5:20; Sir. 3:28; Sal. Sal 3:9, 4. Esdras 7:7: thesaurus operum repositus apud altissimum; comp 8:36, y Tobías 4:9; Weber, p. 273 sig.). Estos conceptos también contribuyeron parcialmente a dar vitalidad a la esperanza mesiánica de la nación, que aguardaba con expectación la venida de quien habría de liberar a su pueblo de todas las vicisitudes de la era presente, trayendo recompensa a los piadosos y desgracia a los impíos. Este es el Cristo del Señor (χριστὸς κυρίου, Sal. Sal. 18:8, comp. 6; 17:36), el Hijo de David, el Hijo del Hombre (Par. de Enoch, e. g., 46:2; 63:11; 69:26; 62:7, 14; comp. Hijo de una Mujer, 62:2, 3, 5; Hijo de un Hombre, 71:14; 65:5; 69:29), el Hijo de Dios (Enoch 105:2; 4 Esdras 7:28 sig; 13:32; 37:52; 14:9). Según algunos el mismo Mesías vendría y traería consigo la condición de bienaventuranza eterna (Sibil. iii:766; Sal. Sal. 17:4; En., 62:14 sig. Juan 12:34). Según otros, el Mesías sólo prepara el camino para la consumación. Se le concebía como un rey poderoso, que regiría a Israel cuatrocientos años y luego moriría (4

Esdras 7:28, 29; comp. Apoc. Baruch 39:7; 40:3); sólo después de esto ocurriría la consumación del mundo. El es, por lo tanto, un hombre, hijo de hombre (ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων.—Trifón en Justin, Dialog., 49).[1] El Mesías parece no tener nada en común con los seres espirituales que son los medios de manifestación y acción de la presencia divina en el mundo, los ángeles que aparecen cada vez con más frecuencia, el "Gran Escriba" de Dios, o el מְטַטְרוֹן (probablemente μετάθρονος) y el מֵימְרָא (véase Weber, p. 178). Pero el anhelo del reino mesiánico fue particularmente despertado por la conciencia de pecado que oprime la raza humana entera y de la cual el hombre es incapaz de libertarse. ¿Cómo puede auxiliarnos la ley con sus recompensas, si nadie, desde Adam, ha cumplido la ley? Por medio de la falta de Adam el pecado y la culpa han caído sobre la raza humana (4 Esdras 3:26; 4:30; 7:118 sig., 8:35, 17. Apoc. Bar., 17:3; 23:4; 48:42; 54:15, 19. Comp. Weber, p. 216, 217). Nada tenemos sin el Todopoderoso y su ley (Apoc. Bar., 85:3). Así hay un progreso continuo, tanto en una estimación pesimista del yo y del universo como en lo vivido de la esperanza centrada en el reino del Mesías real. Podemos mencionar también el rico desarrollo alcanzado por la cosmología, por una metafísica peculiar (todas las cosas terrenas preexisten en el cielo) y por los conceptos escatológicos.

2 Es de la mayor importancia advertir la combinación que se opera entre el judaísmo y la filosofía griega, combinación en la cual vemos prefigurarse muchas de las concepciones que luego desarrollara la teología cristiana primitiva. Las fuentes principales son en este sentido la Sabiduría de Salomón y Filón; comp. también 4 Macabeos, los libros sibilinos judíos y el poema didáctico de Fócílides: (a) Dios es concebido (platónicamente) como Ser abstracto, sin atributos. (b) Por lo tanto hay un gran abismo entre Dios y la ὕλη (materia). (c) Este abismo es salvado por seres intermedios, ángeles demonios, δυνάμεις (poderes), λόγοι (palabras) comprendidos en la ἰδέα ἰδεῶν (forma de formas) o la σοφία (sabiduría) o el λόγος, ὁ λόγος πρωτόγονος, δεύτερος θεός (palabra, palabra primogénita, el segundo u otro dios), ni generado como nosotros ni ingénito el Sumo Sacerdote que media entre la criatura (dem Gewordenen, lo que viene a ser) y

[1] La representación del nacimiento del Mesías de una virgen es también extraña al judaísmo, vid. Seeberg, *Glaube un Glaube*, p. 28s, n. 2. El anuncio de la preexistencia del Mesías que hallamos ocasionalmente ha de ser comprendido a la luz de Enoch 46:3: "Antes de que se criaran el sol y las constelaciones su Nombre fue mencionado ante el Señor de los espíritus." La literatura rabínica posterior describe también en forma similar el Nombre del Mesías como preexistente (vid. Weber, l. c., pp. 333, 339 sig.), como también se declara que la Torah, por estar involucrada en la sabiduría divina, es preexistente e "hija de Dios". (vid. Weber, p. 14 sig.) Todo esto es simplemente parte de la metafísica judía posterior, según la cual todas las cosas judías tienen su origen en los cielos.

aquel que lo ha engendrado y representa al hombre como su abogado, el pan del cielo, la fuente del agua del conocimiento. El es el órgano (ὄργανον) por medio del cual fue creado el mundo. Pero el Logos no es concebido como una persona, ni se establece ninguna relación entre él y el Mesías (d) El dualismo de este sistema se advierte en su antropología, según la cual el cuerpo del hombre es considerado una prisión y la causa del mal: "Por la forma en que fue engendrado, el pecado le es natural (συμφυὲς)" Vit. Mos. iii., 157 Mangey. (e) La salvación es, por consiguiente, liberación de la sensualidad. Esta liberación se experimenta por el cumplimiento de la ley, cuyas formas exteriores retienen su validez (de migr. Abr., i:450, Mangey), pero también se la alcanza por medio del éxtasis ferviente. (f) Todo esto se deduce del Antiguo Testamento por medio de la interpretación alegórica, al modo de la Haggadah Filón presenta este método como autorizado, en el sentido más estricto, por la inspiración: "Porque los profetas son los intérpretes, ya que Dios utiliza sus órganos para la proclamación de todo lo que él desea anunciar (de monarch., ii:222 y especialmente Quis. div rer. her., i:511 Mangey; comp también Sanday, *Inspiration* (Bampton Lectures), ed. 2, 1894, p. 74.[3] Nägelsbach, Nachhomer. Theol., p. 173 sig Homer. Theol., ed 2. p 187 sig. Pauly Realencycl., ii. 1117).

Entre los esenios también ejercieron una influencia formativa conceptos helenísticos similares.

§ 6. La proclamación cristiana primitiva

Comp B. Weiss *Bibl. Theol.* ed 2, 1901 *Die Religion des N. T.*, 1903. *W.* Beyschlag, *Neutest. Theol.*, ed. 2, 1896. H. Holzmann, *Lehrbuch der neutest. Theol.*, ed. 2, 1897. Hofmann, *Bibl. Theol.*, ed. Volck 1886. A. Ritschl, *Rechtf. u. Vers.*, ii. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, ed. 2, 1902 Weizsäcker, *Das ap. Zeitalter*, ed 1892. Nösgen, *Gesch. d. neutest. Offenb.*, 1891-93. P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion* 1901. H. H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, ed. 2, 1901 H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre* 1898. A. Schlatter, *Der Glaube im N. T.*, ed. 2, 1895 R. Schmidt, *Die paulinische Christologie* 1870. A. Seeberg, *Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung* 1895.

1. La profecía del Antiguo Testamento culmina con la idea del "nuevo pacto" en Jeremías (31:31 sig.), y el pensamiento de que Dios reinará como soberano sobre su pueblo y sobre el mundo entero en justicia y gracia. Jesucristo y su obra constituyen la realización de estas ideas. El reclamó para sí mismo una autoridad absoluta. Sus palabras toman un lugar de dignidad paralelo al de las declaraciones de la ley (Mat. 5:7), y perdurarán cuando el cielo y la tierra hayan pasado (Mat. 24:25 sig., 35). El se anuncia a sí mismo como el Mesías prometido. Este es el sentido del término "Hijo del

[3] La teoría platónica de la inspiración, que influyó de muchas maneras en la teología cristiana, nos retrotrae al concepto platónico del vidente inspirado. Vid. Fedro, c. 22, p. 244 a. Tim., c. 32, p. 71 e.

Hombre", que a sí mismo se aplica (comp. Libro de Enoch), y esto es lo único involucrado originalmente en la designación "Hijo de Dios". Si el término "Hijo del Hombre" describe al Mesías en su origen, naturaleza y meta celestial (comp. Juan 3:12 sig.), él es el Hijo de Dios en el sentido que deriva el contenido y motivo de su vida interior de Dios y por lo tanto vive y obra en el poder de Dios (Mat. 11:27; 3:34 sig.). Dado que Cristo como Mesías vive, enseña y obra en Dios y por el poder de Dios, ejerce soberanía divina sobre los hombres (Luc. 22:29 sig., 17:21, 23; 1:33; Mat. 13; 12:2, 8) y por consiguiente establece la condición de bienaventuranza de los hombres como un Reino de Dios. En cuanto ejerce soberanía divina, le corresponden los atributos divinos de omnipotencia y omnisciencia, el poder de perdonar pecados—que según la enseñanza judía no correspondía al Mesías—la autoridad absoluta, el poder en los cielos y en la tierra hasta el fin de los tiempos. Aun cuando Juan emplea frecuentemente otros términos, sus ideas no van en esencia más allá de los sinópticos. El concepto de Cristo como la luz, la vida, la verdad y el camino simplemente dan una más plena expresión a la idea de que él ejerce el gobierno divino del mundo para la salvación de los hombres.

2. Así en Cristo halla cumplimiento la expectación. El gobierna con soberanía divina para la salvación de los hombres, impartiéndoles vida y justicia y reuniéndolos en el Reino de Dios. En ello se realiza un aspecto del nuevo pacto. Pero, según Jeremías, ese pacto abarca un doble propósito. La ley ha de ser escrita por el poder del Espíritu en los corazones de los hombres y sus pecados les serán perdonados. Este segundo propósito fue vinculado por Jesús singularmente a su muerte, cuya necesidad él subrayó enfáticamente (δεῖ). Jesús vino al mundo para servir. Este servicio o ministerio incluye la entrega de su alma a la muerte como un λύτρον, de manera que muchos sean librados de la muerte por ello (Mat. 20:28. Marc. 9:35). Dado que la muerte debe ahora ser considerada para nosotros principalmente como un castigo, Jesús denominó la entrega de su vida un medio de liberación del castigo de la muerte, cuyo valor alcanza a muchos; o un medio del perdón de los pecados (comp. Mat. 16:26). El Evangelio según Juan explica esto mismo utilizando la ilustración del pastor fiel hasta la muerte (*Juan 10:11, 15, 17 sig.; 12:24 sig.*, 15:13; 18:11). Su concepto es, pues, idéntico al del mismo Jesús, a saber, que la fidelidad de Jesús hasta la misma muerte y su obediencia al Padre constituyen el fundamento o rescate en base al cual Dios perdona los pecados de muchos (Mat. 26:28 sig.). La declaración de 1 Cor. 11:25 claramente considera que el nuevo pacto establecido por medio de la sangre de Cristo incluye el perdón de los pecados; pero el derramamiento de la sangre de Cristo incluye también el otro aspecto del pacto, esto es, el despertar a una nueva

vida y la implantación de la ley en el corazón. Cada uno de estos ciclos de pensamiento—gobierno divino y nuevo pacto—abarca así, en sí mismo, todo el ámbito de la obra de Cristo. El es el Rey que imparte nueva vida a los hombres, y lo hace al adquirir para ellos, por su muerte, el perdón de los pecados.

Un análisis de los diversos aspectos y características del estado de gracia que Jesús ha establecido *bajo su gobierno*, o en su reino, nos llevaría más allá de los límites del presente tratado. Las categorías *principales* son las siguientes: (a) Arrepentimiento (μετάνοια), con fe como la conciencia de la autoridad divina y el poder de Cristo (Mat. 8:11, 13; 9:2, 22; 15:28. Luc. 17:19; 7:48, 50); como una recepción (λαβεῖν) de Cristo y de sus dones (Juan 1:16; 13:20; 17:18). (b) El seguir a Cristo y lo que ello involucra (Mat. 16:16; Juan 6:68 sig.; 8:12) (c) El verdadero cumplimiento de la ley, o la verdadera justicia, a saber, el *amor* (Mat. 22:23 sig., 23:23). (d) Una vida de oración. Según Mat. 16:18; 13:9 sig., Jesús anticipaba el desarrollo histórico del Reino de Dios en la forma de una congregación (ἐκκλησία). En esta congregación él estaría pesente (Mat. 28: 20; 1 Cor. 11:24 sig., 16:22; Mat. 26:26 sig.). En varias parábolas Jesús combina el tenor general de estas profecías. Debemos esperar el retorno del que pronto vendrá y llamará a cuentas, *para que sea* determinado el destino eterno de los hombres (Mat. 24:43 sig., 25:1 *sig., 14 sig., 31 sig.*).

3. Pero, según las narraciones de los Evangelios, la revelación de Cristo NO se completó con estas declaraciones hechas antes de su muerte. Aquello que se nos informa respecto de las palabras del CRISTO RESUCITADO se halla *plenamente confirmado* en los otros escritos neotestamentarios. Doquier nos encontramos con las mismas *ideas* y *afirmaciones*, cuya absoluta armonía resulta totalmente inexplicable a menos que deriven de las mismas palabras de Cristo, pues no es posible explicarlas a base de cualquiera de las demás fuentes accesibles a los escritores, i. e. el Antiguo Testamento y el judaísmo. El Cristo resucitado convence a los discípulos, *primeramente*, de que él vive realmente y así despierta a la vez en ellos la convicción *acerca de su victoria* y poder sobre sus enemigos. Luego los instruye y exhorta respecto de su persona y de la misión de ellos. Desafortunadamente sólo nos quedan muy breves resumidas informaciones de estas instrucciones (Mat. 28:18 sig.; Luc. 24:44 sig.; Hech. 1:6 sig.). Se revela a los discípulos su tarea misionera mundial, combinando en ella la predicación y el bautismo. A la vez se les imparte, en la fórmula trinitaria, *un conocimiento* de la posición de Cristo y del Espíritu prometido, en la vida de la divinidad. El *término* "Hijo de Dios" recibe en consecuencia un nuevo carácter; ya no significa solamente, a la manera del Antiguo Testamento, la persona amada y dirigida por Dios, sino el Hijo, que está en los cie-

los con el Padre, eterno y omnisciente como éste. Así resolvieron los primeros discípulos el enigma de la persona de Cristo. Su autoridad, pretensiones y promesas, declaradas durante la vida terrenal de Jesús, cobran ahora su plena autoridad y fuerza para los discípulos. El Evangelio según Juan, particularmente, emprende la tarea de presentar la vida humana de Cristo a la luz del conocimiento religioso recibido posteriormente. La postrera revelación de Cristo sirve para hacer comprensibles sus revelaciones anteriores. Tal hecho se refleja en el cuarto Evangelio cuando Juan distingue entre un estado de gloria divina (δόξα), perteneciente al pasado, i. e. al Cristo preexistente y su existencia presente (Juan 12:16, 23; 17:5), pero de tal manera que aquella gloria se manifiesta en la vida terrenal de Cristo (1:14; 2:11; 11:4; 17:10, 6-9), y particularmente en sus sufrimientos, que son la consumación de su vida terrenal (13:31 sig.; 17:1). La gloria de Cristo es el poder ilimitado de la actividad divina. Esta gloria pertenece al Hijo preexistente de Dios como su naturaleza particular (8:58; 10:35 sig.) Este es el conocimiento de Cristo que los discípulos recibieron por su comunión con el Jesús resucitado, conocimiento por medio del cual fueron capacitados para interpretar la vida y acción terrenal de Jesús. La inmensa significación histórica del Evangelio según Juan reside en que nos hace posible comprender cómo los discípulos de Jesús fueron capacitados para asociar los eventos históricos que habían presenciado con la experiencia religiosa del Señor omnipotente y eterno, y por qué se vieron compelidos a hacer esa identificación entre ambas: "El Verbo se hizo carne".

El Espíritu, considerado hasta ahora, siguiendo el concepto del Antiguo Testamento, como una revelación de la presencia del poder divino (Mat. 1:18; Luc. 1:35), como la fuente creadora de conocimiento y poder divino (Luc. 1:15, 41, 67; 24:49; Hech 1:8; Mat. 10:19 sig.; 13:11; Juan 3:6; 20:22), o de obras milagrosas (Mat. 12:28, 32) es descrito en las postreras declaraciones de Cristo como un principio personal, como el ἄλλος παράκλητος, quien, procediendo del Padre (Juan 15:26), enviado por Cristo (16:7), hace efectiva la revelación de Cristo a sus discípulos y viene a ser así el medio de la venida de Cristo a ellos (14:18 sig.; 16:12 sig.)

Estos eran los rasgos principales de la revelación de Jesucristo. El ejercía soberanía divina, o actualizaba el nuevo pacto. Al hacerlo así, revelaba su naturaleza divina, basándola específicamente en el concepto de la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu. Jesucristo abría a los discípulos una gran tarea, a la vez que les aseguraba su presencia y cooperación para la realización de la misma por medio de la venida del Espíritu.

4. De acuerdo con la profecía expresada por Cristo, el Espíritu produjo un gran despertar. A aquellos que creían en Jesús les eran

dadas palabras y hechos maravillosos. Una esfera de lo milagroso rodea a la iglesia (véase Hechos). Pero el Espíritu no ejerce su poder como un principio revolucionario. Por el contrario, se manifiesta como el Espíritu de Cristo, que establece la autoridad de Cristo como Señor de la iglesia. Además, junto a este elemento de estímulo hay otros elementos estabilizadores que resguardan la obra del Espíritu de la tergiversación de una unilateralidad o exaltación subjetiva. Eran éstos el Antiguo Testamento; la autoridad de las palabras de Jesús y de los apóstoles como testigos históricos de Cristo (Hechos 1:22; 3:15; 4:33; 5:32; 8:12; comp. también Mat. 16:19); las ordenanzas del bautismo y la Cena del Señor establecidos por Jesús, y finalmente una suma de tradiciones (παραδόσεις) que incluyen las mencionadas ordenanzas. Estas tradiciones incluían una fórmula de creencia, de la cual 1 Cor. 15:3 ha preservado un fragmento fácilmente identificable. Esta fórmula doctrinal se hallaba en una relación peculiar con la administración del bautismo. Tenía un carácter confesional: había por consiguiente una base formulada de instrucción para quienes querían recibir el sacramento del bautismo. Dado que en el Nuevo Testamento nos encontramos frecuentemente con una ordenación y formulación triádica de ideas (1 Cor. 12:4; 6:11; 2 Cor. 13:13; Rom. 15:16, 30; Ef. 2:19-22; 5:19; 4:4-6; 1:13, 14; 2 Tes. 2:13-15; Jud. 20 sig.; 1 Ped. 1:2; 2:5; 4:13 sig.; Heb. 10:29-31; Juan 14:15-17, 26; 16:13-16; Apoc. 1:4 sig. Comp. con este último pasaje 1 Cor. 14:12, 32; 12:10; Apoc. 22:6), y dado que el mandamiento de bautizar, en la versión según Mateo, contiene esta fórmula trinitaria, resulta muy probable que la fórmula doctrinaria estuviese concebida en forma triádica; i. e., que formase la base de la cual habría de derivarse posteriormente el Credo de los Apóstoles. A favor de esta suposición hemos de computar, en primer lugar, la forma posterior de la confesión y, además, los hechos de tratarse de una confesión bautismal y que Mateo expresamente relaciona el bautismo y la Trinidad, como también lo hace la Didaché (7:1, 3; com. 1 Cor. 6:11). Además, Hech. 19:2 se torna más fácilmente comprensible a partir de la suposición de una fórmula bautismal triádica de instrucción [3]

[3] En su importante obra *Der Chatechismus der Urchristenheit*, 1903, ALFREDO SEEBERG, rechaza la idea de una forma triádica de esta confesión, y la de su derivación de Mat. 28. Sus argumentos son esencialmente los siguientes: que el Nuevo Testamento habla de un bautismo en el nombre de Cristo, pero nunca en el nombre del Padre o del Espíritu, cosa que sería completamente incomprensible si la formulación trinitaria de Mat. 28 hubiese sido ya conocida a los autores. Además, dado que la recepción del Espíritu acontecía sólo luego del bautismo y con la imposición de manos, no habría sido posible una confesión del Espíritu previa al bautismo. (*Z.* 235 sig.) Respondiendo a estos argumentos puede decirse que no se ha de suponer que Mat. 28:19 sea una "fórmula" en el sentido estricto de la palabra, sino solamente un sumario de las últimas enseñanzas de Cristo, paralelo al que hallamos en Luc. 24:46-49, excepto en que Mateo, a diferencia de Lucas, ha colocado su sumario en una relación

Se añadía a esta fórmula una "tradición" concerniente a la Cena del Señor (1 Cor. 11:23), relacionada con la costumbre de admitir a los bautizados inmediatamente a la celebración de la Cena. Pero, además de este material doctrinal, la tradición ha preservado otro de carácter ético bajo la forma de enumeraciones de vicios y virtudes. Bosquejos de esta especie corren a través de todo el Nuevo Testamento y sirven de fundamento a la formulación de los "Dos caminos" de la Didaché. Compárense las "tradiciones" de 1 Cor. 11:2. A estos dos grandes elementos centrales pueden haberse añadido posteriormente instrucciones respecto de la ordenación y los oficios congregacionales, como lo sugieren varios giros empleados en las Epístolas pastorales (e. g., Tit. 1:7 sig.; 2:1 sig.; 1 Tim. 3:1, 8, 10, 13, 15, 16; 2 Tim. 2:2). Hebreos 6:1, 2 ofrece un resumen de estos elementos fijos de la instrucción dada por la iglesia, que son ahora considerados como un "fundamento"; y la Didaché, en perfecta armonía con este pasaje, nos ofrece una revisión del material, bajo una forma posterior[4]

Así el Espíritu de Cristo y ciertas formas definidas de proclamación o de instrucción doctrinal y moral estuvieron desde el principio lado a lado en la iglesia cristiana. Ambas cooperaron, aunque no faltaron desde una data muy temprana los choques entre ambos principios. Todas las formas de herejía y elementos de desor-

definida con el bautismo, reconociendo que éste traslada de hecho al hombre a la esfera de la influencia personal del Padre, el Hijo y el Espíritu. Se les enseña a los apóstoles todo lo que está involucrado en su comisión ante el mundo entero y en la revelación de Dios que con esa comisión les es dada. En esta conexión se les da a los apóstoles, según Lucas, la idea de la Trinidad, la cual Mateo ha ubicado en una relación muy particular con el bautismo. La fórmula triádica puede, por lo tanto, remontarse a la tradición primitiva atestiguada tanto por Lucas como por Mateo, pero la particular formulación de esa tradición que Mateo preserva difícilmente podría haber sido conocida generalmente en los tiempos de Pablo. El bautismo era comúnmente administrado sólo en el nombre de Cristo. Debe haber sido, pues, a través de Mateo, que la fórmula triádica alcanzó reconocimiento general. Tal cosa no excluye, empero, en manera alguna que la instrucción y confesión del período en cuestión reconociese al Padre, al Hijo y al Espíritu (no olvidemos la tradición preservada por Lucas). Si la persona bautizada esperaba inmediatamente la recepción del Espíritu, es de suponer que la instrucción que había recibido y la fe que confesaba también tendrían referencia al Espíritu. Estoy convencido de que esta fórmula triádica tiene sus raíces en las palabras de Jesús que tanto Mateo como Lucas, cada uno a su manera, han resumido, y que la base original de la instrucción bautismal y la confesión consiguiente, estaban ordenadas triádicamente.

[4] En un sentido, también nuestros Evangelios podrían ser incluidos en esta categoría. Si el Evangelio según Marcos se originó en Pedro, como lo afirma la tradición antigua, y si Lucas se impuso la tarea de dar a Teófilo una relación ordenada de las cosas que a él le habían sido enseñadas, no podremos evitar la conclusión de que los Evangelios sinópticos tienen su base común en colecciones de material que gradualmente se habían ido formando en la predicación misionera de los apóstoles. Por supuesto, esta suposición no resuelve el problema de los Evangelios, pero sí nos presenta a una nueva luz la agrupación peculiar y similar en principio del material utilizado por los escritores sinópticos.

den que surgieron en las congregaciones parecen haberse respaldado en el "Espíritu". Hallamos muy temprano advertencias contra "los falsos profetas". En oposición a ellos se fue fijando cada vez con más precisión el cuerpo de ideas y fórmulas comunes de la iglesia. Aun en un genio de la magnitud de Pablo, los elementos del cristianismo común superan a los elementos particulares de su concepto de la verdad.

5. Esto nos trae al evangelio de Pablo, o a los elementos de una teología paulina. Los dones y talentos naturales, la cultura de la que había disfrutado y el Cristo que le había sido concedido ver, todo ello hizo de este hombre el mayor de los apóstoles. La teología paulina puede ser presentada en las siguientes categorías: (1) Ley y evangelio, fe y obras, expiación y justificación. (2) Espíritu y carne, la nueva vida (3) La congregación de los creyentes o la iglesia. Estas categorías tienen como base común las ideas del Apóstol acerca de Dios y Cristo. El concepto extraordinariamente vívido de Dios que caracteriza a Pablo se concentra en la idea de que Dios es la voluntad espiritual omnipotente. A esta voluntad han de remontarse todos los eventos—sea la elección y el envío de los apóstoles, las transformaciones en la vida religiosa y moral o los hechos corrientes de la vida diaria. Es Dios quien obra en nosotros el querer y el hacer (Fil. 2:13) Como todas las cosas ocurren "según el consejo de su voluntad" (Ef. 1:11), la revelación es el "descubrimiento del misterio de su voluntad" (Ef. 1:9) y la fe el "conocimiento de su voluntad" (Col. 1:9), que sirven al cumplimiento de su "propósito conforme a la elección" (Rom. 9:11; 8:2, 8 sig.; 9:23; Ef. 3:9 sig.). Este propósito incluye una elección hecha antes de todos los tiempos (Ef. 1:4; 2 Tes. 2:13 sig.), la cual, en lo que concierne a los individuos personalmente, se actualiza en el llamado de ellos, concebido siempre como un llamado efectivo (Rom. 8:30; 9:12, 23; 2 Tes. 2:14). La voluntad divina absoluta es, por lo tanto, una voluntad eterna y racional. Se la caracteriza, además, como una voluntad de amor (Rom. 5:5, 8) o de gracia (Rom. 3:24; 5:15; 2 Cor. 1:3; 6:1; Col 4:18). A la vez Dios es presentado como el Justo, en el doble sentido adjudicado a este atributo en el Antiguo Testamento, a saber, el que, porque es siempre consistente consigo mismo, es fiel hacia el justo, pero castiga al malo (Rom. 3:26; 2:5; 2 Tes. 1:5, 6).

A esta voluntad espiritual omnipotente, que gobierna el mundo en amor y justicia, han de remontarse, pues, todas las cosas que ocurren. Este punto de vista recurre constantemente en los escritos de Pablo y por lo tanto es necesario subrayarlo con toda energía en cualquier presentación de su teología. La cristología paulina nos conduce también en esta dirección. Cristo es el Señor a quien pertenece la plenitud de la naturaleza divina—el "Señor de gloria" (1

Cor. 2:8 sig ; 2 Cor. 4:4). En esta designación de Cristo como Señor halla también expresión la misma idea que se presenta en las palabras de Jesús que hablan de la soberanía (βασιλεία) que Cristo ejerce (comp especialmente Rom. 4:9; 10:12 sig.; 2 Cor. 4:5; 1 Cor. 15:24; Heb 2:11) Pero Pablo concibe ahora a Cristo como el Señor ascendido, quien desde el cielo, con omnipotencia y omnipresencia divinas penetra el mundo y rige en su iglesia. Cristo, quien es "Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos" (Rom. 9:5, comp. Tito 1:3; 2:13; 3:4), está en nosotros (2 Cor. 13:3, 5), así como nosotros, por otra parte, estamos en él (Rom. 8:1; 1 Cor. 4:16; 6:17; Gál. 3:27). El que llena todas las cosas, en quien todas las cosas existen, es la cabeza de la iglesia (Ef. 1:22 sig.; 2:14 sig ; Col. 1:9, 18; 3:11). Todas estas variaciones de pensamiento descansan sobre el concepto: "El Señor es ese Espíritu" (2 Cor. 3:17; comp. 1 Cor. 15:45; 6:17). El Cristo de Pablo es la energía espiritual que *forma el mundo y modela la historia*. Su relación a la iglesia es como la de la cabeza que gobierna al cuerpo que es gobernado. Como poder que todo lo penetra, está en nosotros, como nosotros estamos, a nuestra vez, en él. No hemos de ver en todas estas ideas meras comparaciones sutilmente desarrolladas, sino afirmaciones referentes a realidades para ser comprendidas en el sentido más literal. Pero este Señor-Espíritu es uno con el Hijo de David, nacido de mujer (Gál. 4:4), quien vino "en semejanza de carne" (Rom. 1:3 sig). Por la resurrección ha sido transferido al estado celestial de poderío (Ef. 1:20 sig), que al presente ejerce y muy pronto, en su Parusía, se manifestará a todos. Este concepto se nos torna comprensible cuando recordamos que Pablo habla de una preexistencia de Cristo "en forma de Dios" (Fil. 2:6 sig.; 2 Cor. 8:9), como "el primogénito de toda la creación", por medio de quien todas las cosas fueron creadas (Col. 1:15 sig.; 1 Cor. 8:6; 10:4; 2 Cor. 4:4). Cristo retornó, por lo tanto, por la resurrección a aquella "forma de Dios" que originalmente le pertenecía, luego de haberla abandonado para llevar por un período, en obediencia al Padre, la "forma de siervo". Visto desde un punto de vista teórico, quedan aquí aún muchas cuestiones por resolver. Es evidente que Pablo sostiene firmemente la divinidad de Cristo, en el sentido más estricto del término. Las fórmulas triádicas reciben su interpretación correcta a base de los principios arriba mencionados. La oración dirigida a Cristo (Rom. 10:12, 14; Fil. 2:10; 1 Cor. 1:2; 16:22; 2 Cor. 12:8) es la consecuencia práctica. Si la historia de las doctrinas ha de comprender el desarrollo posterior de la cristología, *deberá mantener constantemente* a la vista estos principios básicos como su punto de partida. Es uno de los hechos más ciertos de la historia, que el pensamiento y sentimiento de la edad apostólica se basaba, no sobre el hombre Jesús, sino sobre el Señor de los cielos, que penetra y go-

bierna el universo, omnipotente y omnisciente. Es sencillamente absurdo el intento de explicar este hecho en forma psicológica basándose en la inmensa impresión hecha por el hombre Jesús; porque ni la más fecunda imaginación podría confundir al hombre más poderoso de los hombres con Dios. Tampoco puede servirnos la resurrección de Jesús en y por sí misma como explicación: porque aun un hombre resucitado sigue siendo hombre. Sólo puede concebirse una explicación histórica partiendo de la suposición de que los discípulos recibieron del Resucitado impresiones y evidencias de su poder y presencia que los compelieron a creer: él en nosotros y nosotros en él—tal como también Pablo lo siente en su experiencia. Sólo desde este punto de vista se torna inteligible la fe de la edad apostólica. Toda otra explicación es insuficiente para explicar históricamente este fenómeno y pasa por alto los más sencillos hechos del caso tal como las fuentes a nuestra disposición nos lo ofrecen, no sólo según Pablo y Juan, sino también en los capítulos finales de Mateo y Lucas. Pero, pese a todo esto, la pregunta acerca de cómo pudieron relacionarse en Cristo la divinidad y la humanidad, queda sin respuesta. La "plenitud de la divinidad", el "espíritu de santidad" (Heb. 2:9; Rom. 1:4), que constituyen su naturaleza divina son algo distinto de la existencia "según la carne", pero no se nos da definición alguna de la relación entre una y otra.

Así como el Cristo ascendido, también el Espíritu de Cristo, o de Dios, opera activamente en los corazones de los creyentes, ora despertando en ellos los poderes milagrosos de los *charismata* (1 Cor. 12:11; 14:12; Col. 1:29), ora como "demostraciones y poder del Espíritu" (1 Cor. 2:4; 1 Tes. 1:5 sig.; 2:13; Ef. 6:17). Es en esta última manifestación donde Pablo particularmente reconoce la energía específica del Espíritu. Ni los milagros exteriores ni la exaltación religiosa le parecían a él los dominios peculiares del Espíritu, sino la Palabra, que deviene efectiva como un "poder de Dios" (Rom. 1:16). Así como Cristo, también el Espíritu es para Pablo energía divina. Así Cristo es el Espíritu (2 Cor. 3:17). La diferencia es que Cristo tiene como esfera de acción la iglesia en su totalidad, mientras que el Espíritu es la energía divina que capta y transforma a los individuos.

6. El primer gran grupo de ideas en la teología paulina puede ser colocado bajo el título: Espíritu (πνεῦμα) y carne (σάρξ). El hombre es carne—en primer lugar, por su substancia natural y visible, pero también porque ésta, por su deseo (ἐπιθυμία) determina el carácter del espíritu del hombre, y así la carne viene a ser el instrumento del pecado. Vivir "según la carne" (κατὰ σάρκα) denota la condición inmoral del pecador; mientras que vivir "en la carne" (ἐν σαρκί) corresponde a la naturaleza humana (2 Cor. 10:3). Así surge un "caminar en los deseos de la carne" (Ef. 2:3), con una mente

(*φρόνημα*) carnal (Rom. 8:7) y un "sentir lo terreno" (Fil. 3:19; 2:4, 21), las "concupiscencias del mundo" (Tit. 3:3; 2:12), los "deseos de la carne" (Ef. 2:3) y las "obras de la carne" (Gál. 5:19 sig.). No es que Pablo crea que la constitución natural del hombre produzca en él pecado; el pecado, por el contrario, entró en el mundo por medio de un acto particular (Rom. 5:12; 1 Cor. 15: 22). Lo que quiere decir es que el poder del pecado en la historia (*ἁμαρτία*) da rienda suelta a las pasiones del hombre y así la carne se torna el factor determinante de su vida. El pecado, contemplado desde ese punto de vista, es para Pablo una degradación de la naturaleza humana, una perversión. Cristo como Espíritu nos libera de esa condición contraria a la naturaleza e indigna de ella. El poder (*ἐνέργεια*) de Cristo obra potentemente (*ἐν δυνάμει*) en nosotros (Col. 1:29). En él, llegamos a ser "nueva criatura" (2 Cor. 5:17; Gál. 6:15). El vive en nosotros (Fil. 1:21; Rom. 8:10; 2 Cor. 4:10 sig.; Gál. 2:20). La sabiduría, justicia y santificación proceden de él (1 Cor. 1:30; 6:11). Quien se reviste de Cristo deja de obedecer la voluntad (*πρόνοια*) de la carne. Mas así como en Cristo se inicia en nosotros una nueva vida, así también él nos hará vivir por medio de la resurrección. Sólo cuando hayamos recibido la vida eterna, se completará la redención que es en Cristo (Rom. 13:11; 8:23 sig.) En las descripciones de la actividad creadora del Espíritu divino en el alma del hombre, Pablo no hace sino darnos una delineación más precisa y concreta de este pensamiento anteriormente mencionado (el Espíritu revela, enseña, testifica, confirma, inspira, compele, vivifica, renueva, fortalece, santifica, infunde amor, nos colma, nos liberta, etc.). "Porque todos los que son guaidos por el Espíritu de Dios, los tales son hijos de Dios" (Rom. 8:14). Los cristianos viven y andan "en el Espíritu" y "según el Espíritu". En él sirven al Señor y llevan una vida nueva (Gál. 5:16, 22; Rom. 7:6; Fil. 3:3; Ef. 6:18). Son espirituales (*πνευματικοί*) mientras que los demás hombres sólo son naturales (*ψυχικοί*) (Gál. 6:1; 1 Cor 2:14, 18). Les espera a la resurrección, en lugar del cuerpo meramente natural, un cuerpo espiritual (*σῶμα πνευματικόν*) (1 Cor. 15:44).

El órgano para la recepción de las influencias espirituales de Cristo o del Espíritu, es la fe (Ef. 3:17 sig.) También la fe es, según Pablo, un dar y un recibir. Se caracteriza, además, como una actividad puramente espiritual; un conocimiento de la voluntad de Dios (Col. 1:9, 6; Ef. 1:17; Fil. 3:8; 1 Tim. 2:4; 2 Tim. 2:25), como una obediencia de la fe, o a la fe (*ὑπακοὴ πίστεως*,) (Rom. 1:5; 16:26), como "la obediencia (*ὑπαχοή*) que profesais al evangelio de Cristo" (2 Cor. 9:13; Rom. 6:17; 10:3 sig.; 10:16 sig.; 2 Tes. 1:8; 2 Cor. 10:4 sig.): como una convicción personal (Rom. 14:23); como amor de la verdad (2 Tes. 2:10); también como una plena persuasión, osadía, confianza (*πληροφορία, παρρησία, πεποίθησις*) Rom. 4:20, 21;

Ef. 3:12). Pero así como la fe aprehende en múltiples maneras los dones espirituales e influencias divinas, así también, dado que Dios es voluntad eficiente, la fe ha de ser definida esencialmente como sujeción en obediencia a Dios, o como confianza. Aun la fe debe, según Pablo, ser recibida como un efecto del Espíritu; porque es un don de Dios (Fil. 1:29; 2 Cor. 4:13) y viene por el evangelio (Rom. 10:17; 1 Cor. 15:14; Gál 3:2, 5), en cuya proclamación el Espíritu ejerce su poder eficiente.

De esta manera el Espíritu despierta en el hombre una nueva vida por medio de la fe: la fe obrando por el amor (Gál. 5:6). En cuanto el Espíritu hace efectiva en el hombre la voluntad de Dios, el hombre queda libre de la autoridad de la ley (2 Cor. 3:17; Rom. 8:2). La moralidad cristiana culmina en libertad (Gál 1:1-13). La letra mata, mas el Espíritu vivifica. Aun en el creyente persiste el pecado; por consiguiente la santificación continúa realizándose durante esta vida (1 Tes. 4:3; Rom. 6:19, 22), así como la conversión (μετάνοια — 2 Cor. 7:9 sig.; 12:21; 2 Tim. 2:25); la gracia aumenta (2 Cor. 9:8; Ef. 3:16) y la vida moral es un constante combate (Fil. 3:13 sig.). Por medio del Cristo - Espíritu comienza en el hombre un proceso que halla su consumación en la gloria eterna (Rom. 8:18, 30; 2 Cor. 3:8).

7 Pasamos ahora a la segunda combinación de ideas que hallamos en los escritos paulinos. El pecado (ἁμαρτία) se manifiesta en el hombre como ser carnal, como ya hemos visto. Pero también se expresa como desobediencia (παρακοή), y al hacerlo incurre en el carácter de culpa personal. Tanto judíos como gentiles incurren en esta culpa (Rom. 1:3). La ley no puede liberar de la culpa; sólo despierta el sentido de pecado. Mata, como Pablo lo comprobó en su experiencia (1 Cor. 15:56; Rom. 7:7 sig.; 3:19; 2:13, 25; 5:13). Sin embargo, la ley proviene de Dios, pero ha sido impuesta al hombre sólo con fines pedagógicos y por un lapso definido (Gál. 3:19, 21, 24; Rom. 5:20). En la era presente rige el evangelio (εὐαγγέλιον), que es idéntico a los evangelios (εὐαγγελία) antiguos que precedieron a la ley (Gál 3:17 sig.; Rom. 1:2; Ef. 3:6; Hech. 13:22; Tit. 1:2 sig).

Pero dado que la raza humana entera se halla bajo culpa y por consiguiente bajo pena de muerte y la ley sólo sirve para darnos conciencia de nuestra culpa, necesitamos el perdón de los pecados de parte de Dios. La liberación de la culpa del pecado se realiza por medio del acto forense de la justificación (δικαιοῦν; cf. λογίζεσθαι εἰς δικαιόσυνην) de Dios (Rom. 2:13, 26; 3:4; 4:4 sig.; Gál. 3:6). También el judaísmo poseía el concepto forense de justicia (זְכוּת y הַעֲלוֹת): pero en tanto que, según las ideas judías, la ley era un poder viviente que estimula al hombre a hacer el bien, el cual a su vez Dios acepta como base de la justificación, según Pablo, la ley es incapaz

de hacer bueno al hombre y sólo la fe justifica, y ello en cuanto acepta a Cristo. Dios declara justo al impío (ἀσεβής) (Rom. 4:5), que no posee justicia propia alguna (Rom 10:3; Fil. 3:9). La justificación por la fe y no por las obras no significa, por lo tanto, que Dios reconozca la fe como un principio ético, sino que sólo por la fe puede el hombre aprehender la justicia lograda por Cristo (Gál. 2:20; 3:13; Rom. 5:9; 4:25; 3:22 sig.). En este sentido hemos de comprender "la justicia que es de Dios por (ἐπί) la fe" (Fil. 3:9). Es la justicia, o la fidelidad de Dios (Rom 1:17; comp 3:3, 4, 26; 5:21; 4:16; 10:3), que graciosamente no atribuye la culpa, pronunciando justo al hombre (Rom. 4:5 sig.; 2 Cor. 5:19; Col. 1:14; Ef. 1:7) La fórmula: la fe le es atribuida por justicia (Rom. 4:3 sig ; comp. Gén 15:6) que en sí misma podría conducir a un mal entendimiento—ha sido concebida en oposición a la idea farisaica de que las obras son contadas por justicia — tiene como objeto simplemente indicar que la justicia impartida por Dios sólo vale para el hombre bajo la condición de la fe, porque sólo la fe puede hacerla posesión íntima del hombre. "De la fe" (ἐκ πίστεως) significa, por lo tanto, lo mismo que "según la gracia" (κατά χάριν) (Rom. 4:16). El pensamiento de Pablo es, pues, claro: la justicia de Dios (θεοῦ) imparte al hombre la justicia que es de (ἐκ) Dios; pero el hombre la posee a ésta como justicia de la fe (ἐκ πίστεως). Pero si la misma fe es un don de Dios, tenemos una doble conexión con la línea de pensamiento desarrollada anteriormente (item 6): Dios obra en nosotros la fe por medio del Espíritu y le da a la fe la justicia como una posesión consciente. Comp. además Ef. 2:8 sig.; Tit. 3:5-7; Fil. 3:9 sig.

El hombre justificado tiene paz para con Dios (Rom. 5:1 sig.); filiación y derecho de herencia (Rom. 8:23, 15 sig.; Gál. 4:5, 6; 3:26 sig., 29; Ef. 1:15); libertad de la ley (Gál 2:4; 4:26 sig., 5:1), etc.

Hemos sido declarados, por amor de Cristo, justos. ¿Mas lo hemos sido por amor de la obra de redención? Por una parte, Pablo define el objeto de Cristo, quien, en obediencia a Dios, se entregó a sí mismo a la muerte por nuestros pecados, pero fue levantado por Dios de entre los muertos, para ser liberación para el mundo (Gál. 1:4), santificación y purificación (Ef. 5:25; Tit. 2:14), una vida dedicada a Cristo (1 Tes. 5:10); por otra parte, Pablo presenta la muerte de Cristo como el medio por el cual recibimos el perdón y somos colocados en una nueva relación con Dios. Ambos conceptos se hallan lado a lado en 2 Cor. 5:14 sig.: en Cristo somos una "nueva criatura" y por medio de él tenemos la reconciliación (καταλλαγή), porque Dios ha tratado en Cristo al pecado personificado. Así, por una parte, la muerte y resurrección de Jesucristo sirven para el establecimiento de su soberanía redentora (Rom. 14:9) y para despertar el celo por las buenas obras (Tit. 2:14), dado que la vida de Cristo en la carne manifiesta la divina condenación del pecado y él,

por su muerte, cortó para siempre su relación con el pecado (Rom. 8:3; 6:10), y en la muerte probó más plenamente su obediencia (Fil. 2:8). Cristo, por lo tanto, murió y volvió a vivir, condenando y aboliendo al pecado por su obediencia. Habiendo hecho esto, obra sobre los creyentes, haciéndoles posible una nueva vida opuesta al pecado. Así considerados, aun los *sufrimientos de Cristo sirven para* la regeneración moral y religiosa de la raza, de la que hemos hablado en *item* 6

Esto presupone que Cristo nos coloca en *una nueva relación con* Dios, o alcanza para nosotros el perdón de los pecados. Pero esto ha ocurrido porque Dios ha hecho a Cristo, en su sangre, una *propiciación* (ἱλαστήριος), a fin de que quienes crean en él puedan por amor de él ser declarados justos (Rom. 3:24 sig.). Su muerte, que Dios reconoce y vindica por la resurrección, nos trae perdón y justificación (Rom. 4:25), y Cristo nos representa constantemente como nuestro abogado ante el Padre (Rom. 8:26 sig., 34 sig.). Por virtud de la muerte de Cristo somos de esta manera transportados al estado de reconciliación (2 Cor. 5:18 sig.), con el perdón de pecados y la justificación. Somos así traídos de nuevo junto a Dios (Ef. 2:13, 18; 3:12). Pero a la vez que esto ha acontecido, hemos sido libertados de la ley y su maldición, bajo la cual Cristo cayó, según la declaración de Deut. 21:23, ya que cargó la suerte del transgresor (Gál. 3:13 sig., 17; comp. además Col. 2:14 sig.). Lo que Pablo quiere aquí afirmar es que, dado que Cristo probó hasta el fin su obediencia, en la condición en que el pecado había colocado a la raza humana entera, a la vez, por designación divina, cubrió los pecados de los hombres de la vista de Dios, o los expió, de manera que Dios entra ahora en una nueva relación con la raza, considerando a los hombres como justos por amor de Cristo y ya no deja que los requisitos de la ley determinen su actitud hacia la humanidad. El único justo que mantuvo su justicia hasta el extremo constituye la base sobre la que Dios, por causa de él — porque él por medio de su Espíritu gobierna en la humanidad — permite que la raza entera entre en una nueva relación con él. Estos conceptos no están edificados sobre la línea de la idea de sacrificio, sino según la idea del efecto reconciliador y el significado vicario de los sufrimientos del Justo.

Pero ni siquiera en este punto las enseñanzas de Pablo se ordenan en forma de un "sistema". Están dominadas por propósitos concretos, y la historia de las doctrinas es testigo de cuántas interpretaciones pueden dársele. Pese a ello, no carecen de cierta unidad. Al ser Cristo como Reconciliador, quien apareció y aparece constantemente, por su obediencia hasta la muerte, como abogado del hombre, él es quien ha traído a la raza humana a una nueva relación con Dios. La ley ha sido abrogada, el pecado ha sido perdonado, el

hombre ha sido declarado justo. Mas como consecuencia de esta nueva relación que se ha establecido, se ha posibilitado la soberanía espiritual de Dios en la raza humana. Aquí se unen, por lo tanto, las dos líneas de pensamiento que hemos venido trazando. Pero a la vez se evidencia claramente que, también para Pablo el nuevo pacto se actualiza por medio de Cristo. La reconciliación (καταλλαγή) es el nuevo pacto.

8. El idealismo de la fe de Pablo veía en las pocas congregaciones cristianas de su tiempo el comienzo de una nueva época en la historia, y su sentido práctico vio en ellas los medios para actualizar esa nueva época. En esto, Pablo adoptó el concepto de la iglesia (ἐκκλησία) mantenido por Jesús. Esto, desde el punto de vista de la historia de las doctrinas, tiene un inmenso significado. El cristianismo no presenta el espectáculo de un número de individuos accidentalmente asociados, sino que es el Cristo presente en el mundo. La antigua idea de Menenio Agrippa, de un cuerpo de humanidad orgánicamente asociado, había sido revivido en esos días bajo distintas formas. Pablo le da un nuevo aspecto. Cristo es la cabeza de este cuerpo, de la cual éste deriva su origen, su sentido, su vida, su crecimiento y su meta (Col. 1:18 sig., 24; Ef. 2:20 sig.; 5:23 sig.; 1:22 sig.). Cristo obra en esta comunidad por medio del Espíritu. En ella están presentes todos los dones del Espíritu. Pero el poder del Espíritu se ejerce activamente, por sobre todo en la predicación del evangelio. Entre otras funciones de la Iglesia han de mencionarse el bautismo y la Cena del Señor. Pablo testifica en 2 Tim. 2:20 que hay entre los santos (ἅγιοι) de la iglesia, no sólo personas que llevan una vida cristiana verdadera, combatiendo la carne y crucificándola, sino también miembros indignos.

No podemos presentar aquí la escatología paulina sino para llamar la atención a la sugestión, en la esfera de la filosofía de la historia, que las profecías respecto de Israel aún deben hallar su cumplimiento en la entrada de los gentiles a la iglesia en la era presente y en la salvación de "todo Israel" al fin del mundo (Rom. 11:25, 26).

9. Habiendo notado ya los conceptos doctrinales peculiares subrayados por Pablo, lancemos una rápida mirada a los puntos de vista comunes prevalecientes en la edad apostólica. Estos constituyeron el fundamento sobre el cual la edad postapostólica continuó su labor de construcción. El Antiguo Testamento, inspirado por Dios (2 Tim. 3:16; 2 Ped. 1:20 sig.), es la Sagrada Escritura del cristianismo. Sirve para edificación (Rom. 15:4; 2 Tim. 3:16); de sus afirmaciones se deducen doctrinas (véase esp. Hebreos); sus profecías sirven de fuente a las evidencias apostólicas (véase especialmente el Evangelio según Mateo). Se añaden al Antiguo Testamento los dichos históricos de Jesús (1 Tes. 4:5; 1 Cor. 7:12, 25; 9:14; Hechos 20:35), pero también el Espíritu (πνεῦμα) y los espíritus (πνεύματα).

Pero los espíritus deben ser probados (Mat. 7:16 sig.; 1 Tes. 5:19-22; 1 Cor. 14:34 sig.; 1 Juan 4:1). El apostolado histórico y las tradiciones (παραδόσεις) colocan un límite a la operación de los espíritus (*vid. supra*).

El vívido concepto de Dios que encontramos en Pablo se manifiesta igualmente en otra literatura de ese período. La voluntad de amor de Dios desea nuestra salvación (2 Ped. 3:9) y engendra en nosotros una nueva vida (Sant. 1:18). El Dios que obra todas las cosas es también santo y justo (Apoc. 15:3 sig.; 16:5, 7; 19:1 sig.; 2 Ped. 1:1, 3; 1 Ped. 2:23). Cristo es el legislador y el juez (Sant. 4:12). Siempre se le concibe existiendo al presente en el estado de exaltación o gloria. Apoc. 1:12-17 (comp. 11:15; 17:14; 19:16; 22:1) presenta el concepto popular. Habiendo pasado por la muerte, Cristo ha entrado a la gloria (1 Ped. 1:21). El es el Señor de gloria (Sant. 2:1), nuestro único amo y Señor (δεσπότης και κύριος, Judas 4.), entronizado a la diestra de Dios (Heb. 8:1; 10:12; 12:2), a quien se sujetan los ángeles (2 Ped. 3:18; 1:14, 16). El interés se concentra principalmente en el poder (δύναμις) y la venida (παρουσία) de Cristo (2 Ped. 1:16). Esta última está próxima, pero ocurrirá inesperadamente (2 Ped. 3:4, 10; Apoc. 3:11). Habrá, pues, una revelación (ἀποκάλυψις) de su gloria (1 Ped. 4:13; 1:7). La gloria presente de Cristo corresponde a su estado preexistente (1 Ped. 1:20, 11; 3:19 sig.).

La tradición apostólica (1 Cor. 15:3) y la creencia general (1 Ped. 3:18) afirmaban que Cristo murió por nuestros pecados. La muerte de Cristo era universalmente considerada como el medio por el cual somos transportados a un nuevo estado moral de vida, y ello porque Cristo murió, el justo por los injustos, a fin de que, habiendo él muerto y resucitado, pueda llevar a los hombres pecadores a Dios y colocarnos en una relación nueva con él. La Epístola a los Hebreos sigue una línea singular de desarrollo. Su cristología reconoce a Cristo como preexistente (Heb. 1:2 sig., 4 sig.) y ubica esta naturaleza en el "poder de una vida infinita" (7:16, δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου), en su "eterno espíritu" (9: 14, πνεῦμα αἰώνιον). Como tal, asumió carne y sangre (2:14; 7:14), en su vida humana experimentó emociones humanas y murió en obediencia (4:15; 5:7, 8). Está ahora a la diestra de Dios (1:3; 8:1; 10:12; 12:2). Como en los escritos de Pablo, se hace también una distinción en Hebreos entre la existencia humana de Cristo y un elemento divino, espiritual, eterno. El autor presenta la exaltación de Cristo a la luz de su carácter sumo sacerdotal. El carácter apologético de la obra, que requería esta forma de presentación, conduce al autor, primeramente, a concebir la muerte de Cristo como un sacrificio. Este sacrificio se hace de una vez para siempre y es válido para siempre (5:1 sig., 7 sig.; 9:12-14; 7:27), así como Cristo se halla para siempre como nuestro

abogado delante de Dios (7:25; 9:24). La muerte de Cristo, i e su sangre, inaugura el "nuevo pacto" y purifica el santuario celestial (9:15 sig., 18 sig.). A esto se añade, como resultado de su muerte, la purificación del pecado (*καθαρισμὸς ἁμαρτιῶν* 1:3; 9:14, 26), y el cubrir expiatorio (*ἱλάσκεσθαι*) del pecado y despojamiento del poder del diablo (2:14 sig.). Si descontamos el énfasis que se da a las formas de las ceremonias sacrificatorias, veremos que los conceptos del autor no nos conducen más allá de la doble presentación que ya hemos hallado en Pablo, a saber, que Dios, por la muerte de Cristo, establece una nueva relación objetiva entre sí mismo y la raza humana y que la muerte de Cristo ayuda a establecer una relación subjetiva nueva del hombre hacia Dios.

Los cristianos participan de Cristo (*μέτοχοι*) y del Espíritu Santo (Heb. 3:14; 16:4). Con esa participación, le son impartidas todas las bendiciones de la salvación (Heb. 4:2). Es un llamado celestial (Heb. 3:1; 1 Ped. 3:21; 5:10; 2 Ped. 1:3) que penetra hasta los confines de la tierra (Heb. 4:12), engendrando una nueva vida (Sant. 1:18; 1 Ped. 1:3) y preservándonos en ella (1 Ped. 1:23 sig., 2:2; Sant. 1:21). Esta nueva vida es concebida, primeramente, como fe (Sant. 1:3, 6, 8; 2:1, 5; 1 Ped. 1:7 sig., 9, 21; 5:9; Heb 12:7). Este término es comprendido exactamente como en Jesús y Pablo. La fe es llamada sabiduría (*σοφια*, Sant. 3:13; comp. 2:18), conocimiento (*ἐπιγνώσις*, 2 Ped. 1:2, 3; 2:20; 3:18) y se ejercita en "plena certidumbre" (*πληροφορία*) (Heb. 10:22). Pero, sobre todas las cosas, posee el rasgo de la obediencia (1 Ped. 1:22; Heb. 11:8; 5:9). Es digno de notarse, sin embargo, que la fe adquiere cada vez más el carácter de esperanza y dirige su mirada hacia la bienaventuranza futura (1 Ped. 1:21; Heb. 12:1 sig.; 10:36; 6:11, 12). De esta manera se revive la actitud espiritual del Antiguo Testamento. La bien conocida definición de Heb. 11:1 (comp. Rom. 8:24) exhibe esta tendencia y por consiguiente no expresa el concepto neotestamentario con entera fidelidad. La modificación que comenzamos a advertir en este punto aparece simultáneamente con la constantemente creciente tendencia a concebir la salvación (*σωτηρία*) en términos esencialmente futuros. Aun llega a llamársela "una salvación aparejada para ser manifestada en el postrimero tiempo" (1 Ped. 1:4, 5; comp. Heb. 3:1; 9:15; 1 Ped. 5:10; 1:9, 13; 2 Ped. 1:4).

La doctrina paulina de la justificación no se halla en ninguno de los demás escritos neotestamentarios. Heb. 11:7 ofrece una leve reminiscencia de ella. La concepción generalmente prevaleciente puede expresarse en la declaración de Juan: "El que hace justicia es justo" (1 Juan 3:7; Apoc. 22:11). Dios produce en nosotros buenas obras (Heb. 13:21). Nosotros debemos llegar a ser hacedores de la Palabra, o de la ley (Sant. 1:22; 4:4). Un "hacedor (*ποιητής*) de la obra, este tal será bienaventurado en su hecho" (*ποιήσει*) (Sant. 1:25). La justicia es la integridad moral que vale ante Dios y que

él reconoce (Sant 1:20; 1 Ped. 2:24; 3:14; 2 Ped 3:13). Sin embargo estas afirmaciones no deben ser comprendidas de tal manera que adjudiquen algún mérito al hombre. Por el contrario, todo lo bueno es don de Dios; la ley, por otra parte, es "la ley de libertad" (νόμος ἐλευθερίας Sant 2:12; comp 1 Ped 2:16). Desde este punto de vista, la teoría de la justificación que Santiago presenta no ha de ser considerada particularmente digna de mención. Santiago trata de fundamentar la declaración de justificación sobre el carácter moral que acompaña a la fe y no sobre ésta exclusivamente. De Gén. 16:5 se infiere directamente que "el hombre es justificado por las obras (ἐξ ἔργων) y no solamente por la fe (ἐκ πίστεως μόνον) (Sant. 2:17, 20 sig.). Por más que este punto difiere claramente del paulino, no debemos ver en él un retorno al judaismo. Pero éste debe ser el punto de partida para quienquiera que desee comprender la historia de la doctrina paulina de la justificación en el curso de los siglos posteriores.

Las advertencias a guardar la vida libre de pecado, a practicar el amor, etc., son extraordinariamente frecuentes y atestiguan la riqueza espiritual del período. La concepción de la iglesia como una "casa espiritual" y una "generación escogida" (1 Ped. 2:5, 9) abarcan la certidumbre de hallarse en posesión de todos los dones gratuitos de Dios y bajo obligación de cumplir los deberes del amor hacia los miembros de la fraternidad. Los santificados (ἡγούμενοι) toman cada vez más el lugar de los espirituales (πνευματικοί) como dirigentes de la iglesia (Heb. 13:7, 17, 24, 19). Los oficiales comienzan a ejercer el ministerio de la palabra (1 Tim. 3:1 sig.; 5:17; 2 Tim. 2:2; Tit. 1:7, 5). Pero estas características del período no indican una creciente mundanalidad. La escatología, por el contrario, es un poderoso factor en la vida religiosa. Dos características se encuentran y combinan apoyándose mutuamente en el cristianismo de la edad apostólica: por una parte, el poderoso impulso de establecer la soberanía de Cristo sirviéndole y expandiéndose, por su poder, hasta los confines del mundo, y por otra parte, la convicción de que sólo Cristo puede realizar tal cosa, y que pronto lo hará así. Estas dos tendencias no entraron originalmente en conflicto, sino que se ayudaron mutuamente. Podemos traer a la memoria la vívida esperanza de Pablo y sus grandes trabajos al servicio de esa esperanza. En Apocalipsis se nos da, en grandes cuadros, con imágenes veladas y muchas referencias a los grandes imperios mundiales, una imagen de los conflictos y la gran victoria del tiempo final, tan variada en la forma de representación que cada época de la historia ha podido emplearla como un espejo de su propia situación. La ciudad de Dios, ya preparada en los cielos, descenderá a la tierra. Sólo nos resta orar: "Ven, Señor Jesús" (Apoc. 22:17, 20). Pronto Cristo será el solo Señor (Apoc. 11:15, 17; 12:9, 10; 14: 3 sig; 19:2, 6, 16). Este es el pensamiento rector único. Pero precisamente por serlo, los consejos y

exhortaciones morales a combatir y al servicio consagrado, reciben el apoyo de poderosos motivos. Las cartas a las iglesias, registradas en Apocalipsis, ofrecen de ello una clara ilustración.

10. Hacia el final de la edad apostólica presenciamos el activo ministerio de Juan, de la mayor importancia para la historia de las doctrinas. Colocado entre dos épocas, Juan imprimió profundamente en su generación el mensaje de los días de la revelación. Podemos definir el significado de su obra en tres observaciones: (1) El Cristo, de cuya revelación histórica él ha sido testigo, es el Señor del mundo. Las esperanzas apocalípticas de su juventud, de las cuales muy pocas se han realizado en su forma exterior, aún permanecen. El ve en grandes visiones la victoria final de Cristo. Las tradiciones apocalípticas de su nación le proveen la forma de esas visiones. (2) Comienza a operarse una separación entre el Jesús histórico y el principio-Logos celestial (Cerinto). Respondiendo a esta tendencia, el Evangelio prueba que el Señor celestial no era otro que el hombre Jesús. Juan expresa esta afirmación tan abrupta y paradójicamente como le es posible: "El Verbo se hizo carne". De aquí resultó la peculiaridad de su Evangelio. El conocimiento religioso que había adquirido en el curso de una larga vida en comunión con el Cristo glorificado le permite interpretar la vida de Jesús, que describe de una manera totalmente humana, con muchos rasgos humanos precisos. Proyecta hacia atrás el conocimiento adquirido en años posteriores; busca las palabras que puedan expresarlo y comprende las palabras de Jesús en un sentido superior. Una profunda contemplación caracteriza su presentación de la vida de Jesús. Así salvó para la iglesia la historia de Cristo, dado que hizo posible entenderla religiosamente, tal como el mismo Señor, durante su vida, se había dado a conocer a sus discípulos. (3) La visión y la contemplación se unían, en este hombre admirable, con un temperamento práctico y sencillo, adverso a toda insensata jactancia o pose artificial. A las palabras clichés de la época, tales como "espíritu" y "justicia", opone Juan este simple conocimiento de la verdad. El cristianismo se resume en el viejo mandamiento (1 Juan 2:7) o la enseñanza (διδαχή) de Cristo (2 Juan 9 sig.). Este es el catecismo cristiano primitivo, al que anteriormente se ha hecho referencia (*item* 4). Su contenido es la fe en Dios y el amor mutuo (1 Juan 3:23; 4:15).

Juan no quiere decir, sin embargo, que la fe y el amor sean simplemente el cumplimiento exterior de los mandamientos. Por el contrario, aquellos le son dados al hombre por el Espíritu en el nuevo nacimiento, o regeneración. El Espíritu no produce, como antes se creía, estados discontinuos de excitación. Juan va más allá aún que Pablo, para quien el "poder" de la palabra era, en última instancia, el Espíritu. Para Juan el Espíritu realiza en el hombre una condición permanente de comunión (κοινωνία) con Dios (1 Tes. 4:13). Esta co-

munión con Dios se manifiesta en fe y amor. Pero el que cree, lo hace en armonía con el mandamiento (ἐντολή), y el que ama, ama lo que el mandamiento ordena. La fe y el amor son despertados por el Espíritu en el corazón del hombre, no por los mandamientos. Pero la fe y el amor, si son genuinos y verdaderos, no podrán contener otra cosa que el mandamiento dado por Dios. Es evidente que Juan mismo está muy alejado de la concepción católica antigua del cristianismo como "una nueva ley", pero que ayudó a preparar el camino a tal concepto.

Pero la verdadera fe es la que confiesa que Jesús es realmente el Cristo. El "Logos", o el unigénito de Dios (Juan 1:14), el "verdadero Dios y la vida eterna" (1 Juan 5:20) llegó a ser el hombre Jesús. A menos que todos los indicios estén equivocados, Juan tomó su concepto del Logos de Cerinto, pero lo interpretó a su manera. El "Logos" es el Dios revelado, Dios, porque se manifiesta no sólo por muchas palabras declaradas "muchas veces y en muchas maneras", como las de los profetas, sino en la completa revelación (Véase Apoc. 19:13 y siguientes, Heb. 1:2, Ignat. ad Magnes 8:2; 9:2; Rom. 8:2). Este Dios llegó a ser el hombre Jesús. El que niega esto: es decir los dos principios: el divino y el humano, separados el uno del otro (Cerinto), es el Anticristo (1 Juan 2:22; 4:3, 15; 5:1, 5; 2 Jn. 7; véase Ireneo i. 26:1; iii. II:1).

El verdadero amor es el amor práctico, fraternal, que marcha acorde con los mandamientos de Dios (2 Jn. 6; 1 Tes. 2:3 sig.). El que hace justicia es justo. Esta justicia activa permite reconocer si alguien es verdaderamente nacido de Dios (1 Juan 2:29; 4:7; 5:1, 4). Los regenerados, como tales, no pecan (1 Juan 3:9, 6; 1:6; 2:6). Sin embargo, Juan da por sentado que hay pecado en sus lectores, y supone una confesión de pecados realizada regularmente (1 Juan 2:1 sig.; 1:7 sig.). Esta aparente contradicción puede resolverse, si mi juicio es correcto, distinguiendo entre un "pecado de muerte" y un "pecado no de muerte" (1 Juan 5:16, 17), i. e. entre el estado pecaminoso de impiedad que impide para siempre la comunión con Dios y los actos pecaminosos aislados que dejan lugar a una restauración por el arrepentimiento (1 Juan 5:16; 1:7 sig.). También este concepto (comp. Heb. 6:4, 8; 10:26 sig.; 12:17) nos recuerda ideas del período católico antiguo.

11. Juan sujetó las concepciones cristianas tradicionales a una notable redacción. Junto a él, sólo la concepción paulina puede presentarse en claro bosquejo. Entre ambos, se hallan las concepciones de Santiago, Pedro, Judas y Hebreos. Estos tipos de doctrina difieren unos de otros en muchos detalles, pero los elementos comunes a todos superan, sin duda alguna, las diferencias. No fueron, además, las características peculiares (e. g. la doctrina paulina de la justificación, o las teorías de la Epístola a los Hebreos), sino las comu-

nes a todos las que verdaderamente influyeron en el futuro. Los Padres Apostólicos presuponen, por lo tanto, una proclamación general que abarcaba la base común de la doctrina del Nuevo Testamento.

Estas ideas comunes pueden ser resumidas como sigue: el reconocimiento del Antiguo Testamento; las palabras de Cristo, junto con la tradición y enseñanza apostólica, consideradas con autoridad compulsiva; la fe en el Dios viviente quien, en omnipotencia y gracia dirige tanto la vida de los individuos como el curso de la historia; fe en Cristo como el Señor celestial y omnipotente que se hizo hombre y, por la resurrección, penetró nuevamente en la gloria; la convicción de que Dios y Cristo renuevan y despiertan al hombre religiosa y moralmente por medio del Espíritu, otorgándole además los *charismata* necesarios para la edificación de la iglesia. La obra de Cristo abarca la expiación eficaz por el pecado y la transformación del hombre por el poder del Espíritu. Perdón y filiación o adopción, la presencia del Espíritu y la bienaventuranza eterna constituyen las bendiciones de la salvación, que son apropiadas en fe y amor. El amor, que es una disposición activa del alma, se ejerce en la vida congregacional, en la que Cristo y el Espíritu operan por medio de la palabra, el bautismo y la Cena del Señor y por medio de los *charismata* y los milagros obrados por los poseedores de estos últimos. La meta final de la iglesia es la gloria del reino divino, que será inaugurado por la venida de Cristo, que se halla próxima.

Si comparamos este resumen con las enseñanzas de Cristo mismo, advertiremos claramente que aquél presupone la resurrección de Cristo y la manifestación del Señor resucitado en su gloria y, más aún, que la revelación dada por Cristo durante su vida terrenal moldea toda la estructura. Cristo ejerce soberanía divina en cuanto trae al hombre el perdón de los pecados y una nueva vida y actualiza el nuevo pacto doquiera estas bendiciones sean recibidas. Por medio de esta soberanía de Cristo la humanidad es organizada como iglesia, o Reino de Dios, y así conducida a su meta propia. Cristo realiza la salvación de los hombres, perdonándoles el mal e impartiéndoles el bien y conduce a la raza a su meta divinamente señalada. El hombre se somete en fe a esta soberanía bienhechora y en amor expresa esta nueva actitud, como ciudadano del Reino de Dios. Estas ideas abarcan toda la revelación del Nuevo Testamento. La soberanía redentora de Dios y la fe, el reino de Dios y el amor — esta es la más breve expresión posible de la esencia del cristianismo en el sentido del Nuevo Testamento.[5]

[5] Comp. Seeberg, *Die Grundwahrheiten der christl. Religion*, ed. 3, 1903; conferencias iii-vi.

TOMO I

DESARROLLO DE LA DOCTRINA EN LA IGLESIA ANTIGUA

PARTE I

CONCEPCION DEL CRISTIANISMO EN LA EDAD POSTAPOSTOLICA Y LA IGLESIA CATOLICA ANTIGUA

Capítulo I

LA CONCEPCION DEL CRISTIANISMO EN LA EDAD POSTAPOSTOLICA

§ 7. Los padres apostolicos

Fuentes: 1. De Clemente de Roma poseemos un manuscrito de la congregación romana, dirigido a la iglesia en Corinto. Fue escrito probablemente a comienzos del año 97 d. de J. C. Wrede, *Untersuchungen zum 1. Klemensbrief*, 1891.

2. En Roma apareció también el Pastor de Hermas, un llamado al arrepentimiento dividido en 5 visiones, 12 mandamientos y 10 comparaciones. Su composición puede ubicarse muy probablemente en los años 97-100 d. de J. C., aunque algunos, basándose en el testimonio del llamado Canon Muratorio, lo datan en los años 140-145 d. de J. C. Comp. Zahn, *Der Hirte des H.*, 1868. Huckstädt, *Der Lehrbegriff des Hirten*, 1889.

3. Los documentos siguientes nos conducen al Asia Menor. Primeramente las 7 genuinas Epístolas de Ignacio de Antioquía (A los Efesios, a los Magnesios, a los Tralianos, a los Romanos, a los Filadelfios, a los Esmirniotas y a Policarpo), escritas cerca de 110 d. de J. C. Comp. Zahn, *Ign. v. Ant.*, 1874; Von der Goltz, *Ign. v. Ant. als Christ u. Theologe*, in *Texte u. Unters.*, xii, 3 (1894).

4. En la misma época apareció la Epístola de Policarpo de Esmirna.

5. Papias, obispo de Hierápolis, escribió hacia 125 d. de J. C., 5 libros: λογίων κυριακῶν ἐξήγησις. Desafortunadamente, sólo nos han sido preservados de ellos unos pocos fragmentos en los escritos de Ireneo, Eusebio, etc. Vid. en la pequeña edición de Leipzig de los Padres Apostólicos, p. 69 sig., Comp. además C. de Boor en *Texte u. Unters.*, v, 2, p. 170 y también 176 sig.

6. Una Epístola atribuida a Bernabé nos traslada a Alejandría. El pasaje 16:1 de la misma no nos ayuda a fijar la fecha de su aparición. Según el cap. 4:3 sig., puede haber sido compuesta bajo Nerva (96-98 d. de J. C.). Correctamente se la ubica en el período de Adriano. Hemos de mantener la unidad de su composición.

7. También se originó probablemente en Alejandría el pequeño manual litúrgico llamado Διδαχὴ τῶν ιβ ἀποστόλων. Desde el punto de vista literario está estrechamente relacionado con la Epístola de Bernabé, como claramente se echa de ver en la sección sobre "Los dos Caminos". Puede comprobarse, empero, que ninguno de los dos autores hizo uso de la obra del otro, sino que hubo un documento anterior que sirvió de base a ambos. La Didaché apareció con toda probabilidad en el primer decenio del segundo siglo. Referimos al lector a las ediciones del documento por Harnack en *Texte u. Unters.*, vol. ii., y Funk, *Patres apostolici*, ii, ed. 2, 1901, y la pequeña edición: "Die Apostellehre u. die jüd. beiden Wege"

(Leipzig, 1886), en la cual (p. 38 sig.) se consigna la literatura más importante sobre el tema.

8. La llamada SEGUNDA EPISTOLA DE CLEMENTE es en realidad, la más antigua homilía de la iglesia que haya llegado a nuestras manos. Fue probablemente pronunciada en Corinto (7:1), difícilmente después del año 140 d. de J. C. Cf. ZAHN en *Zeitschr. f. Prot. u. Kirche*, 1876, no. 4. HARNACK *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 1877, p. 329 sig.

La mejor edición de los documentos arriba mencionados, excluida la Didaché, es: *Patrum apostolicorum opera rec.* de GEBHARDT, HARNACK, ZAHN, 3 vols., Leipzig, 1876-1877; una edición más pequeña, Leipzig, 1877 y FUNK *Patres Apostolici*, 2 vols., ed. 2, Tubinga, 1901. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* (Clemens, 1890; Ignacio, 1885).

Como presentación del contenido doctrinal, véase RITSCHL, *Die Entstehung der altkath. Kirche*, 1857, p. 274 sig. LÜBKERT, *Die Theol. d. ap. Väter*, 1854; V. ENGELHARDT *Das Christenthum Justins*, 1878, p. 375 sig. LECHLER, *Das apostol. u. nachap. Zeitalter*, ed. 3, 1885, p. 586 sig. HARNACK, DG., i. ed. 3, p. 140 sig. THOMASIUS, DG., i. ed. 2, p. 31 sig., con adiciones por Bonwetsch; comp. p. 141 sig. BEHM, *Das christl. Gesetztum der ap. Vät.* en *Zeitschr. f. k. Wiss.*, 1886, p. 295 sig., 405 sig., 453 sig.

En beneficio de una mayor claridad y dada la importancia del material a considerarse, hemos creído conveniente examinar cada uno de los documentos mencionados anteriormente en forma particular, antes de intentar la presentación de un resumen de su contenido doctrinal.

1. *Clemente de Roma*

(a) El pensamiento rector es el de un Dios, el Señor (δεσπότης; comp. 49:6 y 47 fin. con 48 init.) del mundo, el Creador y en este sentido, el Padre (e. g., 35:3; 19:2). La concepción de este último término es diferente en 29:1; 23:1; 56:16; el Padre misericordioso y gracioso protege con su santa disciplina a los hombres y los prepara para recibir su misericordia. Es nuestro deber amar a quien así nos elije y acercarnos a él con un corazón santo. Dios es *θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (58:2; 46:6).

(b) Cristo ha sido enviado por Dios para libertarnos (42:1; 59:2). En cuanto Dios eligió a Cristo nos ha elegido a nosotros por medio de él para ser su pueblo (64; 59:3). En cuanto a su naturaleza él es el Hijo de Dios, exaltado por sobre los ángeles (36, siguiendo Heb. 1:3 sig.); el Señor Jesucristo; el cetro de la majestad de Dios. Y sin embargo él vino al mundo como el Humilde (16:2). Ya en el Antiguo Testamento él habló por el Espíritu Santo (22:1). En armonía con estas afirmaciones, se distingue su descendencia de Abraham, con el término *τό κατὰ σάρχα*, de otra generación o descendencia (32:2). Los sufrimientos de Cristo son descriptos como sufrimientos de Dios (2:1), a menos que en este pasaje debamos leer *παθήματα αὐτοῦ* en lugar de *παθήματα θεοῦ* (Kunk).

(c) Cristo es el único mediador de nuestra salvación. Por medio de él hemos venido a ser posesión de Dios (vid. b). El es para nosotros un auxilio en la debilidad y un sumo sacerdote en la ofrenda

de dones (oraciones; comp. 61:3). Por su mediación somos hechos capaces de ver a Dios y gustar del conocimiento inmortal; por medio de él entra el cristiano en posesión de la fe, el temor (piadoso), la paz, la paciencia, la templanza y la sabiduría (σωφροσύνη). Cristo dio por amor su sangre por nosotros — su carne por la nuestra, su alma por nuestra alma (49:6; 21:6). "Por la sangre del Señor tendrán redención (λύτρωσις) todos los que creen y esperan en Dios" (12:7). Esta sangre, derramada por nuestra salvación, es tan preciosa al Padre de Cristo, que ha obtenido la gracia del arrepentimiento para el mundo entero. La humildad y paciencia que Cristo mantuvo en la obra de su vida son para nosotros, que por medio de él nos hemos puesto "bajo el yugo de su gracia", ejemplo digno de ser seguido, (16:17).

Para resumir: en Cristo hemos venido a ser posesión de Dios. Por medio de él hemos recibido el conocimiento de Dios, la fe y todas las virtudes. Su sangre nos ha redimido al darnos la gracia del arrepentimiento. Su vida es para nosotros un modelo de humildad. Puede decirse que en realidad Clemente no ha asido firmemente el significado redentor de la muerte de Cristo en su pleno alcance bíblico; pero es exagerado sostener que no veía en ella otra cosa que el perdón de los pecados pasados (Behm, l. c., p. 304. Vid. 7:4).

(d) En cuanto a la situación personal del creyente, Clemente enseña: "En conclusión, todos (los santos del Antiguo Testamento) fueron glorificados y engrandecidos, no por méritos propios ni por sus obras o justicias que practicaron, sino por la voluntad de Dios. Luego, tampoco nosotros, que fuimos por su voluntad llamados en Jesucristo, nos justificamos por nuestros propios méritos, ni por nuestra sabiduría, inteligencia y piedad, o por las obras que hacemos en santidad de corazón, sino por la fe, por la que el Dios omnipotente justificó a todos desde el principio." (32:3, 4). Tales son los senderos de la bienaventuranza (31:1). La fe en Cristo nos trae todo lo bueno (22:1). Clemente escribe, pues, con un sentido cabal del alcance amplio de sus palabras, porque las continúa con la observación que las buenas obras no son en manera alguna excluidas, sino por el contrario, exigidas con el mayor celo (33:1, 7, 8). Esto es tan genuinamente paulino como la definición de la fe como confianza (πεποιθήσεις, 35:2; 26:1; comp. 2:3; 58:1). Un talante humilde (16:19), una confianza de fe en Dios, la obediencia a él y una entrega sin limitaciones (10:1; 11), estas cosas obtienen la salvación. Pero esta línea de pensamiento es limitada por otra: "Dichosos de nosotros, carísimos, si hubiéremos cumplido los mandamientos de Dios en la concordia de la caridad, a fin de que por la caridad se nos perdonen nuestros pecados." (50:5). No debe dársele demasiada importancia a la mención de la "hospitalidad" junto a la fe en los casos de Abraham y Rahab (10:7; 12:1; comp. también 10:1;

31:2); más importante es el énfasis con que se subrayan las leyes (*νόμοι*) y mandamientos (*προστάγματα*) de Dios y Cristo (1:3; 2:8; 3:4; 13:3; 37:1; 49:1; 40:1). El pensamiento de Clemente acerca del origen y carácter de la salvación humana está sujeto a las ideas paulinas; en vista de las realidades de la vida y del juicio, pone gran énfasis sobre la actividad moral del hombre en armonía con la ley de Dios (pero comp. también 26:1).

(e) La iglesia es, según Clemente, el pueblo de Dios, que él ha escogido para posesión propia (e. g., 59:4; 30:1; 6:1; 64); los llamados a ser santos (inscripción, 65:2); el rebaño de Cristo (16:1) Es significativo advertir el argumento legal basado en el Antiguo Testamento que Clemente emplea para apoyar la autoridad de los ancianos. Su deber es (40), consiguientemente, la dirección del culto (*λειτουργία*) y los sacrificios (*θυσία*). Los oficios fijos y su autoridad toman aquí el lugar de la libre actividad del Espíritu en la iglesia. Se crean así problemas que habrían de emplear las mejores energías de la iglesia en el futuro (comp también Did., 15:1; 14:1, 2). En esta comunión reina la disciplina y el orden (2:6; 4-6; 47:6; 21:6; 40), la sujeción mutua y a los dirigentes (1:3; 21:6; 38:1), la piedad y la hospitalidad práctica (1:2 sig.; 2), la firme comunión mutua (46:4 sig.; 30:3; 15:1). En cuanto al ideal del carácter cristiano según Clemente, vid. Cap. I y II.

(f) Puede mencionarse, finalmente, que el autor mantiene en forma clara e inteligente la resurrección del cuerpo (24 y 25).

Este documento evidencia claramente que las ideas comprendidas en la proclamación apostólica fueron preservadas en la iglesia, pero que puede, a la vez, percibirse una falta de investigación independiente y de penetración profunda en el significado de las mismas. No nos da la impresión de que realmente se comprendan y apropien interiormente los conceptos bíblicos de la obra de Cristo y del significado de la fe. Al hacer este juicio, sin embargo, debemos recordar el objeto particular que Clemente persigue al preparar esta obra.

2. *Hermas*

Para comprender las particularidades del "Pastor" debemos recordar su carácter de exhortación al arrepentimiento.

(a) Hermas relaciona la salvación directamente con la persona de Cristo (Comp. 9:12, 4-6). Sus puntos de vista al respecto no ofrecen, sin embargo, ninguna novedad. Es inexacto considerarlo representante de una cristología adopcionista como si enseñase que Cristo fue un hombre escogido por Dios, en quien moró el Espíritu de Dios y quien, luego de haberse mostrado digno de ello, fue elevado a una posición de señorío (Harnack, DG., ed. 3, p. 182 sig.).

Cristo, el Hijo de Dios, es tanto la antigua Roca, de la cual ha sido tallada la torre de la iglesia, como la nueva Puerta por la cual entramos a esa torre." El Hijo de Dios fue en verdad más antiguo que toda criatura (*προγενέστερός*) en cuanto que él fue consejero de su Padre en la creación de todas las cosas (Comp. 9:12, 2, 3). Cristo bien pudo haber protegido a su pueblo por medio de un ángel (Comp. 5:6, 2 ; comp. 2:2), pero hizo más, puesto que lo purificó por su propio esfuerzo (Comp. 5:6, 3). Los ángeles están bajo sus órdenes (Comp. 9:14, 5, comp. Heb. 1:2). No puede dudarse, por lo tanto, que Cristo es para Hermas un ser preexistente, elevado por sobre los ángeles.

Se ha argumentado que Cristo no es para Hermas una persona divina distinta, sino que el Espíritu Santo moró en su carne (BAUR, y ENGELHARDT, p. 425 sig.; HARNACK, p. 185; HÜCHSTÄDT, p. 26 sig.) Pero la quinta comp. distingue claramente entre el señor de la viña, esto es, el Padre, el siervo, es decir el Hijo y el hijo, a saber el Espíritu Santo. El señor encomienda al siervo el cultivo de la viña y luego que éste lo ha hecho se regocija con el hijo, vale decir el Espíritu Santo (5:2, 6; 5:2). Inmediatamente después se dice (6:5) que Dios hizo que el Espíritu Santo morase en la carne de Cristo y que este último sirviese al Espíritu sin macularlo, pero esto no significa que el Espíritu Santo constituya la naturaleza divina de Cristo, sino que el Cristo preexistente es Espíritu Santo (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προὸν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν*), y que esta carne, dado que no maculó al espíritu, ha sido asumida por Dios mismo juntamente con el espíritu (6 sig.). El otro pasaje aducido en apoyo de la teoría en cuestión, Comp. 9:1, 1: "porque aquél Espíritu es el Hijo de Dios" sólo desea expresar que el ser espiritual santo que habló con Hermas era el Hijo de Dios. El Cristo preexiste no era "el Espíritu Santo", sino un ser espiritual santo preexistente. No era extraordinario hablar en esos términos en el siglo segundo. Cristo es llamado Espíritu de Dios (*πνεῦμα θεοῦ*) en 2 Clem. 9:5; Iren. adv. haer., v:1, 2; comp. Arist. Apol. 2:6; Celso en Orig. c. Cels., vi:75; Theophil. ad Autol., ii:10. Tertul. Apol., 21; adv. Prax. 8:26; de orat. 1, véase ya 1 Cor. 3:17. El punto de vista de Hermas no difiere, pues, esencialmente, del Nuevo Testamento. Habría sido incomprensible, en vista de su fórmula bautismal, que hubiera caído en tal confusión. Ver además Dorner, *Christol.*, i., ed. 2, p. 200 sig., 194.

(b) Cristo, el Hijo de Dios, colocó a los hombres (refiriéndose evidentemente a los creyentes de los tiempos del Antiguo Testamento) bajo la protección de los ángeles; luego él mismo se hizo hombre para purificar a los hombres: "Y él los limpió de sus pecados trabajando mucho y soportando muchas fatigas. . . Así, pues, después de que por sí mismo hubo limpiado los pecados de su pueblo, les mostró las sendas de la vida, dándoles la ley que él reci-

biera de su Padre." (Comp. 5:6, 2, 3). Así, pues, Cristo otorga el perdón de los pecados del pasado y para el futuro da a los hombres sus mandamientos. Comp. Link, *Christi Person u. Werk im Hirten des Hermas* (Marburgo, 1886).

(c) En cuanto al estado personal del creyente se nos enseña lo siguiente: Dios hace que su Espíritu more, o que los poderes del Hijo de Dios sean impartidos a los corazones de los hombres, los cuales son débiles y llenos de pecado (e. g. Mand. 4:3, 4; Comp. 9: 23, 4), que se alejan de Dios, lo desconocen y no le obedecen (Vis., 3:7, 2; Comp. 4:4, 4, etc.) Sólo aquellos que han obtenido este poder pueden entrar en el Reino de Dios (Mand. 3:1; 12:4, 3; 6:2 1 sig; Comp. 9:32, 4; 13:2; comp. 25:4). Pero este buen Espíritu no puede vivir en el hombre junto con los espíritus malos (Mand. 5:1, 3; 2:5 sig.; Comp. 10:3, 2). La Comp. 8 explica cómo se imparte este Espíritu. Se da a los creyentes varas de sauce; algunos las traen de vuelta frescas y en flor; otros, marchitándose o marchitas (ambas clases en diversos grados o medidas). El sauce es la ley de Dios. Pero "esta ley es el Hijo de Dios, predicado al mundo entero" (3:2). Es por lo tanto la predicación de Cristo como un nuevo código moral la que efectúa en los creyentes la obra anteriormente mencionada. Se nos dice, además, que por medio de las aguas del bautismo se nos da la vida y que ello es de tal manera necesario que debe ser aplicado en alguna manera aun a los creyentes del Antiguo Testamento (Vis., 3:3, 5; Comp. 9:16, 2, 3, 5). Por medio del bautismo le son perdonados al hombre todos los pecados que ha cometido (comp. más abajo, *d*).

La condición subjetiva fundamental para la vida moral del hombre es la fe (Comp. 6:12). Esta viene de lo alto y capacita al hombre dándole poder, mientras que lo contrario, la duplicidad o hipocresía, es de la tierra y carece de poder (Mand. 9:11). Dado que esta condición, que conduce a la duda, así como la tribulación y la ansiedad, deben ser vencidas, el hombre se vuelve a Dios en fe con todo su corazón, orando y cierto de que su oración será escuchada (Mand. 9:1, 2, 5; comp. Vis. 4:2, 4-6; Mand. 10). Quien teme a Dios queda liberado del temor al diablo (Mand. 7:4). Aunque aparentemente se presenta la fe como una de las virtudes cristianas (Mand. 8:9; 12:3, 1; Comp. 9:15, 2), es evidente por lo que antecede que no es considerada como una más entre ellas. Los elegidos son salvos por medio de la fe. Las otras virtudes son hijas de la fe (Vis. 3:8, 3, 4; comp. Mand. 5:2, 3). El contenido esencial de la fe se presenta en el pasaje citado como Escritura por Ireneo, Orígenes y Atanasio (Mand. 1:1): "Ante todas las cosas, cree que hay un solo Dios, que creó y ordenó el universo, e hizo pasar todas las cosas del no ser al ser, el que todo lo abarca y sólo él es inabarcable (ἀχώρητος)." (Comp. 2 Mac. 7:28). Dios creó el mundo por amor de

los hombres y de la iglesia (Mand. 12:4; *Vis.*, 2:4. 2; 1:4) Por supuesto, hemos de dar por sentado que la fe en Cristo no es desconocida para Hermas (vei Comp. 8:3. 2 extr.).

La fe no es solamente, pues, un conocimiento y reconocimiento de Dios como creador, sino también una sincera conversión del corazón a Dios, que fortalece al hombre y es la raíz de toda actividad moral. Es "tanto un deber como un poder fundamental" (ZAHN, p 175. Comp. HÜCKSTÄDT, p. 59 sig.)

Pero no siempre Hermas tiene en cuenta esta relación entre la fe y las obras. "¡Atención, pues, vosotros, los que servís al Señor y le tenéis en el corazón! Obrad las obras de Dios, recordando sus mandamientos y las promesas que os ha hecho, y creed que él las cumplirá, con tal de que sus mandamientos sean guardados." (Comp. 1:7). La actividad moral recomendada es el cumplimiento de los distintos requisitos o exigencias divinos. A tal observación de los mandamientos se adjunta la promesa de la vida (Comp. 8:11. 3; 6:1. 1; 7:6; 10:1. 2; 2:4; 4:1; Mand. 4:2. 4; 7:5). Aunque no se pueden interpretar estos pasajes en el sentido del moralismo posterior, no hay duda que prepara el camino del mismo. Compárese también la designación de la predicación de Cristo como "ley", *νόμος* (Comp. 8:3. 2, 3).

La afirmación de que "El poder" — para cumplir los mandamientos divinos— "es innato en el hombre" (Schmid-Hauck, DG., p. 11) no refleja correctamente la posición de Hermas al respecto. Por el contrario, es el "hombre que tiene al Señor en su corazón" (Mand. 12:4. 3; comp. 10:3. 1) quien puede hacerlo.

Una cierta estrechez del horizonte moral se manifiesta en Comp. 5:3. 3: "Mas, si sobre lo que manda el mandamiento de Dios, hicieres todavía algún bien, te adquirirás mayor gloria y serás ante Dios más glorioso de lo que, sin eso, habías de serlo" (comp. Mand. 4:4. 2).

(d) Finalmente, para comprender adecuadamente el punto de vista general de Hermas, es de suma importancia advertir su concepto del arrepentimiento, que constituye la nota dominante de sus exposiciones. He aquí su idea fundamental: "que no hay otra penitencia fuera de aquella en que bajamos al agua y recibimos la remisión de nuestros pecados pasados." (Mand. 4:3. 1; comp. 4:1. 8). Es por un favor especial de Dios el que ahora, por la predicación de Hermas, en forma excepcional, se ofrezca y otorgue a la congregación de los creyentes, un segundo arrepentimiento (Vis. 2:2. 4, 5; Mand. 4:4. 4; Comp. 8:11. 1, etc.). El que de ahora en adelante guarde los mandamientos hallará el perdón de sus pecados (Mand. 4:4. 4) y será salvo. Esta idea de un solo arrepentimiento está basada, en verdad, en afirmaciones del Nuevo Testamento (*1 Juan* 5: 16 sig.; Heb. 6:4 sig.). Siendo considerado el cristianismo la con-

sumación a la cual pronto seguiría el fin del mundo, parecía no haber más lugar para la apostasía y el arrepentimiento (comp Apoc. Baruch. 85:12). Aunque en otros contextos Hermas no considera de manera alguna que el pecado consista meramente en actos externos, sino que incluye un deseo (ἐπιθυμία, VIS 1:1. 8; 3:8 4; Mand. 12:1 1; 2:2; 4:2; Comp 5:1. 5) interno, dice, empero, del arrepentimiento: "Porque el pecador que hace penitencia cae en la cuenta que hizo el mal delante del Señor y sube a su corazón el remordimiento de la obra que ejecutó y se arrepiente y ya no vuelve a obrar el mal, sino que se entrega a la práctica del bien por múltiples modos y humilla y atormenta su alma por haber pecado." (Mand. 4:2. 2; comp. Comp. 7:4). Pero no se mantiene que quien haya recibido el perdón de sus pecados, pueda vivir en adelante sin pecado El mismo "Pastor" permanece pasible de muchas faltas morales aun después de su conversión, y tanto los justos como los pecadores deben refugiarse en el Señor después de cada transgresión (Comp. 9:31. 2; Comp. ZAHN, p. 355). Hermas no se aventura a condenar a muerte a quien, luego de haber escuchado el llamado al arrepentimiento, peque bajo la presión de la tentación (ὑπο χεῖρα, Mand. 4:3. 6). Lo que tiene en mente al decir que el arrepentido ya no peca es aquel pecado que renuncia al poder moral del evangelio, la corrupción total: piensa en la apostasía, que debe ser seguida por una nueva conversión (Comp 9:14 1 sig.; comp. Mand. 4:1. 8; Comp. 9:26. 6). Consiguientemente, el arrepentimiento es como la conversión: "Si os convirtiéreis al Señor de todo vuestro corazón y obráreis la justicia el resto de los días de vuestra vida y le sirviéreis rectamente conforme a su voluntad, El curará vuestros pecados pasados. . ." (Mand. 12:6. 2; comp. Comp. 8:11. 3). Este es el punto de partida de la discriminación católica entre pecados veniales y mortales. El error no descansa en realidad en la idea general de arrepentimiento sino en una subestimación de los pecados menores. Pero la mayor defección de la norma bíblica consiste en la incapacidad para comprender el significado de la gracia como el perdón de los pecados, gracia que acompaña al creyente como perdón durante toda su vida. De allí el moralismo de Hermas.

(e) En relación con el concepto de arrepentimiento, Hermas concede gran prominencia al concepto de la iglesia. La iglesia reposa sobre Cristo, la antigua roca con la nueva puerta (Comp. 9:2. 2; comp. 12:2. 3), es decir, el Hijo de Dios preexistente, que se ha manifestado en el postrimer tiempo Está edificada sobre las aguas del bautismo (Vis. 3:3. 5; Comp. 9:16. 2), y se extiende mediante la predicación de Cristo (Comp. 8:3. 2). La iglesia es la ciudad de Dios, con sus leyes propias (Comp. 1:1. 3, 9). Pero no todos los que reciben varas del gran sauce, o sea la palabra de Cristo (comp. ante, c.), las guardan, y no todos los que han sido admitidos a la

torre de la iglesia soportan la prueba cuando son juzgados por Cristo (Comp. 9:6). Así, pues, la esencia y la apariencia de la iglesia a menudo no armonizan. La tarea de la predicación de Hermas es la purificación de la iglesia (Comp. 9:18, 13). Hay una pausa en la construcción de la iglesia a fin de que los pecadores puedan ser purificados y admitidos de nuevo en la estructura de la iglesia (e. g., Comp. 9:7, 2; 10:4, 4). Es menester volverse pronto en arrepentimiento, dado que la edificación de la iglesa, y con ella el tiempo de este mundo, pronto concluirá (e. g. Vis. 3:8, 9; Comp. 9:9, 4; 26:6; 10:4, 4, etc.). Por medio del arrepentimiento puede, por lo tanto, superarse la contradicción entre la esencia y la apariencia de la iglesia. De esta forma se alcanzaría el ideal de la iglesia: "Después que todos éstos (los malvados) sean arrojados fuera, la Iglesia de Dios será un solo cuerpo, un solo pensamiento, un solo sentir, una sola fe, un solo amor, y entonces el Hijo de Dios, recibido que haya limpio a su pueblo, se alegrará y regocijará entre ellos." (Comp. 9: 18, 4). No se esconde a Hermas que tal estado jamás será alcanzado en la tierra. Como en el invierno aparecen iguales los árboles vivos y los muertos, así también la iglesia: "así tampoco en el presente siglo se ve quiénes son justos y quiénes pecadores, sino que todos son semejantes." (Comp. 3:2, 3). Sólo el mundo futuro revelará la diferencia (Comp. 4:2).

Hemos tratado de traducir los puntos de vista doctrinales más importantes de Hermas de la forma profética de expresarse al lenguaje del pensamiento exacto. Por más énfasis que hagamos en los elementos profético-visionarios que nos resultan tan extraños, en los elementos moralistas y legalistas y en la crasa limitación del perdón, permanece la verdad de que las ideas genuinamente cristianas ocupan el lugar central de su fe y pensamiento.

3. *Ignacio*

El obispo mártir de Antioquía nos ofrece en sus siete Epístolas genuínas una presentación del cristianismo, encantadora por su fervor y poder religioso. Su concepto general está íntimamente vinculado al tipo doctrinal juanino.

(a) Cristo es Dios, "nuestro Dios", y "mi Dios" (Eph. inscr.; 18:2; Rom. inscr.; 3:3; 6:3; Polycarp. 8:3). El es Dios, ὁ θεός (Smyrn. 1:1) θεός (Trall. 7:1), el Hijo único del Padre, ὁ μόνος υἱὸς τοῦ πατρός, (Rom. inscr.), y el Señor, ὁ κύριος (Polyc. 1:2). Ignacio utiliza la fórmula "en el Hijo y el Padre y el Espíritu (Magn. 13:1; en § 2 τό πνεῦμα es dudoso, comp. Lightf.). El estaba con el Padre antes que el tiempo comenzara (Magn. 6:1). En los postreros días devino hombre — y ello como revelación del Dios Uno, el Padre, "el cual se manifestó a sí mismo por medio de Jesucristo, su hijo, que es Palabra

—λόγος— suya, que procedió del silencio" (Magn 8:2; comp 9:2: "nuestro único maestro", y Rom. 8:2: "la boca infalible por la que el Padre nos ha hablado verdaderamente").[1] Ignacio reconoce la realidad de la actividad terrena de Cristo y confirma su presentación de las distintas faces de la misma con un enfático "verdaderamente" (ἀληθῶς) Smyrn. 1 y 2, Tral. 9. No es permisible decir que Cristo sólo aparentemente sufrió: Tral. 10, Smyrn. 2; Polyc. 3:2; comp. Smyrn. 12:2; Ephes. 7). Pero desde que Cristo ha cumplido su obra sobre la tierra, está de nuevo con el Padre (ἐν πατρὶ ὤν), pero por causa de ello puede ser mejor conocido (μᾶλλον φαίνεται, Rom. 3:3) en la tierra. Aun luego de su resurrección, que él mismo efectuó (verdaderamente se levantó a sí mismo, ἀνέστησεν ἑαυτόν, Smyrn. 2, aunque hallamos en contraste "resucitándole el Padre", Tral. 9:2), aunque Cristo permanece espiritualmente unido (πνευματικῶς ἡνωμένος) con el Padre, sigue viviendo "en la carne" (Smyrn. 3:1, 3).

Ignacio gusta de combinar estos dos tipos de afirmaciones. Cristo es a la vez Dios y hombre: "Un médico hay, sin embargo, que es carnal al par que espiritual, engendrado y no engendrado, Dios en la carne, verdadera vida en la muerte, hijo de María e Hijo de Dios, primero impasible y luego pasible, Jesucristo nuestro Señor" (Ef. 7:2; comp. 18:2; Smyrn. 1:1). Por una parte él es, pues, no engendrado, ἀγέννητος, pero según la carne proviene de la tribu de David, nacido de la virgen según la voluntad de Dios (Ef. 19:1), "concebido en el seno de María, según la dispensación de Dios; del linaje, cierto, de David; por obra, empero, del Espíritu Santo" (Eph. 18:2). El es, por lo tanto, perfecto (τέλειος) hombre (Smyrn. 4:2) tanto como verdaderamente Dios (comp. supra). Es imposible, en vista de tales afirmaciones, sostener que Ignacio consideraba a Jesús como un ser espiritual preexistente por naturaleza que, luego de haber completado su obra en la tierra, retornó nuevamente al cielo (la llamada Cristología "neumática", HARNACK, i: 183 sig.). ¿Cómo podría considerar a un ser tal como su Dios y el Dios de la cristiandad? Debemos advertir, además, que el título Hijo de Dios designa a Cristo, según el uso de Ignacio, no sólo en cuanto engendrado en la eternidad, sino también como el que ha advenido, según la dispensación de Dios, a la vez "de María y de Dios", "de la tribu de David y del Espíritu Santo", y ha penetrado en la existencia histórica: "con toda verdad, del linaje de David según la carne, hijo de Dios verdaderamente nacido de una virgen según la voluntad y el poder de Dios" (Smyrn. 1:1; comp. ZAHN, Ignat., p. 469

[1] De esta forma interpretaba genuinamente el término juanino Logos. Cristo es la Palabra, o la Boca de Dios, i. e. la revelación de Dios. También es notable la combinación de fe y amor con la fórmula triádica (e. g., Magn. 13:1; Ep. 9:1; comp. 1 Clem. 58:2; 46:6). ¿Fueron ambas fórmulas — poseen algo del carácter de fórmulas ya en el Nuevo Testamento — transmitidas conjuntamente en la instrucción que precedía al bautismo?

sig.). En virtud del doble origen de su existencia histórica, él es "Hijo del Hombre" e "Hijo de Dios". Por serlo, es "el nuevo hombre" (ὁ καινὸς ἄνθρωπος, Eph. 20, término explicado mejor en 19:3, Dios mostrándose en la forma de hombre para llevarnos a la novedad εἰς καινότητα de la vida eterna).

(b) Cristo devino hombre para poder, como el Λόγος de Dios, revelar a Dios a los hombres (*supra*, y Eph. 3:2: el conocimiento, γνώμη, del Padre; Eph. 17:2: la sabiduría secreta, γνῶσις, de Dios; Philad. 9:1). Su misma aparición es, para nosotros, una revelación de Dios, en cuanto él es Dios. Esta revelación no es anulada por la muerte de Cristo, sino que es por ella de nuevo atestiguada a la contemplación de fe (Magn. 9:2). El que era en sí mismo impasible se hizo pasible por nosotros (Polyc. 3:2). Para el príncipe de este mundo fueron igualmente incomprensibles (tres misterios) la virginidad y maternidad de María y la muerte de Cristo. Pero la fe sabe que todo esto tiene por fin la abolición de la muerte (Eph. 19). Nuestra vida tiene ahora su origen en la muerte de Cristo (Mang. 9:1); por este misterio hemos recibido la fe (ib. 2). La fe en su muerte nos permite escapar de la muerte (Tral. 2:1). Así su sufrimiento se realiza en vista de nuestra salvación y paz y las realiza en verdad (Smyrn. 2; 7:1, comp. Tral. insc.; Philad. inscr.; Smyrn. 6:1).

Cristo es nuestra vida, no sólo porque un día nos conferirá la inmortalidad, sino porque él mora personalmente en los creyentes, obrando en ellos la vida eterna. Este es el pensamiento rector de Ignacio. Cristo es nuestra vida inseparable (τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, Eph. 3:2, comp. Magn. 15), nuestra vida para siempre (Magn. 1:2), nuestra verdadera vida (Smyrn. 4:1; Eph. 11:1; comp. Tral. 9:2). Cristo mora ahora en el corazón de los creyentes, como también el Padre (e. g., Eph. 15:3; Mang. 8; 12; 14: "estáis llenos de Dios," θεοῦ πλήρεις; Rom. 6:3). En consecuencia con esta afirmación Ignacio se designa a sí mismo "portador de Dios" (θεοφόρος); los cristianos son portadores de Dios, portadores del templo, portadores de Cristo, portadores del Santo (ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, Eph. 9:2), el templo en el cual Dios y Cristo moran (Eph. 15:3; Philad. 7:2). Las expresiones: estar en Cristo, vivir y obras en él, reaparecen constantemente; "fuera del cual no tenemos el verdadero vivir" (τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν, Trad. 9:2; comp. Eph. 8:2; 10:3; Magn. 9:2).

(c) El evangelio lleva en sí mismo algo peculiarmente excelente, la aparición del Salvador, nuestro Señor Jesucristo, su sufrimiento y su resurrección. Porque los amados profetas profetizaron acerca de él, pero el evangelio es la perfección de la incorrupción. Porque todas estas cosas son juntamente buenas, si creéis con amor (ἐν ἀγάπῃ, Philad. 9:2). El hombre debe, pues, recibir el evangelio en fe. El se refugia en el evangelio como en la carne de Jesús (Philad.

5:1; comp. también 8:2), o en la presentación de sus sufrimientos y su resurrección (Smyrn. 7:2), y por la fe en la muerte de Jesús escapa de la muerte (Trial. 2:1; comp. Smyrn. 5:3). La fe conduce al amor: "la fe es el principio; el amor es el término. Las dos, en unidad, son divinas, y todo lo demás, que atañe a la perfección y santidad, se sigue de ellas" (Eph. 14:1). La fe y el amor son la suma total (*τὸ γὰρ ὅλον*) de la vida cristiana (Smyrn. 6:1). El fin de todo ello es la gloria de Dios: "Sean hechas todas las cosas para la gloria de Dios" (Pol. 5:2). La teoría de Ignacio es, pues, que la nueva vida que lleva a posesión del hombre por la morada de Dios en él, consiste en fe en el mensaje del evangelio y amor, y que esta vida es eterna, continuando luego de la muerte. Podemos citar, como resumen de su concepto fundamental, el pasaje de Eph. 9:1: "Sois piedras del templo del Padre, preparadas para la construcción de Dios Padre, levantadas a las alturas por la palanca de Jesucristo, que es la cruz, haciendo veces de cuerda el Espíritu Santo. Vuestra fe es vuestra cabria, y la caridad el camino que os conduce hasta Dios."

Al ser conducido a la ejecución, Ignacio está lleno de santa expectación de alcanzar, mediante la muerte, a Dios. Tiene una sola pasión, el Crucificado (Rom. 7:2: mi amor, *ὁ ἐμὸς ἔρως*, fue crucificado), y desea unirse a él. "Dejadme—ruega a los romanos—" ir a contemplar la luz pura. Llegado allí, seré de verdad hombre." (Rom. 6:2; 5:3; 2:2).

(d) Si la morada de Dios y Cristo en nosotros es para Ignacio un punto focal del cristianismo, el otro lo constituye su concepto del orden eclesiástico. Es él el primero, en cuanto sepamos, que emplea el término "iglesia católica" (*καθολικὴ ἐκκλησία*): "Dondequiera apareciere el obispo, allí esté la congregación;" así como dondequiera esté Cristo, allí está también la iglesia católica (Smyrn. 8:2; comp. Martyr. Polyc. 8:1). Es verdad que esto no connota en manera alguna la idea de "ligar a los creyentes en una unidad externa" (ROTHE, *D. Anfänge d. chr. Kirche u. ihrer Verfassung*, 1837, i:472 sig. Comp. RITSCHL, *Entstehung d. alkath. Kirche*, p. 459 sig.). La *ἐκκλησία καθολική* es aquí la iglesia universal en contraste con la congregación aislada.[2] Esta iglesia universal tiene a Cristo en su centro y a los apóstoles por presbiterio (Philad. 5:1). Pero el episcopado no tiene ninguna relación con ello. La idea de Ignacio es que, así como la iglesia universal tiene en Cristo su centro, así la congregación particular hallará en el obispo su centro. Lo que los apóstoles

[2] Respecto de otros usos del término "católico" véase Justin. Dial. 81: *καθολικὴ ἀνάστασις*; 102: *καθολικαὶ καὶ μερικαὶ κρίσεις*. Comp. la Exposición de Cirilo de Jerusalem: "Se la llama católica por estar extendida por todo el mundo desde un extremo de él hasta el otro" (Cat. 18:23). Igualmente Martyr. Polyc. 8:1, en que la "iglesia católica" son las iglesias del mundo entero (*κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλήσιαι*); pero ibid. 16:2 habla de "la iglesia católica en Esmirna." Comp. 19:2.

son a la iglesia en su conjunto, lo es el presbiterio a la congregación particular. Consiguientemente, el obispo es un tipo de Dios o de Cristo, mientras que el presbiterio tipifica a los apóstoles (Tral. 2:1; 3:1; Magn. 2; 6:1; Smyrn. 8:1; Eph. 6). Cristo, el obispo invisible, es contrastado con los obispos visibles (Magn. 3:2; comp. Rom. 9:1; Pol. inscr.). La congregación individual sujeta al obispo y al presbiterio es una copia de la iglesia universal, guiada por Cristo y por la predicación de los apóstoles. Cristo y la predicación de los apóstoles, por consiguiente, y no el episcopado, condicionan la unidad de la iglesia universal.

Es verdad que Ignacio concede gran importancia al episcopado, pero al hacerlo sólo tiene en la mente la relación del obispo individual con su congregación. Para subrayar de esa manera la autoridad del obispo tiene, evidentemente, dos motivos. Primeramente, quiere mantener el principio moral de la autoridad y la sujeción en la sociedad humana (demanda la misma sujeción y respeto para los presbíteros y diáconos). Refiriéndose a los tres oficios, dice: "Quitados éstos, no hay nombre de Iglesia" (*Tral.* 3:1; comp. *Eph.* 2:2; 20:2; Polyc. 6:1; Philad. inscr. 4:7; Tral. 2:2; 13:2; Magn. 13:1 y 2: "Sujetaos al obispo y los unos a los otros"). En segundo lugar, había una razón especial para apoyar a los obispos en ese momento, ya que ellos representaban una autoridad fija en oposición a las tendencias gnósticas que por entonces se esparcían por el Asia Menor (Tral. 7; Philad. 2:3. 4; Smyr. 9:1). La unidad y armonía de los miembros de una congregación en oración y espíritu, en amor y fe, en sujeción a un dirigente, el obispo, constituyen para él el ideal de vida congregacional (e. g. Philad. 7:2; 8:1; Polyc. 1:2; Magn. 1:2; 3:2; 6:2; 7; Eph. 4:1-3). Se obtendrá por la fidelidad al obispo y la obediencia a él. Comp. SEEBERG, *Der Begriff d. Kirche*, i. ,1885, p. 11 sig.[3]

Este principio no sólo se aplica en asuntos de fe y vida, sino particularmente en el bautismo y la celebración de la eucaristía, en el ágape y en la celebración del matrimonio: "Sin contar con el obispo no es lícito bautizar ni celebrar la eucaristía; sino, más bien, aquello que él aprobare, eso es también lo agradable a Dios, a fin de que cuanto hiciereis sea seguro y válido." (Smyrn. 8:2; Comp. Pol. 5:2). Con referencia al bautismo, dice Ignacio que Cristo se propuso en su propio bautismo purificar el agua mediante su pasión (Eph. 18:2) y que el bautismo es, para quienes lo reciben,

[3] Es históricamente inexacto hallar aquí — la situación es un tanto distinta en el caso de Clemente — el comienzo de la jerarquía católica o "ley eclesiástica divina", como lo hace SOHM (*Kirchenrecht i.* 1893), posición a la que es conducido por su principio erróneo de que toda forma de ley eclesiástica está en conflicto con la naturaleza esencial de la iglesia y es una fuente de toda especie de males. Comp. mi crítica de la obra de Sohm en *Theol. Lit - bl.*, 1893, Nos. 25-27.

como la fe, el amor, la paciencia, parte de la panoplia del cristiano (Pol. 6:2). Pertenece a la armadura defensiva (ὅπλα) de la vida cristiana y tiene, por lo tanto, un valor práctico cotidiano. De la Cena del Señor dice: "La eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, que sufrió por nuestros pecados, a quien el Padre en su bondad resucitó de los muertos" De los que niegan esto, dice: "Más útil les fuera participar" (ἀγαπᾶν — ἀγάπην ποιεῖν, Smyrn. 8:2. Aparentemente en el mismo sentido hallamos ἀγάπη ἄφθαρτος, Rom. 3, comp. ZAHN, p. 348 sig.), "a fin de que resucitaran" (Smyrn. 7:1; comp. también Rom. 7:3). El efecto de la participación se describe como sigue: "rompiendo un solo pan, que medicina de inmortalidad, antídoto contra la muerte y alimento para vivir por siempre en Jesucristo" (Eph. 20:2). Este concepto se basa en Juan 6:54-58. Considerado en este contexto, nada particularmente nuevo añade. Es la idea del autor que la Cena del Señor es en la tierra un medio por el cual somos hechos ya partícipes de la vida eterna.

(e) El cristianismo es nítidamente opuesto tanto al judaísmo cuanto al paganismo. Este es también un punto de vista estrechamente vinculado al juanino. "Vivir según la ley del judaísmo" es no haber recibido la gracia (Magn. 8:1). Debemos, por el contrario, dejar la vieja levadura judaica para que seamos sazonados en Cristo (ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ) (Magn. 10:2) "Absurda cosa es llevar a Jesucristo en la boca y vivir judaicamente. Porque no fue el cristianismo el que creyó (ἐπίστευσεν εἰς) en el judaísmo, sino el judaísmo en el cristianismo, y toda lengua que confiese el cristianismo será congregada para Dios" (Ib., 3, comp. Philad. 6:1, 2). El judaísmo es, por lo tanto, una etapa positiva, pero trascendida de la preparación para el cristianismo. Los creyentes, judíos o paganos, pertenecen al cuerpo único de la iglesia (Smyrn. 1:2, comp. Pablo, Ef. 2:16). ¡Qué notable esta autoconciencia histórica del cristianismo, para la que el judaísmo es sencillamente una posición superada hacia el cristianismo!

Resumiendo, hallamos que Ignacio adora en Cristo a Dios en persona, que se hizo hombre para revelar a Dios al hombre, y redimir a los hombres mediante su pasión y muerte, haciéndolos partícipes de la salvación eterna. Cristo mora desde entonces en los corazones de aquellos que reciben con fe el mensaje del evangelio. El creyente tiene una vida eterna, cuyo contenido lo constituyen la fe y el amor. Cristo es su vida y la muerte es para él ganancia; y el que cree en Cristo, aunque muera, vivirá. La vida congregacional se desarrolla armónicamente cuando se enseña a los creyentes a sujetarse a sus obispos en su vida y doctrina. Finalmente, advertimos una conciencia de vivir en los últimos tiempos (ἔσχατοι καιροί, Eph. 11:1; comp. Magn. 6:1).

4. *Policarpo*

(a) La Epístola de Policarpo a los Filipenses da por sentado que los destinatarios de la misma reconocen la divinidad de Cristo, el cumplimiento de su misión en la tierra y su subsiguiente glorificación y exaltación sobre cielos y tierra (1:2; 2:1; 9:2). Con igual firmeza se sostiene que Cristo sufrió por nuestros pecados para nuestra redención (1:2; 8:1). Sabe también el autor que somos salvos por gracia, no por nuestras propias obras, sino mediante Jesucristo (1:3 extr.); y, además, que sólo si tenemos fe podemos alcanzar la gloria que debe coronar nuestra vida terrena ("si andamos en forma digna de él, también reinaremos con él, si tenemos fe", 5:2; Comp. 2:1; 8:2). La fe, el amor y la esperanza son el contenido de la vida cristiana (3:3).

(b) Pero el énfasis práctico de sus exhortaciones descansa sobre la exigencia de que caminemos en el mandamiento (ἐντολή) del Señor (4:1; 5:1; 2:2). Sólo quien posea fe, amor a Dios y a su prójimo y esperanza cumple el "mandamiento de justicia". El que tiene el amor está lejos de todo pecado (3:3). La justicia (δικαιοσύνη) del creyente consiste en su actividad moral, pero las arras (ἀρραβών) de nuestra justicia es Cristo, que cargó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero (8:1; comp. 1 Ped. 2:24). Los cristianos deben seguir a Cristo y sufrir con él (8:2; 9:2; comp. 2:2).

(c) Estas exhortaciones alcanzan su culminación en la afirmación de que Dios levantará de los muertos a todos los que, siguiendo a Cristo, cumplan sus mandamientos, y les concederá participación en la soberanía de Cristo. El que le levantó a él de los muertos, también nos resucitará a nosotros, si hacemos su voluntad y marchamos en sus mandamientos, y amamos lo que él amó, absteniéndonos de toda iniquidad (2:2; comp. 5:1, 2).

Se ve, pues, que las ideas centrales de Policarpo son plenamente evangélicas: el cristiano, que ha recibido a Cristo por la fe, cumplirá en amor la ley de Cristo, siguiéndole con paciencia en la esperanza de ser levantado, como Cristo, por Dios a la vida eterna y de gozar de una comunión eterna con Cristo. La influencia de las ideas juaninas (particularmente de las Epístolas) se muestra en este discípulo tan a las claras como el espíritu distinto que le anima.

5. *Papías*

Entre los fragmentos de Papías sólo el preservado por Ireneo (v. 33:3 sig.) es de particular importancia para la historia de las doctrinas. Describe en colores brillantes la maravillosa fertilidad de la tierra durante el reinado milenario: "el reino de Cristo se ha de establecer corporalmente en esta tierra nuestra" (Euseb. h. e. iii:39.

12). La descripción es tomada de los libros apocalípticos judíos (Enoch 10:19; Apoc. Baruch 29), lo que explica las vívidas expectaciones escatológicas y la conformidad con la teología judaica (Comp. Just. Dial 80).

6. *Bernabé*

Pese a las chocantes extravagancias de exégesis alejandrina que hallamos en este autor, mantiene él las ideas fundamentales del período apostólico en una forma relativamente pura.

(a) Afirma la preexistencia de Cristo y con ella la actividad creadora divina (5:5, 6). Cristo retornará un día como Juez con omnipotencia divina (15:5). El no es Hijo del hombre, sino Hijo de Dios (12:10; 7:9). Se manifestó en la carne, dado que el hombre no puede mirar siquiera el sol, que es creado y perecedero (5: 10, 11).

(b) El Hijo de Dios, que así asumió la carne humana, también sufrió en la cruz, según la voluntad de Dios. El autor presenta también sus sufrimientos como un sacrificio (5:1; 7:3; y dado que él haría del tabernáculo de su Espíritu — i. e. su cuerpo — un sacrificio por nuestros pecados. . . , 5; comp. c:8). Objeto y consecuencia de sus sufrimientos corporales son, en primer lugar, la abolición de la muerte y la demostración de esa abolición por la resurrección (5:6), pero muy principalmente el perdón de los pecados y la santificación del corazón, dado que así somos hechos nuevas criaturas (5:1: "Porque el Señor soportó entregar su carne a la destrucción, a fin de que fuéramos nosotros purificados por la remisión de nuestros pecados, lo que se nos concede por la aspersión de su sangre;" 6:11: "Ahora bien, ello significa que, habiéndonos renovado por el perdón de nuestros pecados, hizo de nosotros una forma nueva, hasta el punto de tener un alma de niño, como que de veras nos ha plasmado él de nuevo"). Consiguientemente, los heraldos del evangelio proclaman "la remisión de los pecados y la santificación del corazón" (8:3). Mediante su sufrimiento por nosotros Cristo nos ha conferido el pacto que Israel (véase más abajo) perdió, y nos ha hecho herederos de la herencia (14:4). Aunque Bernabé no explica claramente la necesidad, naturaleza y objeto del sacrificio de Cristo, no hay base alguna para atribuirle la idea de que la muerte del Salvador sólo atañe a los pecados del pasado (Behm, *Ztschr. f. k. Wiss.*, 1886, p. 299 sig.). Presenta esos sufrimientos como lo que despoja a la muerte de su poder y establece en nosotros el principio de una permanente renovación. Es verdad que Bernabé, como los otros Padres de la Iglesia, no alcanza a comprender y enseñar claramente que el perdón de los pecados sigue siendo un elemento vital durante toda la existencia del cristiano.

(c) Por medio del bautismo entra el creyente en posesión de las bendiciones de la redención: "Esto dice para que bajemos al agua lamentando nuestros pecados y suciedad y subamos de ella llevando fruto en nuestro corazón, con el temor y la esperanza de Jesús en nuestro espíritu" (11:1, comp. 8). Mediante el bautismo venimos, por lo tanto, a ser libres del pecado. Nuestro corazón es, desde entonces, morada de Dios (8:15). En cuanto a la naturaleza de este nuevo estado y los medios por los que a él se llega (predicación), Bernabé enseña: "Antes de creer nosotros en Dios, la morada de nuestro corazón era corruptible y flaca... pues estaba llena de idolatría y era casa de demonios, porque no hacíamos sino cuanto era contrario a Dios. Mas se edificará en el nombre del Señor... ¿De qué manera? Aprendedlo. Después de recibir el perdón de los pecados, y por nuestra esperanza en el Nombre, fuimos hechos nuevos, creados otra vez desde el principio. Por lo cual Dios habita verdaderamente en nosotros, en la morada de nuestro corazón. ¿De qué manera? Porque en nosotros mora la palabra de su fe, el llamamiento de su promesa, la sabiduría de su perdón, los mandamientos de su doctrina; predicando él mismo en nosotros, morando él en persona dentro de nosotros, abriéndonos la puerta del templo, es decir, nuestra boca (para la proclamación de la palabra); dándonos arrepentimiento, nos introduce a nosotros, que estábamos esclavizados por la muerte, en el templo incorruptible." (16:7-9). Se advertirá que también aquí se presenta la fe como un acto fundamental en la recepción de la gracia (Comp. 2:2; 4:8; 6:17; 9:4; 11:11). Pero la fe se vincula, en Bernabé, muy estrechamente con la esperanza. La fe y la esperanza sólo son aspectos diferentes de la misma posesión interior (1:4, 6; 4:8: "en la esperanza de su fe"; 6:3; 11:11, i. e del bautismo: "teniendo en nuestros corazones reverencia y esperanza en Cristo;" 8:5; 11:8; 12:2; 3:7; 16:8, 19:7, comp. Heb. 11:1). No se cumple, en cambio, la esperanza de que Bernabé conceda igual importancia a la justificación (*δικαιοσύνη* y *δικαιοῦν*). Combina con la presentación anterior de la fe una descripción de integridad moral (1:4; 4:12; 5:4; 20:2; 4:10; 15:7. El pasaje 13:7 no es decisivo, ni lo es 1:6 donde el texto también es fragmentario).

(d) Quién así ha recibido por la fe en Cristo, mediante el bautismo, el perdón de sus pecados y la presencia renovadora de Dios, buscará también cumplir "la nueva ley de nuestro Señor Jesucristo" (2:6). Bernabé describe al tal como persona "no sometida al yugo de la necesidad" (ib., comp. Sant. 1:5; Gál 5:1). Tal afirmación no debe ser perdida de vista en medio del fuerte énfasis sobre los mandamientos divinos (2:1; 4:11; comp. 21:1, 5, 8). Pero se echa de ver claramente que Bernabé no estaba libre de una apreciación moralista exagerada de las buenas obras en la vida cristiana,

por el lenguaje que emplea (que no es, por cierto, original de él, pero sí adoptado con entusiasmo) en 19:10: "trabaja con tus manos para el rescate (εἰς λύτρον) de tus pecados." Los cristianos no deben presentar sacrificios exteriores sino interiores (2:9, 10); la percepción que han alcanzado les impide, como a extranjeros, la observancia de las leyes judías (3:6; comp. 4:6).

Advertimos, finalmente, en relación con el desarrollo de la vida moral, la admonición: "No viváis solitarios, replegados en vosotros mismos, como ya justificados, sino, reuniéndoos en un mismo lugar, inquirid juntos lo que a todos en común conviene." (4:10; comp. 2).

(e) En un punto fracasa totalmente Bernabé en su comprensión de las consecuencias de la fe tradicional. Ve en la cristiandad el pueblo de Dios, pero no reconoce la relación histórica de Israel en el desarrollo del plan de salvación. Según él, el pacto con Israel no fue nunca en verdad sellado, dado que las tablas de la ley fueron quebradas por Moisés (4:8; 14). Además, la afirmación de que el mayor servirá al menor (Gén. 25:21 sig.; 48:14 sig.), muestra que el pacto nos ha sido entregado a nosotros (c. 13). La circuncisión carece, por lo tanto, de sanción divina (9:6) y toda la concepción de la ley entre los judíos, basada en una interpretación literal, es un gigantesco mal entendimiento (e. g. 10:9). Ellos permanecieron en la superficie alegórica sin penetrar el sentido verdadero. La Γνῶσις provee a Bernabé de la comprensión profunda y adecuada de la ley. Así como Filón la había interpretado adecuándola a la filosofía, Bernabé lo hace con respecto al cristianismo. Por ejemplo, la prohibición de comer carne de cerdo realmente prohibe la relación con hombres que son como cerdos. La prohibición con respecto a la carne de hiena nos advierte contra el adulterio o la seducción, dado que ese animal muda de sexo cada año (10:3, 7). Así se interpreta el pasaje que narra que Abraham circuncidó a 318 siervos: aprended que él menciona primero los 18 y, luego de una pausa, los 300. En cuanto a los 18: I es 10 y H es 8: allí tenéis a Jesús (Ἰ Ἠσοῦς). Pero como la cruz en T indicaría gracia, dice, "y 300". Así presenta a Jesús en las dos primeras letras y la cruz en la tercera (9:8), etc. Este método exegético, que pronto habría de prevalecer, impidió por 1500 años una interpretación histórica del Antiguo Testamento, pero a la vez impidió la aceptación de cualquier cosa que pudiera haber en el Antiguo Testamento que no fuese considerada de acuerdo con la enseñanza del Nuevo Testamento.

(f) También Bernabé aguarda el fin del mundo como algo cercano (4:9; 21:3). El "escándalo" final (σκάνδαλον τέλειον) del que habla Enoch (4:3 — no se halla en nuestro Libro de Enoch) está cercano. Llama la atención a las señales del fin, según se mencionan en Daniel 7:24, 7 sig. Comp. Bern. 4:4 y 9. Los diez reinos son los

emperadores romanos desde Augusto a Domiciano. El "pequeño rey" es Nerva, el undécimo emperador. La humillación de los tres reyes juntos (ὑφ' ἓν) se cumple en los tres Flavios: Vespasiano, Tito y Domiciano, que son humillados conjuntamente ya que su dinastía pierde el trono. Es menester mantenerse vigilantes para que el diablo (ὁ μίλας, ὁ πονηρὸς ἄρχων) no se imponga y gane el poder (4: 9, 13). Para evitarlo, los cristianos deben guardar los mandamientos y aferrarse (προσέχειν) a la comunión de la iglesia (2:1; 4:10, 11; 21:8). Bernabé se ocupa también de trazar el plano del futuro. Así como la creación duró seis días, traerá también Dios en seis mil años a su fin la presente dispensación del mundo, ya que un día es para él como mil años. Sucede a esto un séptimo milenio, que corresponde al Shabbath de la creación en el que Cristo renueva el mundo, y los justos saludan alborozados este postrer día de la semana del mundo. Entonces raya el alba del octavo día, el comienzo del nuevo mundo (ἄλλου κόσμου ἀρχή). Se ve el tipo de esto en la gozosa celebración del domingo, día en el que también Cristo se levantó de los muertos y ascendió (!) al cielo (15:5-9).

Para resumir: Mediante su pasión y muerte Cristo nos ha traído el perdón de los pecados y la liberación de la muerte. Por medio del bautismo se nos imparte el perdón de los pecados, Dios mora en nosotros y comienza una vida nueva. En esta nueva vida nosotros cumplimos —con libre albedrío— los mandamientos de Cristo. El autor escribe para quienes corren peligro de aceptar las ordenanzas judías (3:6; 4:6, Comp. su propia descripción del contenido de su Epístola, 17:1), mas está libre de cualquier sujeción a la ley del Antiguo Testamento. La vecindad del fin de todas las cosas y la severidad de la rendición de cuentas que nos aguarda debe impelernos a cumplir celosamente el mandamiento de Cristo.

7. *La Didaché*

Este documento debe ser empleado con la mayor cautela al trazar la historia de las doctrinas, dado que sabemos que no tuvo el propósito de presentar una declaración de la doctrina cristiana — ni siquiera de ciertas doctrinas particulares.

(a) La designación de Cristo como el Hijo de Dios (16:4), como el Dios (¿o es υἱός la lectura correcta?) de David (10:6), como el Siervo de Dios (9:3; 10:2, 3) deben ser interpretadas en el mismo sentido de los documentos antes examinados. También hemos hallado ya la representación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo (7:1, 3), conservada en la fórmula bautismal.

(b) De las bendiciones de la salvación que Dios derrama sobre nosotros mediante Cristo, se mencionan aquí la vida, el conocimiento más profundo (γνῶσις), la fe y la inmortalidad (10:2; 9:3; comp.

16:1; 4:8), y también la morada del nombre de Dios en nuestro corazón (10:2). Son cristianos quienes esperan en Dios (*ἐπὶ τὸν θεὸν*, comp. Bernabé). El Espíritu de Dios nos prepara para nuestro llamado cristiano. (4:10).

(c) Como medios por los cuales la salvación se aplica al individuo pueden mencionarse el bautismo (7); la eucaristía (9:10), que es comida y bebida espiritual (10:3: "a nosotros nos hiciste gracia de comida y bebida espiritual y de vida eterna por tu Hijo"), recibida con conciencia de la presencia personal del Señor (10:6, sea que leamos מרנא תא como en Apoc. 22:10, "Ven, Señor Jesús" o מרן אתא, "El Señor está aquí, la cuestión fundamental no es afectada), mediante cuya presencia son otorgadas a los hombres las bendiciones antes mencionadas (b). (Se nos presenta por lo tanto aquí, como en Ignacio, la concepción juanina de la Cena del Señor). Otros medios de esa comunicación de bendiciones son la proclamación de la salvación ("para el impartimiento de justicia y conocimiento" (11:2) por apóstoles itinerantes (11:1, 2), por profetas (que hablan por el Espíritu. Comp. la descripción de los profetas en Hermas, Mand. 11 y la labor del mismo Hermas. También Ignacio, Eph., 20:1; Rom. 7:2; Philad. 7. Véase BONWETSCH, *Die Prophetie im apostol. u. nachap. Zeitalter* in Ztschr. f. k. Wiss., 1884, p. 460 sig.), por maestros especiales inspirados por el Espíritu (13:2), pero también por los obispos y diáconos ("porque también ellos os administran —*λειτουργοῦσι*— el ministerio de los profetas y maestros", 15:1), y también por la admonición fraternal (4:2)

(d) En este libre ejercicio de funciones espirituales no puede haber idea alguna de tendencias jerárquicas. Las posiciones oficiales están en pie de igualdad con las agencias libres del Espíritu, y ha de advertirse especialmente que estas últimas pueden adecuadamente rendir tales servicios y deben, por lo tanto, ser igualmente honradas (15). La iglesia (o los santos, 4:2) es el cuerpo de los creyentes esparcidos por todo el mundo, que han de ser congregados en el Reino (escatológico) de Dios (9:4; comp. 10:5). Este concepto escatológico del Reino de Dios es una peculiaridad de los Padres Apostólicos (distinto es el concepto de Bernabé, 8:6). También aquí hallamos una vívida expectación del próximo fin del mundo. Comp. en la oración de comunión: "Venga la gracia y pase este mundo" (11:6)[4] El último capítulo de la Didaché trata del deber cristiano de la vigilancia, de los falsos profetas que han de venir, del Anticristo (luego aparecerá el *κοσμοπλάνος* como Hijo de Dios), de la

[4] Es posible, en verdad, que estas palabras se refieran a las bendiciones encerradas en la eucaristía, en cuyo caso el que así pide expresa su deseo de que el mundo se desvanezca de su vista y los dones de la gracia (*χάρις* sería usado, como se hace a menudo, por *χάρισμα*) desciendan sobre él.

prueba final de la iglesia, de las señales en los cielos, el sonido de las trompetas, la resurrección y la venida del Señor en las nubes del cielo.

(e) En el consejo introductorio a los candidatos al bautismo ("Los Dos Caminos", c. 1-6, comp. Bernabé 18-20) la Didaché presenta una fórmula que era frecuentemente empleada, en la cual los rasgos descollantes de la vida moral del creyente son presentados en forma condensada: (1) Amor a Dios y al prójimo, (2) Abstención de pecados groseros, (3) Oposición a los pecados de lujuria carnal y espiritual, (4) Conducta correcta hacia los maestros, la iglesia los necesitados, los niños y los siervos. La exhortación a la confesión de los pecados en la congregación antes de la oración y también previo a la recepción de la eucaristía (4:14; 14:1, comp. 10:6) indica un vivo sentido de pecado. La Didaché cita también con aprobación el consejo que hemos visto adoptado por Bernabé: "Si adquirieres algo por el trabajo de tus manos, da de ello para el rescate de tus pecados" (4:6). El moralismo del documento es suficientemente atestiguado por esta declaración.

Mediante Cristo, Dios ha impartido a los cristianos una vida inmortal, que se manifiesta en fe, esperanza, y conocimiento. Estos son producidos y mantenidos en el hombre por medio del bautismo y la Cena del Señor y mediante la instrucción y enseñanza ofrecida de muchas maneras. Así mantiene el cristiano su vida en una ferviente acción moral y en perpetua penitencia, y así se prepara para el juicio que se avecina y sus terrores.

8. *La Homilía de Clemente*

(a) El sermón se inicia con la demanda: "Así debemos pensar de Jesucristo como de Dios, como el Señor de vivos y muertos" (1:1). Si subestimamos a Jesucristo, en la misma medida subestimaremos la salvación venidera (1:2). De su persona, dice: "Cristo, el Señor que nos ha salvado, siendo primero espíritu, se hizo carne y así nos llamó" (9:5). Es decir, el que fue en un comienzo un ser espiritual devino carne. Pero el autor parece considerar a este ser espiritual, e igualmente al Espíritu Santo, como una criatura del Padre. "Macho" y "hembra" (Gén. 1:27) son aplicados respectivamente a Cristo y a la iglesia como entidad espiritual (14:2).

(b) Dios nos envió a Cristo como Salvador y autor de la inmortalidad (ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας) y por medio de él nos revela "la verdad y la vida celestial" (20:5). Se dice, es cierto, que Cristo sufrió por nosotros (1:2), y que se compadeció de los perdidos (2:7). Pero estas ideas son para el autor meras fórmulas. La obra de redención significa para él que Cristo ha abolido las tinieblas de la necia adoración de las criaturas (1:6, 7) y ha traído en cambio el

conocimiento del Padre de Verdad (3:1; 17:1) y nos ha impartido sus leyes (3:4). La promesa de la inmortalidad se añade como una recompensa por guardar sus mandamientos (11:1).

(c) La concepción de la vida cristiana corresponde a lo que acabamos de ver. El pensamiento rector es: "¿qué fruto o qué recompensa (ἀντιμισθίαν) le ofreceremos, dignos de lo que él nos dio?" (1:3; 9:7; comp. 15:2). Esta, es, pues, nuestra paga, que, en vista de la magnitud de la obra de Cristo, le confesemos como Salvador (3:3), y que así lo hagamos "haciendo lo que él nos dice y no desobedeciendo sus mandamientos" (3:4) o "le confesamos en nuestras obras" (ἐν τοῖς ἔργοις; 4:3). Haciéndolo así, podemos vivir sin temor a la muerte (5:1). El cristiano debe preservar sin mácula su bautismo. Este le ha limpiado públicamente de sus pecados (6:9; 8:6, llamado aquí "sello") Quien sirve a Dios de esta manera es justo (11:1, 7; 12:1), y el que hace justicia será salvo (19:3). Pero el que transgrede los mandamientos de Cristo incurre en castigo eterno (6:7). Nada ni nadie puede salvarlo: "ni nadie será nuestro abogado, si nos hallamos sin obras santas y justas" (6:9, 7). Para poder hacer esas obras el hombre necesita la fe como condición previa, es cierto, pero la fe no es más (en contraste con la duda, διψυχία) que la creencia en la promesa divina de una recompensa (11:1; 5:6).

Mas ahora, dado que el hombre es pecador y lleno de malos deseos (13:1; 19:2), esta demanda toma la forma de un llamado al arrepentimiento. A ello llama el predicador (8:1 sig.; 9:8; 13:1; 16:1; 17:1 19:1). Este arrepentimiento abarca, primeramente, el abandono de los pecados anteriores (13:1) e inmediatamente después el cumplimiento de los mandamientos del Señor (8:3, 4). El arrepentimiento no es para el autor un cambio de sentir sino un cambio de hábitos por buenas obras. Este arrepentimiento (μετάνοια) es la "recompensa" que debemos a Dios y a Cristo (9:8).

Esta externalización de la vida moral se manifiesta más aún en el hecho de que el autor (sobre la base de Tobías 12:8; 9) recomienda ciertas obras buenas particulares como peculiarmente adecuadas para el arrepentimiento de pecados: "Ahora bien, buena es la limosna como penitencia del pecado. Mejor es el ayuno que la oración, y la limosna es mejor que ambos... pues la limosna se convierte en alivio de la carga (κούφισμα) del pecado" (16:4).

Cuando el hombre cumple la voluntad de Dios, o de Cristo, luchando contra las malas pasiones y haciendo el bien, recibe de Dios la vida eterna en el Reino de Dios (concebido escatológicamente) como recompensa por sus obras (8:4 y 11:7; 12:1; 6:7; 9:6; 10:4). El día del juicio se avecina (16:3). Pero el cristiano recibe su recompensa en el mismo cuerpo en el cual fue llamado. La resurrección del cuerpo no puede ser puesta en duda (9:1-5, comp también 9:4). El Reino de Dios se establecerá en la segunda venida de

Jesús. Terribles torturas aguardan a quienes niegan a Jesús y no guardan sus mandamientos (17:4, 7)[5].

Este libro, el último y el más tardío de los llamados "Padres Apostólicos" es, sin duda alguna, el más alejado del cristianismo de la época apostólica. Lo que pudimos percibir en forma incipiente en los otros "Padres" se nos presenta aquí en forma clara e inequívoca. Cristo es esencialmente el Maestro del conocimiento de Dios y el nuevo Legislador. El cristianismo es la recepción de esta enseñanza y esta ley en el corazón y en la vida. Los motivos que deben impulsar al cumplimiento de la ley así dada son la consideración de la magnitud del don de Dios y la fe en la promesa de la recompensa.

9. *Apreciación general.*

Ha sido necesario examinar tan ampliamente los escritos de los Padres Apostólicos, tanto por la naturaleza de los documentos como por el material que ellos nos ofrecen y que constituye el punto de partida de una presentación adecuada de la historia de las doctrinas. Nos coloca en situación de imaginarnos vividamente la fe de la iglesia cristiana hacia fines del primer siglo y comienzo del segundo. El cuadro así trazado puede reclamar un carácter fidedigno, dado que sus rasgos han sido tomados de las secciones más diversas de la iglesia y de escritos del más variado carácter — epístolas y manuales congregacionales, mártires, maestros que diferían ampliamente en su concepción de la verdad cristiana, profetas y predicadores.

Los rasgos comunes que podemos extraer son los siguientes:

(1) Fe en el Dios único, Creador del mundo[6], Padre, Soberano de la tierra y de la iglesia, que ha escogido a los cristianos como pueblo suyo, que hace morada en el corazón de ellos y guía sus respectivas vidas. (2) Fe en Jesucristo el Hijo de Dios, que participó ya activamente en la creación y en el antiguo pacto; quien es Dios y se manifestó en la carne en los postreros días. No hallamos, sin embargo, nada doctrinalmente definido con respecto a su preexistencia (según 2 Clemente, él es una criatura) su relación con

[5] Incidentemente nos referimos a la abstrusa discusión de la iglesia en v. 14 "La primera iglesia espiritual" es una criatura de Dios, creada como Cristo antes de la creación del mundo Es el Espíritu Santo. El resto del texto (particularmente párr. 4) es probablemente interpolado. El pasaje, tal como lo tenemos, parece identificar a Cristo con el Espíritu Santo (párr. 4), pero párr. 2 demanda el reconocimiento de una distinción entre ambos.

[6] Compárese también la *Praedicatio Petri*, que probablemente data aproximadamente de la misma fecha (en Clem Al Strom vi:5) "Sabed, pues, que hay un solo Dios, quien hizo el comienzo de todas las cosas y tiene la potestad del fin; el Invisible, que contempla todas las cosas; el Inmóvil, que mueve todas las cosas; quien nada necesita, mas a quien todas las cosas necesitan y por él existen; intangible, eterno, incorruptible, increado, quien hizo todas las cosas por la palabra de su potencia."

el Padre, el método de su encarnación o la relación entre lo humano y lo divino en su persona. Se reproduce la proclamación de la salvación del Nuevo Testamento, pero sin extraer de ella consecuencias doctrinales. (3) La designación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo es mantenida en el contexto de la fórmula bautismal y ocasionalmente empleada, pero sin hacerla objeto de particular estudio (particularmente en lo que se refiere al Espíritu Santo (4) Hay un consenso general en lo que atañe a la pecaminosidad y miseria (particularmente la muerte) de la especie humana, la cual, por su desobediencia, está perdida ante Dios y librada a la locura de la idolatría, el poder de los diablos y la condenación eterna. (5) Jesucristo es el Redentor. El ha revelado al Padre y enseñó la nueva ley moral; pero, sobre todo, por su pasión y muerte liberó a la humanidad del pecado y de la muerte, trajo a los hombres una vida nueva, el perdón de los pecados, el conocimiento de Dios y la confianza en él: él dio el impulso a la verdadera moralidad y a la esperanza de la inmortalidad. Aunque todo esto depende de sus sufrimientos y muerte, no alcanzamos a percibir en estos escritos ninguna concepción distintiva de la muerte de Cristo o una aprehensión religiosa original de su significado. La muerte de Cristo despierta y conmueve los sentimientos religiosos pero sus consecuencias no son investigadas ni comprendidas Nuestros autores ignoran totalmente la interpretación de las premisas del Antiguo Testamento a este respecto, que son tan conspicuas en las Escrituras canónicas. (6) La salvación que Cristo ha obtenido y traído a los hombres es descrita de modos muy diversos: (a) Perdón de los pecados mediante el bautismo, nueva criatura. En Hermas y 2 Clemente el perdón cubre sólo los pecados del pasado. Hay una gran falta de claridad de concepción; es particularmente notable que es muy oscuro el significado del perdón para toda la vida subsiguiente del cristiano. La "justicia" es siempre meramente una justicia activa, actual; Pablo no es comprendido y aun la influencia de sus doctrinas es claramente pospuesta. El tipo de doctrina adoptado corresponde en general — aunque en una forma más cruda — a las epístolas católicas del Nuevo Testamento. (b) Comunión con Dios, la inmanencia del Padre, de Cristo o del Espíritu en el corazón (Ignacio, Hermas.) (c) Conocimiento de Dios como el Dios Uno, el Creador, Señor, Padre, etc. (d) La nueva Ley. (e) La vida eterna como recompensa de la vida moral.

(7) Los medios por los cuales la iglesia, como pueblo de Dios, apropia estas bendiciones de la salvación son, particularmente, (a) el bautismo, para engendrar una nueva vida y perdón de los pecados; (b) la Palabra de Dios, como mensaje de salvación y como doctrina (proverbios del Antiguo Testamento; las obras, cruz y mandamientos de Cristo; las promesas de vida y amenazas de juicio),

presentada de diversas maneras, como sermón o admonición fraternal, por maestros, apóstoles, profetas, funcionarios eclesiásticos, etc. No se ofrece, empero, teoría alguna respecto de la relación entre la energía divina y la proclamación de la Palabra. Pero, dado que la salvación es impartida a los hombres principalmente por este medio, hemos de entender que la obra divina sobre el hombre es una influencia religiosa actual en armonía con la naturaleza moral del hombre. (c) La Cena del Señor, como medio de inmortalidad. Esto no es relacionado por estos autores con el perdón de los pecados, como tampoco es subordinada claramente a este fin la proclamación de la Palabra. (d) Podemos mencionar, además, la influencia de los ángeles buenos (Hermas), la acción providencial de Dios, los esfuerzos morales del hombre mismo, etc.

(8) El cristiano individual aprehende a Dios en fe, la cual es un conocimiento de Dios, entrega a él y confianza en él, i. e. en su gracia, cercanía, disposición de auxiliar y en la sinceridad de sus promesas y amenazas. Estas concepciones pueden también descubrirse en el Nuevo Testamento, pero, a medida que se perdía de vista la idea paulina de la justificación, un elemento moralista rápidamente se entretejió en estas concepciones. La fe es el primer paso; de ella depende el desarrollo moral del individuo. Pero el conocimiento de Dios se oscurece. El pecado, cuyo perdón se ha obtenido mediante el bautismo, permanece como un poder en el hombre, haciéndose una diferencia entre pecados voluntarios y pecados accidentales (Hermas). El hombre debe luchar contra este pecado y derrotarlo; pero no lo hace mediante la fe en el constante perdón de los pecados, sino mediante el sentido de la cercanía de Dios, mediante la confianza en su auxilio y, sobre todo, mediante el amor entendido como el cumplimiento obediente de los mandamientos divinos. No es que se pierda de vista en manera alguna la vinculación de este proceso con la fe, pero no se la comprende claramente ni se la preserva en toda su pureza. Una vez que el perdón de los pecados ha sido otorgado al hombre, éste lo merece por sus buenas obras. Estas ocupan un lugar como un segundo principio independiente lado a lado de la fe, dado que la relación permanente entre la fe y el perdón de los pecados desaparece. Advertimos así el segundo gran defecto en las concepciones doctrinales de este período. Así como no se comprende la obra de Cristo en su objeto inmediato de lograr el perdón de los pecados, se sigue la incapacidad para retener este perdón como un objeto esencial de la fe. Las buenas obras son consideradas necesarias a fin de estar ciertos del perdón de los pecados. Es totalmente correcto, por lo tanto, denominar "moralistas" tales puntos de vista. La fe es despojada cada vez más de su significado. El amor toma el lugar central en el alma, pero, al perder con la depreciación de la fe el impulso motor interno, el amor se

torna al cumplimiento de los *mandamientos* y a la *realización de buenas obras*. De esta manera se perdía, empero, la actitud espiritual que caracterizaba al cristianismo primitivo, el sentido de recibirlo todo de Dios, por dádiva suya. Los esfuerzos del hombre ocupan ahora, en cambio, el primer lugar. Esta modificación moralista de la posición cristiana primitiva fue producida, sin duda, mediante el ideal popular grecorromano de la libertad humana. Se trataba de una helenización, pero resultó ser, a la vez, la puerta por la cual el legalismo judío volvió a forzar su entrada en la iglesia.

(9) El cristiano vive en relación con una congregación o iglesia. (a) En ella reinan la armonía de espíritu (particularmente en la celebración de la eucaristía), el amor fraternal, la disposición de enseñar y amonestar, de auxiliar al pobre, etc. (b) La iglesia representa un contraste agudo con el mundo pagano, que ha de ser convertido por los esfuerzos del amor cristiano. (c) La iglesia presenta un contraste igualmente marcado con el judaísmo, que constituye una etapa superada de desarrollo, que sólo por orgullo nacional piensa hallarse aún en posesión de sus antiguas prerrogativas.[7] (d) La unidad de la iglesia en su conjunto se basa en Cristo y en la predicación de los apóstoles, a lo cual ha de añadirse la influencia de una historia común y de un destino único. La unidad interna halla expresión en cartas y peregrinaciones, amonestaciones y oraciones intercesoras. La política eclesiástica, particularmente en lo que hace al episcopado, tiene sólo importancia local para una congregación particular. Aunque se tiene en alta estima el oficio ministerial, también se reconoce plenamente la libre actividad de todos los creyentes en cosas espirituales (Did., Herm.). Pero ya podemos observar los comienzos de un conflicto entre la tradición (παράδοσις) y la sucesión (διαδοχή) por una parte y el Espíritu y los *charismata* por otra (1 Clem., Did.).

(10) Hay un vívido sentido de la vanidad y la naturaleza corruptible de este mundo y la gloria del mundo eterno, así como del terrible carácter de los tormentos del infierno (véase especialmente Apocal. Petri.). Se considera muy cercano el fin de todas las cosas. La escatología se plasma en las figuras del Antiguo Testamento y las declaraciones de Cristo. El Reino de Dios, o el supremo bien es considerado, de acuerdo con la tendencia de los conceptos religiosos dominantes, como una entidad totalmente futura. Cuanto más antiguo es el documento que se examine, tanto más ferviente será la expresión del anhelo de ese reino. Antes del fin se halla el reino milenario (Bernabé, Papías) el cual, según el molde judío, es des-

[7] Comp. la imagen de la piedad judía en la *Praedicatio Petri* (in Clem. Al Strom. 6:5) "No adoréis a la manera de los judíos, porque ellos, creyendo conocer a Dios, no le conocen en verdad, adorando ángeles y arcángeles, la luna, Seleno, etc."

cripto en formas fantásticas. Exageran, sin embargo, quienes creen ver en esta expectación uno de los impulsos básicos de la propaganda cristiana del primer siglo (Harnack, i., ed. 3, 158, nota). Pero, por otra parte, es totalmente correcto afirmar, como lo hace el mismo autor, que "El juicio final del mundo y la certidumbre de que los santos irán al cielo con Dios y los inmundos al infierno, siguen siendo el elemento principal". Esto estaba involucrado en la idea de la recompensa por la conducta terrenal.

Tales son las ideas directoras que hallamos por un examen imparcial de las fuentes. El círculo de pensamiento heredado de la época apostólica es mantenido en su forma externa y en su contenido general, pero la conexión interna de los pensamientos que lo componían ha sido destruida y la aprehensión de la verdad resulta incierta en ciertos puntos decisivos, cuando no se desvanece enteramente. La fe, la gracia y el perdón de los pecados pasan a un plano posterior y la nueva ley y las buenas obras se adelantan y ocupan el lugar más prominente. Los pensamientos que hemos bosquejado rápidamente no son siempre una posesión real, sino más bien, en algunos casos, meros títulos de posesión, cuyo significado ignoran sus propios tenientes.

Es innegable que aquí nos encontramos frente a una falta de comprensión amplia del mismo evangelio (en su relación con los antecedentes neotestamentarios). Esta falta se retrotrae, evidentemente, hasta la misma edad apostólica. Pero, según el resultado más fidedigno del estudio del período en cuestión, podemos afirmar que las variaciones en el pensamiento cristiano y las desviaciones del pensamiento apostólico no son debidas directamente a tendencias judías. La conclusión sacada directamente del carácter general de la concepción prevaleciente es fortalecida por el hecho de que no podemos en ningún punto señalar una influencia específica del pensamiento cristiano-judaico o de la ley ceremonial. El legalismo que hemos hallado no es de la especie judía aunque, sin despertar sospechas, preparó el camino a la intrusión de influencias judías. Es un moralismo del mundo pagano, particularmente de las tendencias entonces en boga, y tiene su origen en el estado del hombre natural como tal. Las deformaciones del evangelio pueden ser directamente atribuidas a que los cristianos gentiles no comprendían las ideas del Antiguo Testamento presupuestas en la proclamación apostólica del evangelio. Pero el moralismo siempre prepara el camino del legalismo. Al subrayar la importancia de las obras humanas, la época aceptó (e. g., del libro de Tobías) las obras legalistas de la piedad judía posterior.

§ 8. Las reglas de fe

Ya en el período de los Padres Apostólicos las Sagradas Escri-

turas y la fórmula bautismal comenzaron a ser consideradas como la declaración de la norma de la fe cristiana

Sólo podemos considerar aquí los vestigios más tempranos del reconocimiento otorgado a estas dos fuentes de autoridad. Los problemas vinculados a ellas en el curso del desarrollo histórico ocuparán nuestra atención en relación con un período posterior.

(1) Jesús mismo considera al Antiguo Testamento como una autoridad infalible y lo emplea como tal (e. g. Mat. 5:17; Luc. 24:44) y lo mismo hacen los apóstoles (e. g. Rom. 1:2; Gál. 3:8, 22; 4:30, etc.). Pero el Señor dice también, de sus propias palabras, que perdurarán aún cuando el cielo y la tierra hayan desaparecido y afirma lo mismo de los principios proclamados por sus apóstoles (Mat. 10:40; 16:19). En armonía con ello, los apóstoles apelan a las palabras de Cristo como fuente indiscutible de autoridad (1 Tes. 4:15; Gál. 6:2; 1 Cor. 7:10; 9:14; Hech. 20:35), pero reclaman una autoridad similar para sus propias declaraciones (e. g., 2 Tes. 2:15; 2 Cor. 2:9; 7:15). Se observa, en verdad, un deseo manifiesto de poder apelar a las palabras autorizadas de Jesús mismo (1 Cor. 7:10, 12, 25). Las epístolas de Pablo y los libros del Antiguo Testamento son λοιπαὶ γραφαί (2 Ped. 3:15, 16).

Los Padres Apostólicos aun ven las cosas de igual manera. También ellos consideran el Antiguo Testamento como la autoridad absoluta y la norma de la verdad básica, por más que constantemente lo interpreten en el sentido del Nuevo Testamento. Las citas del A. T., son introducidas con las fórmulas tradicionales: "la Escritura" (ἡ γραφή) y "escrito está" (γέγραπται). Aunque esta fórmula, asociada particularmente con el Antiguo Testamento, según el uso de la misma en el propio Nuevo Testamento, rara vez es aplicada a los dichos de Cristo (Bern. 4:14; 2 Clem. 2:4; comp. Polyc. 12:1), la autoridad de éstos es plenamente reconocida. En las controversias se apela a las palabras de Cristo como argumento decisivo. "De algunos que dicen: si no lo encuentro en los archivos (u originales, (τοῖς ἀρχείοις) del evangelio, no lo creo; cuando les dije: 'Pues está escrito', me respondieron ellos, 'Pues entonces está resuelto'." (Ign. Philad., 8:2; comp. Smyrn. 7:2). Lo mismo podemos afirmar de los escritos de los apóstoles, que son considerados autoridades decisivas para la iglesia en todos los lugares y tiempos (Ign. Tral., 2:2; 3:1, 3; 7:1; Magn. 6:1; Phil. 5:1; Smyrn. 8:1; Rom. 4:3. La Didaché se anuncia a sí misma como "la enseñanza de los Apóstoles"). El evangelio es la carne de Cristo; los apóstoles son el presbiterio de la iglesia (Ign. Phil., 5:1). Esta estima en que eran tenidos los escritos de los apóstoles, nos es corroborada en las abundantes referencias en los escritos que hemos examinado, a casi todos los libros del Nuevo Testamento y en que éstos, como los mismos Evangelios, eran leídos en las asambleas de culto (comp. 1 Tes. 5:27; Col.

4:16; Sant 1:1; 1 Ped 1:1; Apoc 1:3; 1 Clem. 47:1; comp 2 Clem. 19:1; Homilia de Arístides, ver ed. Seeberg, 1894; Apol. de Just. i:67; Iren adv. haer ii:27. 2; iii:21. 4; Can. Mur. 1:77 sig.). Los Padres Antignósticos de fines del segundo siglo consideraban que este reconocimiento de la autoridad del Nuevo Testamento había prevalecido siempre en la iglesia. Comp. más abajo: el canon de Marción y el montanismo.

El canon de las Escrituras distaba mucho de ser en este período un todo claramente definido, ni siquiera un postulado dogmático preciso. Por una parte, no todos los libros del Nuevo Testamento estaban en uso en todas partes y por otra, otros varios escritos llegaron a ser considerados con igual veneración, i. e. Hermas, Bernabé, la Didaché, 1 y 2 Clemente, el Apocalipsis de Pedro, la Praedicatio de Pedro. Estos eran leídos en público como los libros del N. T. (e. g. Herman Vis. ii:4. 3; Dionys. de Cor. en Euseb. h. e. iv:23. 11; Hegesip., ib. 22. 1). Esta práctica fue llevada tan lejos que se llegó a creer que toda declaración profética dada bajo el impulso del Espíritu, gozaba de la misma autoridad (Hermas, Did. 11:7). Ignacio (Philad. 7:1) cita una declaración tal de él mismo: "Así, estando en medio de ellos, di un grito, clamé con fuerte voz, con voz de Dios: '¡Atención a vuestro obispo, al colegio de ancianos y a los diáconos!' " (Comp. Eph. 20:1; Rom. 7:2 (?); y el profetismo montanista.) También el autor de la epístola de Bernabé se considera a sí mismo como un predicador en el Espíritu (9:9 sig.). El conflicto con el gnosticismo, Marción y el montanismo, condujo paulatinamente a un desarrollo del concepto del canon en el sentido dogmático del término. Lo que había sido siempre reconocido en la iglesia vino así a ser distintamente reconocido y expresado con plena conciencia (véase Ireneo).

Comp. CREDNER, *Gesch. d. n. tl. Kanons*, 1860; KIRCHHOFER, *Quellensammlung zur Gesch. d. n. tl. Kanons*, 1844; OVERBECK, *Zur Gesch. des Kanons*, 1880; WEISS, *Einleitung in d. N. T.*, 1886, p. 21 sig., ZAHN, *Gesch. d. ntl. Kanons*, vols. i y ii, 1888 sig.; HARNACK, *Das N. T. um* 200, 1889.

(2) El texto común del llamado Credo de los Apóstoles se puede hallar en una forma substancialmente idéntica a la nuestra hacia fines del siglo quinto. Su origen se ubica muy probablemente en la Galia del Sur. Pero esta forma, como otras muchas prevalecientes en el Oriente, nos conduce al antiguo símbolo romano, del que sólo difiere por la adición de algunas pocas frases. El símbolo romano era la fórmula corriente en Roma en los siglos cuarto y quinto (véase el credo de Marcelo en Epiph. haer. 52 al 72); pero puede retrotraérselo con seguridad hasta mediados del siglo tercero (comp. Novaciano, De Trinitate). Dado que, además, la fórmula más antigua carece de todo elemento teológico y antignóstico y que Ireneo

y Tertuliano declaran que la regla de fe ha sido transmitida desde el tiempo de los apóstoles, dado que no solamente las fórmulas occidentales sino las varias reglas de fe teológicamente detalladas y elaboradas independientemente en el Oriente, tienen su prototipo común en una confesión muy similar al antiguo símbolo romano—hemos de concluir que esta fórmula antigua que aún se preserva y otras similares a ella, estaban en uso corriente al comienzo del segundo siglo y fines del primero y fueron por entonces introducidas desde el oriente, i. e. de Asia Menor, a Roma. Hacia mediados del segundo siglo una fórmula fija estaba en uso en Roma. Este punto de vista queda confirmado por el hecho de que Ignacio y Justino emplean fórmulas que nos recuerdan el Símbolo (Ign. Magn. 11; Eph. 7; Tral 9; Smyrn. 1; Just. Apol. 1:13; 31, 46; Dial. 85).[8] Finalmente, hemos de tener en cuenta las sugestiones hechas anteriormente (párr. 6:4), indicando la existencia de una confesión bautismal en la temprana edad apostólica. Tenemos aquí, pues, sin duda alguna, la base del llamado Credo Apostólico. Pero resulta tan imposible reconstruir con exactitud la forma original de esta confesión antigua de fe como establecer, a base de los paralelos patrísticos más antiguos, el texto exacto de la misma. La forma más antigua de la cual poseemos evidencia cierta es el antiguo símbolo romano.

Dado que el griego era el idioma eclesiástico oficial de Roma hasta mediados del tercer siglo, debemos considerar el texto empleado por Marcelo (337 ó 338 d. de J. C.) como la versión más antigua del Credo Romano que haya llegado a nuestro poder. Reproducimos aquí esa fórmula, indicando las enmiendas que aparecen en la versión tradicional de la antigua confesión Romana (el Psalterium de Rufino):

Πιστεύω εἰς θεὸν [πατέρα] παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, [καὶ] τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, [καὶ] καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, [ζωὴν αἰώνιον].

Tal es la versión común[9], variaciones ligeras de la cual encon-

[8] También parecen hallarse fórmulas fijas en Arístides. Véase SEEBERG en ZAHN, *Forsch.*, v p. 270, nota.

[9] El texto recibido difiere en una modificación y varias adiciones: (1) creatorem coeli et terrae, (2) qui conceptus est de spiritu sancto, (3) passus, mortuus, (4) descendit ad inferna, (5) catholicam, (6) sanctorum communionem, (7) vitam eternam. ZAHN concluye, sobre la base de reproducciones de la regla de fe en Ireneo y Tertuliano, que la primera cláusula leía originalmente: *εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα*; vid además Euseb. h. e., v: 28, p. 23 sig. Pero comp. HARNACK, Zur Gesch. der Entstehung des ap. Symb. en *Ztschr. f. Th. u. K.*, 1894, p. 130 sig. En varias citas antiguas el término *μονογενής* falta (ZAHN, p. 45, nota), y es dudoso que haya estado en la fórmula original.

tramos en uso en las iglesias de varios países.[10] Era explicado y ampliado con total libertad en la discusión teológica. Tertuliano e Ireneo sostienen que esta "regla de la verdad" (*κανὼν τῆς ἀληθείας*) había sido empleada por la iglesia en todas partes, desde el tiempo de los apóstoles (Iren. adv. haer. i:10. 12; iii:4. 1, 2; Tertul. de praescr. haeret., 37, 44, 42, 14, 26, 36; de virg. vel. i). Pero este Credo no es sino el desarrollo histórico de la fórmula bautismal corriente (Mat. 28:19; Did. 7:1; Just. Apol. 1:61; de allí Tertul. de praescr. 9, 13, 37, 44, la adscribe a Cristo mismo). La "regla de la verdad", como luego fuera llamada, es, en consecuencia, sólo el contenido de la primitiva confesión bautismal, interpretada, indudablemente, en forma variada.[11] "Y quien de esta manera mantenga inflexiblemente para sí mismo el canon de la verdad que recibió mediante el bautismo" — y aquí sigue un breve sumario del Credo, que debe ser, por consiguiente, el contenido de la fórmula bautismal. (Iren. i:9. 4; comp. 10:1. Tert. de spectac. 4; de coron. 3; de bapt. 11; praescr. 14. Véase también Just. Apol. i:61 extr. Clem. Al. Strom. viii:15, p. 887; Potter. vi:18, p. 826; Paed. 1:6, p. 116; Comp. Caspari: Hat die Alex. Kirche zur Zeit des Clem. ein Taufbek. besessen oder nicht, en *Ztschr. f. k. Wiss.*, 1886, p. 352 sig. También esp. Cipriano, Ep. 69:7; 70:2; 75:10 fin.)

Este sumario, el más breve e imparcial, de las grandes realidades de la fe cristiana, que Ireneo llama adecuadamente "la incorporación (*σωμάτιον*) resumida de la verdad" (i:9. 4) a la vez interpreta el credo de los Padres Apostólicos y recibe de ellos su aclaración. Estos reciben de la época de los apóstoles la convicción indiscutida de los hechos históricos allí relatados y esa convicción ha sido legada, por medio del símbolo, a la iglesia de todos los tiempos. Respecto del

[10] La mayor parte de los teólogos de hoy mantienen, respecto del origen del Credo de los Apóstoles, un punto de vista en disidencia con el que aquí se ha sugerido. Según HARNACK: (1) Cerca de 150 d. de J. C., apareció en Roma una fórmula confesional que se esparció a partir de allí por las iglesias de Occidente. (2) Fórmulas similares eran también utilizadas en Oriente, pero no había en esa sección de la iglesia una confesión comúnmente aceptada. En refutación de esta hipótesis hemos de decir: (1) Que Ireneo y Tertuliano consideran totalmente ecuménica esta confesión. (2) Que ellos datan su origen de la época apostólica. (3) Que el N. T. atestigua como hemos visto, la existencia de una confesión de esa índole. (4) Que Ignacio y Justino parecen presuponer una fórmula fija de este tipo. Todos los hechos tradicionales del caso reciben la explicación más sencilla a base de mi hipótesis.

[11] KUNZE ha negado esto (*Glaubensregel, heil. Schrift u. Taufbekenntniss*, 1899), pues él no cree que el "canon de la verdad" se limitara a la confesión bautismal sino que incluiría también las Sagradas Escrituras. Se da así a la confesión bautismal un carácter antiherético. Hay en esta afirmación un elemento de verdad: que el "canon de la verdad" representa, al menos, la confesión bautismal eclesiásticamente interpretada; pero las Escrituras no eran en manera alguna incluidas en el "canon" porque: (1) se lo denomina "apostólico" mientras que las "Escrituras" de esa época contienen elementos notoriamente no apostólicos, tales como Hermas. (2) En el período preniceno el término "canon" sólo muy raramente es utilizado para designar las Escrituras (véase JAHN, *Grundriss der Geschichte des n. t. Kanons*, p. 4 sig.)

uso dogmático del símbolo por Ireneo, véase más abajo. Pero ya en este punto de nuestra investigación debe de tenerse en cuenta que la influencia histórica de este breve resumen de la verdad salvadora fue muy grande. Preservó intacta la conciencia de que la salvación depende de los hechos de Cristo; enseñó a la iglesia a edificar la doctrina cristiana como una doctrina acerca de los actos de Dios, y finalmente enseñó a los hombres a contemplar los hechos de Dios bajo la triple concepción del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. ¡Podemos imaginar cuán distinta habría sido la forma asumida por la dogmática de la iglesia sin la perspectiva fija de esta fórmula, que el primer dogmático, Orígenes (de principiis), colocó en el mismo centro de su sistema doctrinal!

Comp. CASPARI, Ungedruckte, unbeachtete, u. wenig beachte Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols, *Christiania*, 1866, 1869, 1875, y Alte und neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols, *ib.*, 1879. V. ZESCHWITZ, *Katechetik* ii. ed. 1, párr. 19 sig. HAHN, *Bibl. der Symbole u. Glaubensregeln. ed. 2.* 1877. Patr. ap. opp., ed. Lips. i. ed. 2, 115 sig. A. HARNACK, PRE. ed. 3, i, 41 sig. ZAHN, Glaubensregel u. Taufbek. in d. alt. K., en *Ztschr. f. k. Wiss.*, 1881, p. 302 sig.; ZAHN, *Das ap. Symb.*, 1892; KATTENBUSCH, *Das ap. Symb.*, i, ii, sig., 1894; SWETE, *The Apostle's Creed*, 1894; KUNZE, *Glaubensregel heil. Schrift u. Taufbekenntnis*. A. SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit*, 1903.

Capítulo II

PERVERSIONES DEL EVANGELIO Y MOVIMIENTO DE REFORMA DIRIGIDOS CONTRA LA CRISTIANDAD CATOLICA

§ 9. EL CRISTIANISMO JUDAIZANTE

Fuentes principales: Justino: Diálogo c. Trifón. c. 47. Iren. adv. haereses i: 26.2. Orígenes c. Celso 2:1. 3; v: 71. Hippolyt. Refut. esp. vii:34. Epiphan. Panarion haer. 29, 30. Euseb. hist. eccl., iii:27. Jerónimo, esp. Ep. 112 (ó 89) y ocasionalmente. Acerca del testimonio de los Doce Patriarcas y las Clementinas, véase *supra*. Comp. HILGENFELD, Ketzergesch. d. Urchristent. 1884, p. 421 sig., Judent. u. Judenchristent., 1886. RITSCHL, Alkath. Kirche. ed. 2, p. 152 sig. HARNACK, DG., i. ed. 3; 271 sig. ZAHN, Gesch. d. n. tl. Kan. ii:642 sig.

Dado que el cristianismo judaizante, prácticamente confinado al territorio situado al este del Jordán y a Siria, no ejerció influencia importante sobre el desarrollo de los conceptos doctrinales o las ten-

dencias eclesiásticas, nos ofrece poco material para la historia de las doctrinas, y bastará que le dediquemos un breve repaso.[1]

Los términos "Ebionita" y "Nazareno", aplicados a grupos diferentes de cristianos, no pueden ser claramente distinguidos. Podemos advertir aquí tres grupos generales, de los cuales pueden hallarse indicaciones ya en el periodo apostólico.

(a) Justino habla de cristianos judíos que exigen a todos los creyentes una estricta observancia de la ley, y de otros que, si bien la observan ellos mismos cuidadosamente, no exigen que lo hagan también todos los cristianos. Justino no considera que estos cristianos, que no observan la ley judía estrictamente, queden excluidos de la salvación pero sabe que hay cristianos que así lo creen (Dial. 47.). Jerónimo aun habla de estos últimos como "una herejía extensamente esparcida por todas las sinagogas de los judíos del Este, llamados nazarenos, quienes creen que Cristo es el Hijo de Dios, nacido de la virgen María y dicen que fue él quien sufrió bajo Poncio Pilato y se levantó de los muertos, en quien también nosotros creemos." Pero la opinión de Jerónimo acerca de ellos es que "queriendo ser a la vez judíos y cristianos, no son ni lo uno ni lo otro." (Ep. 112:13—u 89). Comp. Epiph. H. 29:7-9. Parecería, por lo tanto, que durante siglos se mantuvo en Oriente un cristianismo judío, cuyos confesores concordaban en sus creencias con la iglesia católica[2], utilizaban sólo un evangelio hebreo, reconocían la legitimidad de Pablo y su obra, pero permanecían en su práctica fieles a su ley nacional, sin demandar de todos los cristianos la observancia de la misma. Estos eran realmente cristianos judíos, mientras que los dos grupos siguientes sólo eran judíos cristianos.

(b) El segundo grupo está representado por los cristianos judaizantes opuestos a Pablo. Eran fariseos cristianos. Sostenían que la circuncisión y la ley debían ser practicadas por todos los cris-

[1] Debemos tomar en cuenta adecuadamente, como es corriente hacerlo en el día actual, de la influencia del elemento "judaico" en la vida de la Iglesia. Pero esta influencia no se ejerció directamente por medio del cristianismo judaizante, ni tampoco por medio del mismo judaismo, el cual desde el principio, y más aún luego de la guerra Cochebea, se opuso abiertamente al cristianismo. Su influencia se ejerció más bien, por medio de la literatura judaica posterior, con su legalismo y apocalipticismo.

[2] Eusebio (H. e. iii:27.3) dice de estos cristianos, a los que distingue nitidamente de los ebionitas, que en realidad sostienen el nacimiento virginal de Cristo, pero no reconocen la preexistencia del Logos; "Y estos asimismo no reconocen que él preexistió, siendo Dios, Logos y Sabiduría", etc. Com. Orig. en Matth. tom. 16:12 Delarue iii:733. Esto no puede balancear el testimonio de Jerónimo, anteriormente citado. Puede basarse en una confusión con puntos de vista ebionitas, o meramente en la falta de especulaciones acerca del Logos, especulaciones por las que los cristianos judíos sentían poca inclinación. Orígenes testifica que los judíos no sabían nada acerca de la identificación del Logos con el Hijo de Dios (Celso ii:31). Aun el מֵימְרָא de teología judío carece de toda referencia al respecto (comp. Weber, System d. altsynag. paläst. Theolog., 1880 pp. 178, 339).

tianos (Just. Dial. 47). Rechazaban a Pablo, considerándolo un apóstata de la ley (apóstata legis) y sólo utilizaban una versión del Evangelio según Mateo, el Evangelio Ebionita de los Hebreos (Iren. adv. haer. i:26. 2; comp. ZAHN, *Gesch. d Kanons*, ii:724 sig.) Además de ello, negaban la divinidad de Cristo y su nacimiento de la Virgen (Iren. iii:21. 1; v:3). Tal actitud no debe ser interpretada como una tendencia conservadora, sino como una concesión al judaísmo. Orígenes clasifica las "dos clases de ebionitas" según su actitud hacia el nacimiento de Cristo (c. Celso. v:61). El hijo de José y María fue dotado del Espíritu de Dios por medio del bautismo. Así asumió el oficio profético y por su piedad llegó a ser el Hijo de Dios (Epiph. h 30:14, 18). (Comp. Hipp. Ref. vii:34; p. 406, ed. Duncker-Schneidewin).[3] Siguiendo este sendero, debemos esforzarnos por seguir a Cristo, "confesando que somos justificados por la ley" (Hippol.) Combinábase con estos crasos conceptos del milenio, derivados, según se pretendía, de los profetas del Antiguo Testamento (Iren. i:26. 2; Jerónimo, sobre Isa. 50:18, cp. 66:20).

(c) La misma dificultad que hallamos para trazar una clara línea de distinción entre el primero y el segundo grupo, la encontramos para hacerlo entre el segundo y el tercero, el último de los cuales representa un tipo de cristianismo judaico caracterizado por especulaciones teosóficas y un estricto ascetismo. La existencia de esta tercer clase está implícita en la Epístola a los Colosenses (comp. el judaísmo alejandrino y los esenios). Esta tendencia parece haber recibido un fuerte impulso durante el reinado de Trajano al comienzo del segundo siglo por medio de un hombre llamado Ἠλχασαί (un hombre llamado Alexius según Wellhausen, *Skizzen* iii, p. 206, nota, ó *δύναμις κεκαλυμμένη*, poder oculto. Epiph. haer 19:2 Hippol. Ref. ix:16, p. 468; Epiph. h. 30:17; aplica el mismo nombre al libro

[3] Hallaremos huellas de esta posición en el Testamento de los Doce Patriarcas (ed. Sinker, también Migne gr. ii., 1037 sig.) Observo al pasar que este documento, originalmente judío, luego de *haber sido, tal vez, revisado por un* judío 70-130 d de J. C., fue interpolado nuevamente por un judío cristiano ebionita, para adecuarlo a la circunstancia de la destrucción de Jerusalem. Cerca del comienzo del tercer siglo un monarquiano patripasiano le hizo nuevas adiciones. El pasaje de mayor interés para nosotros reza como sigue: 'Test. Jud 24: "Y se levantará un hombre de mi simiente (i, e judío) como el sol de justicia, solidarizándose (*συμπορευόμενος*) con los hijos de los hombres en mansedumbre y justicia, y no se hallará en él pecado. Y los cielos se abrirán sobre él, derramando el Espíritu, la bendición del Padre Santo (i e. en el bautismo Cf Levi 18), y él derramará el espíritu de gracia sobre vosotros, y vosotros le seréis a él por hijos en la verdad y andaréis en sus mandamientos del primero al último de vosotros". (comp. Zabul. 9; Naph 3). Los judíos (específicamente los descendientes de Leví) persiguen y matan como a un vagabundo a este hombre que "renueva" *ἀνακαινοποιοῦντα*) "la ley con poder de lo alto", no discerniendo la majestad que posee (Levi 16) Israel es por ello deshechado y Jerusalem destruida (Levi 10:14) hasta que en el postrer tiempo Dios tendrá compasión de ellos (Zabul. 9; Asser 7; Joseph 19). Entonces será destruido el reino del enemigo. (Dan. 6).

mismo). Un ángel de terribles dimensiones (Cristo) acompañado por un ángel femenino (el Espíritu Santo) se dice haber entregado a Elkesai, en la tierra de Seri, un libro con nuevas revelaciones. En él se ordenaba un segundo bautismo en el nombre del Dios Altísimo y de su Hijo, el gran rey, por el perdón (*καινὴ ἄφεσις ἁμαρτιῶν*) de todos los pecados, aun el más grande (adulterio) y por la curación de las heridas de la mordedura de perros rabiosos y de enfermedades graves (el bautismo se practicaba entrando con vestidos puestos en el agua con llamamiento a los cielos, el agua, los santos espíritus, los ángeles de la oración, la rama de olivo, la sal y la tierra y acompañado con la promesa de abandonar el mal). La doctrina que iba a ser aceptada, que debía mantenerse en secreto, se relacionaba con la observancia de la ley y la recepción de la circuncisión. Cristo no había nacido de la Virgen, sino como los demás hombres. Había aparecido varias veces (como un ángel) anteriormente. Se rechazaba a Pablo y los sacrificios cruentos. La eucaristía era celebrada con agua (comp. Epiph. h. 30:16; 19:3). A ello se añadían varias supersticiones astrológicas. Debemos concluir, generalizando, que este movimiento judeo-cristiano fue un intento de ayudar al cristianismo judío. (Véase Hippol. Ref. ix:13 sig. Orígenes en Eusebio h. e. 6:38. Epiph. h. 19; comp. 53:1; 30:17).

Alcibíades, de Apamea en Siria, intentó por el año 220 d. de J. C., extender estas ideas a Roma, empleando la modalidad de un pregón público. El efecto fue sólo pasajero. Pero mayor éxito obtuvo su promulgación en el territorio en que prevalecía el cristianismo judaico. Epifanio, por ejemplo, en la segunda mitad del siglo cuarto, aplica el término "ebionita" a una tendencia que, en todas sus faces, manifiesta la más estrecha relación con la enseñanza de Elkesai. Para más detalles, véase Haer. 30:2, 3, 14, 15, 16, 17, 18. Comp. h. 53:1, donde su juicio es: "no siendo cristianos ni judíos ni griegos, sino simplemente hallándose en todo a mitad de camino, no son nada".

Corresponde también aquí el complejo de composiciones conocidas bajo el nombre de Clementinas,[4] Consiste en una novela didáctica preservada en va-

[4] En relación con el racimo casi desesperadamente complejo de cuestiones de orden literario e histórico que se relacionan con la literatura clementina, sólo presentaré unas pocas observaciones de manera provisional. (1) Tanto las Homilías como las Recognitiones dependen de un documento judeocristiano comprehensivo. (2) Este último tenía un pronunciado carácter quóstico y ebionita. Había absorbido ciertos escritos judeo cristianos, tales como el *Περίοδοι Πέτρου* (Epiph. h. 30:15, 16) el *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* (preservado en Recog, i:27-74), etc. Fue compuesto con el propósito de realizar una propaganda en el Este (el Clemente romano, la máscara de una tendencia antimarcioncista), en la última parte del segundo siglo. (3) El documento fue revisado en la segunda mitad del tercer siglo por dos cristianos católicos (estimando las fechas por las circunstancias de su composición). Las Homilías fueron escritas primero. El autor de las Recognitiones hizo uso del documento primario y de las Homilías revisadas. Si estas suposiciones son correctas, es-

rias recensiones, cuyo héroe es el romano Clemente. (1) Las llamadas VEINTE HOMILIAS introducidas por una carta de Pedro a Santiago, el llamado *διαμαρτυρία* editado por DRESSEL, Gotinga, 1853, y DE LAGARDE, Leipzig, 1865. (2) El mismo material es reelaborado en las RECOGNITIONES, en la que 1:27-74 está integrado conjuntamente con la *Ἀναβατικὸς Ἰακώβου*. Solo poseemos la traducción latina de Rufino, ed. GERSDORF Bibl. Patr. i, Leizig, 1838. (3) Extractos del material se hallan en los Epitomae, de los cuales DRESSEL ha editado dos formas. (4) Una recensión siriaca compilada de las Homilías y Recognitiones, ed. de LAGARDE, 1861. Comp. SCHLIEMANN, Die Clementinen, etc. HILGENFELD, Die clem. Homil. u. Recogn., 1848. UHLHORN, Die Hom. u. Recogn., 1854. LEHMANN, Die clem. Schriften, 1869. LANGEN, Die Clemensromane, 1890. BIGG The Clem. homilies en *Studia bibl. et ecclesiast.* ii:157 sig.

En estos documentos hallamos elementos católicos populares mezclándose con ideas de un cristianismo gnostizante. El mundo ha emanado de Dios, quien es el Todo (*τὸ πᾶν*). Este se mueve en forma dual y antagónica. Tanto el Diablo como Cristo han surgido de una mutación (*τροπή*) en Dios (Hom. 2:15 sig., 33; 17:7, 8, 9; 20:8). Dios posee un cuerpo, (*σῶμα*) como en el concepto estoico, y una forma exterior (*σχῆμα*) (Hom. 17:7). Según la ley del antagonismo hay una doble línea de profetas, masculina y femenina. Esta última tiene una representante en Eva, la primera en Adam. De la línea falsa de profecía se originan la guerra y los sacrificios cruentos (paralelos a la menstruación) así como la idolatría (Hom. 3:20-27). Es de la línea femenina de donde provienen el paganismo y el judaísmo falso. (Comp. la doble línea en Recog. 8:52; 3:61; 5:9). Por otra parte, el verdadero profeta (Adam o Cristo) "cambiando continuamente en nombre y forma desde el comienzo del mundo, penetra el mundo, hasta que haya alcanzado el tiempo señalado y, ungido por la misericordia de Dios por sus trabajos, halla descanso para siempre" (Hom. 3:20; comp. Recog. 2:22). Este profeta verdadero ha enseñado, particularmente en Adam, Moisés y sobre todo en Cristo, la verdad de que hay un solo Dios, que creó el mundo y es nuestro justo Juez. La idea de que Cristo es Dios, es excluida de esa manera (*οὔτε ἑαυτὸν θεὸν εἶναι ἀπηγόρευσεν*). Aunque es el Hijo de Dios, no es Dios; dado que Dios es un ser no engendrado, mientras que Cristo es engendrado (Hom. 16:15, 16). El hombre tiene libre albedrío: "Le ha sido ordenado qué cosas es conveniente pensar y qué hacer: elige, pues, lo que está en tu poder" (Hom. 11:11; 10:4 sig.; comp. 2:36 fin.; 3:22, 23; comp. 8:48). Nuestro deber es ahora cumplir los mandamientos de Dios. Las Homilías no mencionan la circuncisión (véase sin embargo Diamart. Jak. 1); las Recognitiones (5:34) claramente la menosprecia. Hallamos, sin embargo, frecuentes aspersiones (Hom. 9:23; 10:26; Recog. 4:3; 5:36), dieta vegetal (Hom. 12:6; 15:7; 8:15; 14:1), la prohibición del matrimonio (Hom. 3:

tamos justificados al usar —con precauciones— el documento judeocristiano primitivo que, en su conjunto, ha sido mejor conservado que las Homilías, para determinar el carácter del cristianismo judío alrededor del año 200 d. de J. C.

68; ep. ad Jac. 7). El método característico de utilizar el Antiguo Testamento que se emplea conduce al rechazamiento de los sacrificios cruentos (Hom. 2:52 sig. 3:42).

El documento considerado constituye una anticipación muy especial del elcesaísmo. Aunque parece haber sido escrito con vistas a la propaganda en el Occidente y particularmente en Roma, no tenemos evidencias de que se haya alcanzado ese resultado en alguna medida. Esta forma de judaismo sólo ejerció una influencia histórica sobre el génesis del mahometismo (Comp. Wellhausen, *Skizzen u. Vorarbeiten H.* iii:197 sig). De la combinación de las dos grandes religiones monoteístas de la raza semítica surgió la tercera

§ 10. La gnosis pagano - cristiana

Fuentes. De la abundante literatura gnóstica sólo se ha preservado en forma completa la Epístola de Ptolomeo a Flora en Epiph. h. 33:3 sig. — la Pistis-Sophia (Copt.), ed. Schwartze-Petermann, 1853, de la segunda mitad del tercer siglo (comp. Harnack, *Texte u. Unters.* 7:2), y otras dos obras gnósticas en idioma copto, editadas por Schmidt, *Texte u. Unters.*, viii:1, 2. Aparte de esto, sólo nos restan fragmentos. Véase la relación de estas fuentes por Bonwetsch en Thomasius, *DG.*, i. 153 sig; una colección inclusiva en Grabe, *Spicilegium* ii.; Hilgenfeld, *Ketzergesch. des Urchristent.*, 1884. Además, Stieren, *Irenaeus* i:900 sig. (Ptol. Valent. Heracleon; fragmentos de este último fueron coleccionados por Brooke *en Texts and Studies*, 1:4). Las obras más antiguas dirigidas contra los herejes se han perdido, e. g. Agripa Castor (Eus. h. e. iv:7 5 sig), el *Syntagma contra todas las herejías*, de Justino (comp. Apol. i:26) y su escrito contra Marción (Iren. adv. haer. iv:6 2), etc. Se han preservado estos últimos en latín, y muchos fragmentos griegos de los mismos pueden hallarse en Epiph., Eus., etc. En Ireneo tenemos Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως 11.5 (edd. Massuet; Stieren; Harvey), escrito alrededor de 180 d. de J. C.; en Tertuliano, de praescriptione haereticorum, adv. Valentinianos, de carne Christi, de resurrectione carnis, de anima. De Hipolito poseemos κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, 11. 10 ca. 230 (Refutatio o *Philosophumena*, ed. Duncker Schneidewin. Comp. Stähelin en *Texte u. Unters.* vi:3) Su Syntagma contra todas las herejías, anterior a las obras mencionadas, Photius Bibl. Cod. 121, escrito luego del 200 d. de J. C. (a ser reconstruido de *Ps.* — Tertul. adv. omn. haeres., Filastrio y Epifanio), se ha perdido. Filastrio, de haeresibus, ca. 380 d. de J. C. Epiph., Panarion, escrito 374-376 d. de J. C.; (ambos en Oechler, Corp. haeresiologie). Adamancio, de recta in deum fide, Delarue Opp. Origen i: 803; traducción latina de Rufino en Caspari, *Kirchenhist. Anekdota*, 1883. Comp. Zahn *Ztschr. f. Kirch.-Gesch.* ix:193 sig. ca. 310. También las obras de Clemente Alej., Orígenes, Eusebio, h. e., Plotino, Ennead., ii:9 (ed. Müller i:133 sig.), Porphyr. Vita Plotin, 16.

Para una estimación crítica de las fuentes, véase Volkmar *Quellen d. Ketzergesch.*, 1855; Lipsius, *Zur Quellenkrit. d. Epiph.*, 1865; *Die Quellen der ältest. Ketzergesch.*, 1875; Harnack, *Zur Quellenkrit. der Gesch. d. Gnostic.*, 1873; además del mismo autor en *Ztschr. f. hist. Th.*, 1874, 143 sig. Hilgenfeld, *Ketzergesch. des Urchristent.*, 1884; Kunze, *de historiae gnosticismi fontibus*, 1894.

Obras importantes sobre el tema: Neander, *Entwickl. der vornehmst. gnost. Systeme*, 1818. Baur, *die christl. Gnosis*, 1835. Lipsius, *Der Gnostic., sein Wesen, Ursprung u. Entwicklungsgang.* 1860; Koffmane, *Die Gnosis nach Tendenz u. Organis.*, 1881; Hilgenfeld, loc. cit; Thomasius, *DG.*, i. ed. 2, 62 sig. Renan, *Origines du christianisme*, vi: 140 sig; vii:112 sig. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in s. Einfluss auf d. Christent.*, 1894, p. 74 sig. Wobbermin, *Religionsgeschichtl. Studien*, 1896; Anz, *Ursprung des Gnosticismus, Texte u. Unters.*, 15:4; Lichtenhan, *Die Offenbarung im Gnosticismus*, 1901; Krueger, Pre., vi ed. 3, 723.

1. Ya en la época apostólica surgieron, principalmente en Asia Menor y Antioquía, maestros heréticos, que recibieron del judaismo su impulso inicial. Caracterizábanse por las especulaciones acerca del reino de los ángeles y espíritus, por un dualismo ascético, una tendencia ética o un libertinismo inmoral, la espiritualización de la resurrección y el desprecio de la esperanza de la iglesia (Col. 2: 18 sig.; 1 Tim. 1:3-7; 4:1-3; 6:3 sig.; 2 Tim. 2:14-18; Tit. 1:10-16; 2 Ped. 2:1-3, 4; Jud. 4:16; Apoc. 2:6, 15, 20 sig.; Comp. Hech. 20:29 sig.). Al cerrarse el período apostólico, hacia fines del primer siglo, estas ideas habían adquirido una forma más precisa. Este es el primer tipo de gnosticismo: la oposición a lo sensible, la libertad del Espíritu. Juan combate una teoría que discrimina entre Cristo y Jesús, negando que Jesús haya venido en la carne como Cristo (Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, 1 Jn. 4:2; 4:22; 4:15; 5:1, 5, 6; 2 Jn. 7; Jn. 1:14). Se refiere, sin duda, a la herejía de Cerinto (Iren. i:26. 1; iii:11. 1). El segundo tipo es la especulación religiosa filosófica. También pertenece aquí el seudo-Mesías Simón samaritano (Hech. 8:9 sig.; Just. Ap. i:26. 56; Iren. i:23; Comp. tal vez Josefo *Antiq.*, xviii:4. 1), cuyas doctrinas fueron trasplantadas a Antioquía por su discípulo MEANDRO. Aquél también practicaba la magia, enseñaba que el mundo había sido creado por ángeles que habían brotado de la inteligencia divina (ἔννοια), y prometía la inmortalidad a quienes le siguieran (Just. Ap., i:26; Iren. iii:23. 5). Parecida es la enseñanza de SATURNINO quien, sin embargo, asignaba una posición de menor importancia al Dios de los judíos (Iren. i:24. 1 sig.). Este tercer tipo lleva las señales de la magia y el ascetismo. Los falsos maestros citados por Ignacio no niegan su deuda con las ideas judías. Su error fundamental parece haber sido la teoría de que Cristo sólo en apariencia sufrió (τὸ δοκεῖν πεπονθέναι, Smyrn., 2-4; Tral. 10; Phila. 6-9; comp. Magn. 8-11; Phila. 6:1). Ellos mismos sostienen existir sólo en apariencia (τὸ δοκεῖν), de allí su ascetismo.

2. A partir de principios del segundo siglo estos errores fueron proclamados abiertamente e inmediatamente ganaron una difusión sorprendentemente amplia, (Hegesip. en Euseb., h. e., iv:22. 4; ii: 27. 7 sig.). Este rápido crecimiento ha de atribuirse, probablemente, a los maestros itinerantes (comp. 1 Jn. 4:1; 2 Jn. 10; 3 Jn. 5 sig., 10; Did. 11, 12; Ign. Smyr. 4:1; Eph. 9:1; 7:1; Pist-Soph., pp. 253, 372). Los detalles del desarrollo de estas ideas están envueltos en incertidumbre. Esto, empero, es claro: que al cabo de unas pocas décadas esta modalidad de pensamiento se había desarrollado de una manera peculiar cristiano-gentil. Los "sistemas" gnósticos más importantes eran los de BASILIDES, VALENTINO y sus discípulos (HERACLEON, PTOLOMEO y TEODOTO como los principales representantes de la escuela italiana; AXIONICO y BARDESANES de la escuela oriental), los OFITAS, KAINITAS, PERATES, SETHIANOS, el gnóstico JUSTINO,

los NAASENIOS. A éstos hay que añadir los extremos, tales como MARCOS, CARPOCRATES, etc. (Véase una clasificación exhaustiva en Möller, KG., i: 136 sig.)

El título, γνωστικοί, fue asumido por algunas de las mismas escuelas (e. g., Iren. i:25. 6; Hippol. Ref. v:11; 23). Ireneo lo aplica correctamente a todas estas tendencias, que exaltan el conocimiento por sobre la fe (comp. Hilgenfeld, p. 343 sig.).

3. A fin de comprender el gnosticismo es preciso llevar en cuenta, en primer lugar, el sincretismo que predominaba en la iglesia en este período. La inquietud religiosa de la época absorbía ansiosamente todas las ideas religiosas, tratando de hallar su denominador común y armonizarlas. En este proceso, se daba la preferencia a la sabiduría oriental. No se trataba, en manera alguna, de la mera satisfacción del ansia de conocimiento, sino del anhelo de aprehender el mundo superior en la experiencia personal mediante las formas y fórmulas de los misterios, a la vez que se hallaba una vía cierta para el alma en su ascenso, a la muerte, a ese mundo. La religión gnóstica respondía a ese anhelo y el cristianismo parecía—por un camino paralelo y con buen éxito—buscar el mismo fin. Esta tendencia halló apoyo en la universalidad del cristianismo, en la idea de que este último, siendo la religión absoluta, había de ser todo a todos y llevar a su consumación todas las religiones. Tal era el fin que el gnosticismo perseguía: trataba de elevar al cristianismo al rango de la religión universal, combinando en él todas las tendencias y energías de la época y adaptándolo así a la comprensión de todos y satisfaciendo las necesidades de todos. Así la revelación había de combinarse con la sabiduría del mundo y el cristianismo llegaría a ser, de esta manera, una religión moderna. Fue el primer intento en la historia de la iglesia de colocar al mundo bajo la sujeción de la iglesia, interpretando el cristianismo en armonía con la sabiduría del mundo. En las condiciones existentes, tal intento parecía destinado a un seguro éxito, y el evangelio de la iglesia se veía así confrontado por una tremenda combinación de fuerzas que respaldaban el intento gnóstico.

La *Gnosis* se caracterizaba por los siguientes rasgos: (1) No profesa ser especulación o filosofía religiosa propiamente dicha, sino una revelación divina. El "Espíritu" vive en ella y trae revelaciones del Espíritu. (2) Trata de ser la religión universal, combinando en sí misma toda la verdad y todas las revelaciones religiosas de la raza. (3) Trata de salvar el alma impartiendo la verdad, pero también—y es este un rasgo universalmente prominente del gnosticismo—enseñando las fórmulas mágicas mediante las cuales el alma puede hallar acceso por las varias puertas del mundo superior. (4) Presenta la verdad en forma de misterios, y por ello a menudo congrega a sus adherentes en uniones de misterios.

El gnosticismo se propone, pues, responder por medio de una interpretación propia de las ideas cristianas, a las demandas religiosas que el paganismo del segundo siglo planteaba y cuya solución vastos sectores creían poder encontrar en las religiones del Oriente. No busca responder a los problemas planteados por el pensamiento cristiano, sino a los del pensamiento religioso pagano: "¿De dónde el mal y en qué consiste? ¿De dónde procede el hombre, y cómo y cuál es la cosa suprema?" —pregunta Valentino—, "¿De dónde Dios?" (Tertul., de praescr. 7) "El bautismo no es sólo la liberación (perdón), sino también el conocimiento (γνῶσις) de lo que somos y de por qué fuimos creados, de dónde estamos y a dónde seremos lanzados, de lo que hemos de comprender por creación y por regeneración" (Clem., Excerpta ex. Theod. 78).

Esto conduce a la discusión de los orígenes del mundo y particularmente a la misteriosa combinación del espíritu y la materia en el ser humano y a indicar el camino de la liberación de esta condición, o la consecución de la inmortalidad. A este fin se inventa una cosmogonía fantástica, coloreada por la inclinación hacia la especulación oriental, a la cual se combina la historia de los evangelios. A la doctrina así formada se la denomina cristianismo. Se trata de conseguir que los candidatos acepten personalmente estas concepciones, siguiendo el modelo de los misterios e impelidos por el mismo espíritu que originó a éstos, por la introducción de una variedad de ceremonias simbólicas, milagros mágicos y fórmulas mágicas, a las que se atribuía valor para esta vida y la venidera.[5] Probaban el cristianismo de su doctrina apelando a una exégesis alegórica del Antiguo y del Nuevo Testamento y a los escritos y tradiciones secretas de los nuevos maestros gnósticos. No era conocimiento filosófico lo que así se ofrecía al individuo, sino un conocimiento intuitivo, experimental, y la experiencia de la vida divina, y con ellas la disposición a considerar todas las cosas en una perpectiva religiosa.[6] "¡Asombroso espectro este gnosticismo, engendrado por el sol naciente del cristianismo en las sombras crepusculares del paganismo decadente!" (Graul, *D. chr. Kirche an Schwelle d. ir. Ztalters*, p. 91). Sin entrar a considerar los detalles de los varios sistemas, debemos examinar más de cerca sus características principales.

4. (1) El mundo del espíritu y el de la materia se oponen dualísticamente entre sí, así como "arriba" y "abajo", bueno y malo, etc.

(2) El mundo presente ha surgido por evolución o emanación del espíritu-mundo (profundidad, βύθος, el auto-padre αὐτοπάτωρ, ple-

[5] Comp. Hippol. Refut. i. proem: Pero las cosas por ellos estimadas tenían su origen en la σοφία de los griegos, de sus enseñanzas especulativas y pretendidos misterios, y de los astrólogos que los advertían.

[6] Podemos recordar la opinión de Celso: "Algunas sirenas y sofistrías danzarinas, que se tapan los oídos (un rito gnóstico) y trastornan la cabeza de sus víctimas, etc." Orig. contra Cels. v:64.

nitud, πλήρωμα), que se halla internamente agitado por los eones (αἰῶνες, sensaciones y emociones— movimientos del espíritu original, o aun entidades personales, *substantiae*, Tert. adv. Val. 4. Iren. ii:13. 10; 28:4).

(3) El creador de este *mundo* no fue el Dios supremo, sino un ser subordinado, el Demiurgo, o Dios de los judíos (e. g., Ep. Pol. ad Flor.: "Y este Demiurgo es por lo tanto también el creador de todo el mundo, diferenciándose de estos otros seres [el Dios supremo y el diablo], y en cuanto ocupa en realidad un lugar entre ambos), o aun un ángel.

(4) Queda en el mundo de la materia un resto del mundo del espíritu, la liberación del cual es el objeto del proceso soteriológico. Según la proporción de espíritu que exista en la composición de su ser, en relación con la materia, los hombres se clasifican en espirituales (πνευματικοί) (por ej., Iren. i:7, 5; Tert. adv. Val. 29), psíquicos (ψυχικοί) y carnales (σωματικοί) (Ibid.). Esta misma clasificación puede ser empleada para caracterizar al cristianismo, al judaísmo y al paganismo respectivamente.

(5) Lo sensorio constituye (en genuino estilo pagano) lo malo en el hombre. El espíritu es prisionero del cuerpo: "El conflicto que se desarrolla en el cuerpo se explica porque su estructura (πλάσμα) está compuesta de elementos en guerra (Hippol. Ref. v:8, p. 154. Comp. el *himno* de los Naasianos, *ib.* c. 10, p. 176: "Fluye de tu aliento—trata de huir del tenebroso caos—y no sabe como atravesar," etc.). Demonios de varias clases moran en el alma del hombre y la deterioran y ensucian como los viajeros que pernoctan en un mesón (Valent. in Clem. Al Str. ii:20. 114). De aquí resulta la universalidad del pecado, y el que éste sea natural al hombre (Basilid. in Clem. A. Str. iv:12.83, en Hilgenfeld, p. 208; Iren. iv:27.2).

(6) La redención se origina en el mundo del espíritu. Jesucristo es el redentor. Hay muchas y muy variadas descripciones de su persona. Es un eón celestial que habita un cuerpo, practica el dominio de sí mismo y llega a ser así una naturaleza con su cuerpo: "Porque nosotros decimos de lo que es visible, y de lo que es invisible, que son una naturaleza" (Valent. in Clem. Al. Str. iii:7. 59 y en Focio, Bibl. cod. 230. Véase Hilgenfeld, 297, 302). O es un eón que asumió un cuerpo formado por una substancia psíquica: siendo por ello impasible, no sufrió de veras, sino sólo lo hizo su cuerpo psíquico—así la escuela de Valentino (Iren. i:6:1; 7:2; una concepción diferente le adscribe Tertul. adv. Val. 39:1). Según una tercera variación, el hombre Jesús, que llevaba la imagen de Dios y por una dispensación especial nació de la virgen María, es elegido por Dios. Con él se une en el bautismo el eón Cristo, también llamado "Hombre", o "Hijo del Hombre" — así Marcos en Iren. i:15. 3; comp. Cerinto en Iren. i:26: 1; Carpócrates, Iren. i:25. 1, 2; Ps. Tert. adv.

omn. h. 15 acerca de Saturnino ("Sostenía él que el Salvador ingénito era incorpóreo e invisible, aunque se manifestó, aparentemente, como hombre" Iren. i:24. 2) y Basílides ("Que Cristo vino en apariencia —*in fantasmate*— era sin substancia de carne, no sufrió a manos de los judíos, sino que Simón fue crucificado en su lugar por lo cual no hemos de creer en el que fue crucificado," Ps. Tert. 4: comp. Iren. i:24. 4; Filastrio 32, etc.). Estos dos últimos concuerdan en discriminar nítidamente entre el Jesús histórico y el Cristo celestial, sea que considerasen que el eón celestial moró en un cuerpo aparente o que el hombre Jesús era guiado y movido por el eón.

(7) En cuanto al objeto de la venida de Cristo, dicen: "Porque el Padre de todo quiso disipar la ignorancia y destruir la muerte. Pero esta abolición de la ignorancia consistía en el conocimiento de él," (Iren. i:15. 2. Marco) En el himno de los Naasianos, Cristo dice al Padre: "Poseyendo los sellos afirmo: yo viajo por todas las edades. Yo revelaré todos los misterios. Yo mostraré las formas de los dioses — las cosas secretas de la vía santa. Yo convocaré toda la sabiduría (γνῶσις) y enseñaré"[7] (Hipp. Ref. v:10; comp. también Pist. Soph., p. 1 sig. 182, 232: "En verdad os digo que sabréis cómo fue formado el mundo [κόσμος]." Véase la enumeración, p. 206 sig.). El evangelio es el conocimiento de las cosas supramundanas (ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις, Hipp. Ref., vii:27, p. 376). Al comienzo de los libros de Jeû, p. 142, se dice: "Este es el libro de los conocimientos del Dios invisible por medio de los misterios ocultos que conducen a la generación escogida," "Esta es la doctrina en la que reside la suma total del conocimiento" Cristo, por lo tanto, trae al mundo conocimiento, por medio del cual los elementos espirituales se fortalecen y pueden liberarse de la materia. Comienza la autoconciencia del espíritu humano y reconoce ahora los medios de gracia y las fórmulas sagradas que ayudan a elevarse de este mundo hacia el superior.

(8) La redención tiene que ver principalmente con los espirituales. "Enseñan que no sólo son espirituales por ejercicio sino por naturaleza y que serán salvos absolutamente y en todas partes" (Iren. i:6. 2; comp. Clem. Al. Str. v:1. 3). El "único buen Padre" mismo mira el corazón del hombre en Cristo y aquél es iluminado y bendecido por la visión de Dios. El hombre vive ligado ahora al Salvador en una comunión mutua y se ha tornado él mismo inmortal (Val. en Clem. Al., Str. ii:20. 114; v: 6. 52; iv:13. 91 en Hilgenfeld, pp.

[7] El himno describe la miseria y ansiedad de un alma que ha caído bajo las "espesas tinieblas" y trata de huir como un cervatillo tembloroso, sin saber cómo o adónde dirigirse. Entonces llega Cristo, el Salvador. El trae el conocimiento y busca el camino de escape, i. e., la ascensión del alma a Dios a través del reino de los espíritus planetarios—que son los dioses. Este himno ofrece un hermoso ejemplo del clima religioso dominante en los círculos gnósticos.

296 301, 298). El conocimiento (ἐπίγνωσις) del gran Inefable es la redención, pero sólo tiene que ver con el espíritu y no con el alma o el cuerpo (Iren. i:21. 4; 7:5). El espíritu se libera, pues, por el conocimiento, de la opresión de lo sensible y se remonta a Dios. Los psíquicos, i. e. los cristianos ordinarios de la iglesia, pueden ser salvos por la fe y las obras, pero los hílicos (o carnales) se perderán todos (Iren. i: 6. 2). En la práctica los gnósticos consideraban espirituales a todos sus adherentes actuales (comp. Iren. i:6 fin; iii: 15 2; Hipp. Ref. v:9, p. 174).

(9) La filosofía moral que acompañaba a estas concepciones de la redención estaba dominada por una errónea evaluación de lo sensorio y asumía una doble forma (Iren. iii:15. 2), ora una estricta abstinencia ascética (Iren. i:24. 2; Hippol. Ref. v:9, p. 170; Pist - Soph. pp. 250, 254 sig.), ora una laxa carnalidad, convencida de que nada podía perjudicar a estos elegidos, unida a una burlona crítica de la moralidad estricta de la iglesia respecto, por ejemplo, del martirio (Iren. i:6. 2, 3; 25. 3; 28. 2; 31:2: Clem. Al., Str. iv:9. 73; Agripa Cast., en Euseb. h. e. iv:7. 7; Isidoro, en Clem. Al., Str., iii: 1 1 ataca la "ascética teatral." Comp. también Plot. ii:9. 15).

(10) Acorde con todo el tren del sistema gnóstico, no hallamos en él resurrección de los muertos, ni un reconocimiento de la escatología cristiana primitiva como un todo.[8] El retorno del espíritu libre de la materia al "pleroma" señala el fin (comp Iren i:7. 1, 5; Tert. c. Val. 32).

5. En varias asociaciones especiales se intentó popularizar esta teoría cósmica general mediante ritos simbólicos, ceremonias místicas y la enseñanza de formularios mágicos, etc. Se cultivaban especialmente los miembros de la iglesia (Iren. iii:15. 2; Tert. praescr. 42). Fundaban los gnósticos congregaciones aparte de la iglesia o asociaciones secretas en el seno de aquélla (Iren. iii:4. 3; 15:2; i:13. 7). Extrañas formas y fórmulas eran empleadas como parte importante de la recepción de personas en estas asociaciones y en su culto. Se enseñaba que Cristo había querido otorgar a sus seguidores tales "misterios" como medios de protección y poderes que podían ser eficazmente empleados contra el pecado, la muerte y las fuerzas cósmicas que asaltaban al hombre en el momento de la muerte: "Jesús dijo . . . 'al venir a este mundo nada traje sino este fuego y esta agua, y este vino y esta sangre" (Pist.- Soph., pp. 372, 219. Comp. Jeû i; pp. 142, 198). Notamos los ritos principales que se observaban: (1) La redención (ἀπολύτρωσις) o conducción a una cámara nupcial, entre los marcosianos (matrimonio espiritual) (Iren. i:21. 2, 3). (2) Toque del guante como señal de reconocimiento (Epiph. h. 26:4. (3) Marca en la oreja derecha (Iren. i:25. 6; Clem. Al., Excerpt. ex proph., pàrr. 25. Celso en Orig. c. Celso, v:64). (4) Tri-

[8] ¡Qué diferencia se revela en ello entre este sistema y la iglesia!

ple bautismo con agua, fuego y espíritu (e. g., Jeû. pp. 195, 198, 200 sig; Pist. Soph., 375 sig.). (5) Ungimiento con óleo (Iren. i:21, 3; Hippol. v:7; Orig. c. Celso, vi:27; Acta Thom. ed. Bonnet. pp. 20, 68, 73, 82). (6) El "misterio del perdón de pecados" (e. g. Jeû, p. 206 sig.): "Por lo tanto, todo hombre que quiera creer en el Hijo de Luz debe recibir el misterio del perdón de pecados, a fin de que pueda llegar a ser enteramente perfecto y completo en todos los misterios . . por lo tanto yo declaro ahora que, si habéis recibido el misterio del perdón de los pecados, os son totalmente borrados todos los pecados que hayáis cometido consciente o inconscientemente, desde el tiempo de vuestra niñez hasta el día presente y hasta la ruptura del grillo de la carne del destino, porque habéis recibido el misterio del perdón de los pecados" (Véase Pist.- Soph., pp. 300, 375 sig.). (7) El rito obsceno (la sangre menstrual y el semen masculino, Pist. Soph., p. 386; Epiph. h. 26:4; 2do Libro de Jeû, p. 194. Ver Cirilo. Catech. 6:33; además Agust., de haeres. 46, de morib. Manich. 18:66). (8) Cuadros o imágenes (Iren. i:25, 6). (9) Encantamientos y frases mágicos (Plot. Ennead., 2:9, 14; Orig. c. Celso, vi:31; Cels. ibid. 39, 40. Comp. las varias fórmulas preservadas en las obras gnósticas coptas). (10) Himnos (Acta Joh. ed. Zahn, p. 220 sig.; Acta Thom. vid. Lips.: Hechos de los Apóstoles apócrifo, i:292 sig.; Hippol. v:6, 10; vi:37; Tertul., de carn. Christi, 17, 20; comp. Can. Mur. 1:81 sig.: Pist.- Soph. 33 sig. 53-180). (11) Magia (Iren. ii:32, 3). (12) Profecía (Iren. i:13, 3. Eus. h. e. iv:7, 7.[9] (13) Milagros, como la transformación del vino en sangre (Iren. i: 13, 2; Hipp. vi:39, p. 296; Clem. Al., Exc. ex Theodot. 82; comp. la transformación del vino en agua, 2do. Libro de Jeû, p. 200). (14) Ungimiento de los moribundos con aceite (Iren. i:21, 5; Comp. Orig. c. Celso, vi:27; Epiph. h. 36:2). La *importancia práctica* adjudicada a todo este ceremonial se desprende de las obras gnósticas originales preservadas en idioma copto. Descansaba principalmente en la creencia de que éste era un medio de alcanzar la seguridad en el mundo venidero. Es al mismo tiempo evidente que este necio juego de símbolos y fórmulas tiene un paralelo exacto en los misterios paganos de la época. En realidad, sólo cuando tenemos en cuenta ese hecho podemos evaluar correctamente el carácter esencial del gnosticismo. Es un intento de transformar el evangelio en una filosofía religiosa y una sabiduría mística—de hacer del paganismo el cristianismo de los ilustrados.

[9] En las fórmulas inarticuladas y sin sentido de la oración y la magia que hallamos a menudo en la Pist.- Soph. y en los Libros de Jeû, nos sentimos tentados a encontrar un eco, i. e. una imitación, del hablar en lenguas de los cristianos primitivos (comp. Harnack, T. u. U., vii:2 86 sig.) No debemos sentirnos obligados a hacerlo así, sin embargo, dado que en las sentencias mágicas de los judíos y de las naciones paganas se encuentran a menudo fórmulas similares. Véase, e. g. Dieterich, Abraxas, 1891, pp. 138, 139, etc. Igualmente en la Liturgia de Mithras publicada por Dieterich, 1903.

6 Sin embargo el gnosticismo pretendía ser cristiano. La única forma de sustanciar esa afirmación era apelar a los criterios prevalecientes en la iglesia, esto es, demostrar que los puntos de vista mantenidos se basaban en las Escrituras y en las tradiciones del cristianismo primitivo. Por ello se apelaba cuantas veces era posible a las palabras de Jesús (Ep. Ptol. ad. Flor., fin.: "digno de la tradición apostólica, que nosotros también a nuestra vez hemos adoptado, a la vez que afirmamos todas nuestras enseñanzas en la enseñanza del Salvador") Con este objeto empleaban libremente el método de exégesis alegórica, en boga entonces tanto entre los escritores cristianos como entre los paganos (e g. loc. cit. e Iren. i:3, 8; comp Tert., de praescr. 38:17; resur. car 63). También se apelaba a tradiciones pretendidamente secretas transmitidas desde los tiempos apostólicos (Iren. iii:2. 1; i:25. 5; Clem. Al., Strom. vii:17; Hipp. Ref. 7:20; v:7; Tert., de praescr. 25 sig ; comp. en Pist - Soph, y los libros de Jeû) Sobre esta base se formó una literatura de libros sagrados ("una indecible masa de escritos apócrifos y espurios" (Ir. 20:1; 25:5; Evangelios, véase Zahn, *Gesch d n. tl. Kan.*, i:770 sig., 744 sig. Véase también las Fuentes de Hipp. Ref., sea cual fuere la opinión que de ellas se tenga). Utilizando de esta suerte los escritos de la iglesia no fue difícil convencer a muchos de sus miembros ("para confundir a los que no piensan y los que no comprenden las Escrituras de la verdad," Iren i:20. 1), y presentar las enseñanzas gnósticas como *genuino cristianismo*.

El gnosticismo fue un fenómeno grosero, antijudío (comp. la condenación del demiurgo), que se desarrolló en el terreno del cristianismo gentil. No sólo es cristiano-gentil en su carácter, sino esencialmente pagano. El problema fundamental que trata de resolver se origina en el pensamiento religioso del mundo pagano, tanto como la forma peculiar en que se busca su solución. No modifica ese carácter pagano el intento de aplicar los instrumentos de la tradición judía y cristiana a la solución del problema planteado Su pretensión de ser reconocido como cristiano se apoya principalmente en la alta estima que otorga a la persona de Cristo. Ella señala el punto decisivo de la historia humana y su enseñanza es la verdad absoluta. Podemos compararlo a la actitud de Filón hacia el judaísmo (colocando a Moisés en lugar de Cristo) y el peculiar entusiasmo de la época por las formas religiosas orientales. Induce a error la designación de la gnósis como "la aguda helenización del cristianismo" (Harnack), o, según el mismo autor, llamar a sus dirigentes "los primeros teólogos cristianos."

El gnosticismo es helenizante en tanto que los problemas de la cultura griega y romana influyen en su desarrollo, pero los medios por los que intenta resolver esos problemas son de origen esencialmente oriental. Había, es verdad, sistemas —como el de Valentino—

en el que la tendencia filosófica helenística era el elemento dominante; pero, juzgado como fenómeno histórico, el gnosticismo fue el intento de establecer una religión universal en la que los problemas religiosos del mundo educado de la época hallaran respuesta mediante la antigua mitología y magia oriental, con la adición del evangelio de la iglesia. Podemos, por lo tanto, llamarlo una *etnización* más bien que una helenización del cristianismo.

La importancia histórica del gnosticismo es muy grande. Por primera vez es el cristianismo concebido en él como "doctrina" y "misterio". La iglesia se vio, por lo tanto, forzada a determinar positivamente cuál era la doctrina cristiana, y dado que los gnósticos utilizaban para sus propios propósitos las normas de la iglesia, las Escrituras y la tradición (sin que fueran los primeros en emplearlas en este sentido), hubo de reconocerse muy pronto la necesidad de una definición más clara de la tradición. No debe, sin embargo, sobreestimarse la influencia positiva de los gnósticos.[10]

Es habitual incluir también a MARCION de Sinope entre los gnósticos, pero conviene tratarlo separadamente. Hubo dos intentos de reforma hacia mediados del segundo siglo, el de Marción y el MONTANISMO. El primero halla en los escritos de San Pablo la justificación de su empresa, el segundo halla su inspiración en San Juan; el primero toma las armas contra la creciente inclinación al legalismo (comp. los Padres Apostólicos y los Apologistas), el segundo señala una cierta somnolencia espiritual en contraste con la espiritua-

[10] Podríamos entrar aquí en muchos detalles, e. g. la universalidad del pecado. Del Padre de Todo se dice entre los valentinianos posteriores: Plúgole en un momento que la cosa más preciosa y perfecta que poseía naciese y procediera de él; porque no amaba la soledad. Porque el amor, decían esos valentinianos, lo es todo; pero el amor no es tal a menos que tenga un objeto. De allí que engendrara la inteligencia (*νοῦς*) y la verdad (*ἀλήθεια*) (Hipp. ev. vi:29, p. 272). Basílides empleaba la fórmula: "Que en consecuencia de una elección supramundana ha surgido la fe cósmica de toda la naturaleza" (Cl. Al., Str. ii:3, p. 434). Pero esta elección sólo significa una ventaja de la naturaleza" (ib., comp. Str. v:1, p. 645). Comp. también las interesantes fórmulas de los adversarios gnósticos de Orígenes: "Vivir virtuosamente no es obra nuestra sino totalmente gracia divina" o "la salvación (*τὸ σώζεσθαι*) no procede de nada nuestro, sino del plan o la elección de quien tiene misericordia cuando quiere." Comp. Rom. 9:16 (Orig., de princ. iii:1.8 sig., 15, 18, ed. Redepenning, pp. 28, 33). Pero a nadie se le ocurriría suponer que Agustín dependiese históricamente de estas fórmulas, cuyo sentido tanto difiere del pensamiento agustiniano (comp. c. Celso v:61). Los maestros gnósticos fueron los primeros, tal vez, que emplearon el término *ὁμοούσιος* (comp. Ep. Ptlo. ad Flor., en Epiph. h. 33:7; Iren. 1:5; ibid. 1, 5, 6; 11:3; Hipp. Ref., vii:22; Clem. Hom. 20:7; Iren. ii:17. 2 = "de la misma sustancia" (*ejusdam substantiae*). Así también lo traduce Agustín en Joh. tr. 97:4. Comp. "*consubstantialis*" en Tert. adv. Hermog. 44. La doctrina gnóstica de las "dos naturalezas" no tiene nada en común con la enseñanza de la iglesia, pero los gnósticos (aún desde el tiempo de Cerinto) fueron los primeros en reconocer el problema que plantea a la mente la presencia de lo divino y lo humano en Cristo. La relación entre la doctrina católica posterior acerca de los sacramentos y los misterios gnósticos no puede, empero, negarse. Ambas fueron influidas por los mismos modelos y las mismas necesidades.

lidad de la iglesia primitiva y una decadencia de la expectación escatológica. Tal era el estado de cosas hacia el año 150 d. de J. C. (comp. supra, bajo "Apologistas").

§ 11. El intento de reforma de Marcion

Fuentes. Iren. i:27. 2-4; iii:12. 12, fin. Celso, en Orig. c. Celso, vi:74. 53. Tert. adv. Marc. I1:15; Ps.-Tert. 17; Filastrio h. 44,45. Epiph. h. 41, 42; Hippol. Ref., vii: 29-31. Adamancio, Dial. de orth. fid. i, ii. Esnik (obispo arm. del siglo quinto). Contra las sectas. trad. por Schmid, Viena, 1900. Comp. también Rodhon, acerca del discípulo de Marción, Apeles, en Euseb., h. e. v:13, y los fragmentos de éste en *Texte u. Unters.*, vi:3. 111 sig. Comp. Harnack, *De ap. gnosi monarch.*, 1874; *DG.*, i, ed. 3; 254 sig. y *Ztschr. f. wiss. Th.*, 1876, p. 80 sig. Bonwetsch en Thomas., DG i:81 sig. Zahn, *Gesch. des u. tl. Kan.* i:585 sig.; ii:409 sig. Hilgenfeld, *Ketzergesch.*, p. 316 sig.; Meyboom, *Marcion en de Marcioneten.* 1888.

Alrededor del año 140 d. de J. C. llegó Marción a Roma, aparentemente expulsado de su iglesia natal de Sinope por adulterio. Se hizo miembro de la congregación romana (Tert. iv:4). Una pregunta lo consume: ¿cómo puede el vino nuevo ser guardado en odres viejos?; para expresarlo en otros términos, lo acucia la convicción de que el árbol bueno no puede llevar malos frutos, ni el malo frutos buenos (Mat. 9:16 sig.; 7:18). Las respuestas de los ancianos a sus preguntas no le satisfacían. Sus ojos fueron abiertos al leer la Epístola a los Gálatas (Tert. iv:3; i:20). Marción encuentra allí a Pablo atacado por los maestros judaizantes que corrompían el evangelio mediante la ley, entre los cuales se contaban los otros apóstoles. De esa manera se corrompe el evangelio, mezclándolo con la ley (Iren. iii:2. 2). "La separación entre la ley y el evangelio es la obra principal y peculiar de Marción" (Tert. i:19; iv:1, 6). El Antiguo Testamento y el Nuevo, la ley y el evangelio son, sostenía, absolutamente distintos uno del otro. Tal vez ya sentía él el serio contraste entre la vida natural y el reino de la gracia. Sus puntos de vista doctrinales asumieron su formulación definitiva cuando conoció las enseñanzas gnósticas por medio del gnóstico sirio Cerdo (Iren. iv:27. 1, 2; Tert. i:2; iv:17). Las oposiciones que Marción había llegado a formular, se dejaban explicar mucho mejor a base de la suposición de un Dios doble o duple; uno de ellos, imperfecto, lleno de ira, un soberano brutal y guerrero, sujeto al error, fallas y fracasos (Tert. 1:6; 2:20-26; Adam. i:11). Este es el creador del mundo; de la gracia, nada sabe; sólo emplea la justicia y el rigor para gobernar. Todo el dolor de la existencia humana proviene del carácter de este Dios (e. g., Tert. iii:11; Cl. Al. Str. iv:7, p. 584). De él proviene el Antiguo Testamento; el Mesías que allí se anuncia aún no ha venido, ya que las profecías no coinciden con la crónica de la vida de Jesús. (No se llamó Emmanuel ni reinó en Siria y Damasco, Tert. iii:12-23). Este, además, se pronunció en contra de la ley de los judíos y murió en la cruz que ellos han maldecido (Adamanc., i:10 sig.; ii:10. 15

sig.). Frente a este creador se halla el otro Dios, bueno y misericordioso (Tert. i:6, 26, etc.). El fue "el Dios desconocido" hasta el decimoquinto año de Tiberio, cuando se reveló en Cristo (Iren. i:27, 2; Tert. iii:3; iv:6; 1:19).

Cristo es llamado a menudo el "Espíritu Salvador" (*sp. salutaris*, Tert. i:19). Es la manifestación de Dios mismo. En cuanto a su relación con Dios faltan declaraciones precisas; a menudo se refiere a él como el mismo buen Dios (Tert. i:11, 14; ii:27; iii:9; iv:7). No se manchó tomando el cuerpo del demiurgo, mas asumió un cuerpo aparente—simplemente a fin de mejor darse a conocer, (Tert. iii:18, 11). Su obra fue un combate con el Dios antiguo, porque él reveló al Dios bueno y abrogó la ley y todas las obras del demiurgo (Iren. i:27, 2; Tert. iv:25-27; i:8, 19); Epif., h. 42:4); por ello éste logró que fuera crucificado. Cristo descendió entonces al mundo inferior y libertó a los gentiles, aun a los sodomitas y egipcios, pero no a los creyentes del Antiguo Testamento (Iren. i:27, 3). Pablo ha preservado fielmente la verdad. Esta debe ser recibida por la fe (comp. Apeles en Eus. h. e. v:13, 5, 7. Adam. ii:6: "los transformó mediante la fe para que, creyendo en él, pudieran llegar a ser buenos"). Así se alcanza el perdón de los pecados y se llega a ser hijo de Dios (Adam. ii:2, 9). Un espíritu ferviente prevalecía entre los adherentes a Marción, que abogaban por el más estricto ascetismo, especialmente al celibato (Tert. i:29; Cl. Al., Str. iii:3, p. 515). Pero la mayoría finalmente se perderá (Tert. i:24), es decir, serán entregados al fuego del demiurgo (Tert. i:28). El Dios bueno no castiga; pero tampoco desea tener consigo a los malos. Este es su juicio (Tert. i:27; comp. Adam. ii:4 sig.). Niega la resurrección del cuerpo (Iren. i:27, 3; Tert., i:29).

Tal era la doctrina de Marción. El contraste entre la ley y el evangelio, el judaísmo y el cristianismo, la naturaleza y la gracia, el Dios justo y el Dios bueno, domina todas sus declaraciones; lo presenta con toda nitidez en sus "Antítesis" (Tert. i:19; iv:6, 9). Su apreciación de la Epístola a los Gálatas lo llevó a la conclusión de que los escritos apostólicos utilizados en la iglesia habían sido, en parte, interpolados, y otros eran espurios. Como mantenía firmemente la interpretación literal de las Escrituras, su única salida era la crítica del texto de los libros aceptados. Así fue conducido a la publicación de un Nuevo Testamento de Marción que incluía, además de un Evangelio de Lucas revisado, diez Epístolas paulinas igualmente enmendadas (Iren. i:27, 2; Tert. iv:2, 3, 5,; v.). Este intento atestigua la importancia que los escritos del Nuevo Testamento habían alcanzado por entonces en la estima de la iglesia.

Marción era un genio práctico. Tan pronto como dejó la iglesia, comenzó a trabajar: se proponía reformar la iglesia y restaurar el puro evangelio. "Pues dicen que Marción no cambió la regla (de

fe) por la separación de la ley y el evangelio, sino que más bien la restauró a su forma pristina" (Tert. i:20). Estableció congregaciones (Tert. iv:5, etc.) al punto que por el año 150 d. de J. C. ya su doctrina se había difundido "por toda la especie humana" (Just. Apol. i:26). En el siglo sexto aún existían congregaciones marcionitas en el Oriente, aunque sus doctrinas habían sido modificadas, ya por la influencia gnóstica, ya por la católica (μία ἀρχή, Apeles en Rhodon, Eus., h. e. v:13. Entre ἀγαθόν y κακόν como τρίτη ἀρχή = δικάιον, Prepon. Hipp. Ref., vii:31. Los sufrimientos de Cristo redimen a los hombres del poder del demiurgo. La *Hyle* como tercer principio, Adam. i:27; Esnik, comp. Adam. i:3; Cl. Al., Str. iii:3, p. 515). La controversia marcionita llevó a la iglesia a la comprensión más clara de dos ideas: que el Creador y el Redentor son un solo Dios y que en Dios se combinan la justicia y la misericordia.

§ 12. La reforma montanista

Literatura. Los oráculos montanistas han sido coleccionados por Bonwetsch, *Gesch. d. Montan.*, p. 197 sig., y Hilgenfeld, *Ketzergesch.*, p. 591 sig. Acerca de otros documentos, véase Bonwetsch, l. c. p. 16, nota. Tertuliano, de corona, de fuga, de exhort. castitatis, de virg. velaud., de monogamia, de jejuno adv. psych., de pudicitia. Los siete libros De Extasi (comp. Jerónimo, de vir. ill. 24, 40, 53) se han perdido. Los escritos de controversia antimontanista más antiguos también se han extraviado, e. g., los de Apolinario, Meliton, Apolonio, Milciades, un Escritor Anonimo del que Eusebio reproduce largos extractos, Serapio (vid. Eus. h. e. v:16-19 iv:26, 2). Iren. adv. haer. iii:11,9. Hipol., Ref. viii:6,9; x:25; Ps. Tert., 21; Filastr. h. 49; Epifan. h. 48, 49 (de fuentes antiguas, ver Voigt, *Eine verschollene Urkunde des antimont. Kampfes*, 1891). Orígenes, de princ. ii:7, 3 sig. Didimo, De trinitate iii:41 (Migne Gr., 39; 984 sig). Jerónimo, p. 41, Teodoreto, haer. fab., iii:2.

Comp. Ritschl, *Alkath. K.*, 402 sig. Bonwetsch, l. c. 1881. Hilgenfeld, 560 sig. Belck, *Gesch. d. M.*, 1883; Harnack, *DG.*, i, ed. 3:389 sig.

En cuanto a cronología, ver Zahn, *Forschungen*, v. p. 1ss.

En el año 156 d. de J. C., (Epiph. h. 48:1. Según Eus., Crón., ed. Schoene ii:172 sig., en enero del año de 172) apareció Montano en Frigia y halló allí sus primeros seguidores; de allí que su enseñanza fuese denominada "la herejía frigia" (κατὰ Φρύγας). Se anunciaba a él mismo y a las mujeres Priscila y Maximila como profetas. El estilo de su profecía es indicado por la pretensión de Montano: "He aquí el hombre es como una lira, y yo le hago sonar como un plectro. El hombre duerme y yo le despierto. Es el Señor quien cambia el corazón de los hombres y da a los hombres un corazón" (en Epif., h. 48:4, comp. 11, 12, 13; 49:1. Anom. en Euseb., h. e. v:16:7, 9, 8). Afirmábase, basándose en los escritos de Juan, que se había llegado a la etapa final y superior de la revelación. Había llegado la era del Paracleto, y éste hablaba por medio de Montano. El descenso de la Jerusalem celestial estaba vecino; ocurriría en Pépuza y Tymios (Epif., h., 49:1; comp. Apol., en Euseb. v:18. 2). En vista de ello,

los cristianos debían disolver el vínculo del matrimonio, ayunar estrictamente y reunirse en Pépuza para esperar el descenso de la nueva Jerusalem. Reuníase dinero para el sostenimiento de los predicadores de la nueva doctrina.

Esta fue, probablemente, la forma original del montanismo. Pronto se difundió por Asia Menor y se extendió a Tracia, Roma y Africa del Norte, donde Tertuliano aceptó sus enseñanzas. La suerte del montanismo fue la de todos los movimientos escatológicos: cuando pasó la fecha fijada para el día final, cuya inminencia se había declarado, la seguridad de la venida de ese día se transformó en un mero dogma, la expectación de su llegada inmediata fue reemplazada por un complejo de preceptos morales estatuidos y en lugar del Espíritu, que había de ser impartido a todos, los hombres se vieron obligados a contentarse con la creencia de que aquél se había manifestado sólo en ciertas personas. Al perder su entusiasmo original, el movimiento ganó mayor rigidez en sus formas y una determinación teórica más precisa de su carácter y significado esencial. Estos pueden ser resumidos de la manera siguiente:

1. Se ha iniciado el período final de la revelación, el día de los dones espirituales. El reconocimiento (*agnitio*) de los dones espirituales (*charismata*) es un rasgo distintivo del montanismo (Tert. monog. i, adv. Prax. i, Passio perpetuae i). Esto significa primeramente el reconocimiento del Paracleto. Decía Maximila: "Después de mí, no habrá más profecía, sino sólo cumplimiento" (Epif., h. 48:2). Pero hubo también profetas visionarios más tarde. Priscila había profetizado que tal cosa ocurriría (Tert. de exh. cast. 10) y así aconteció, (Tert., de anima 9. Pas. Perp. 1:14, 21, 4, 7 sig., 10, 11 sig.) La posesión de carismas era, pues, una señal distintiva del montanismo: "Dicen ellos que es necesario que también nosotros recibamos los carismas" (Epif., h. 48:1). Estas ideas se propagaron por colecciones de escritos montanistas (Hip., Ref. viii:19: βίβλοι ἄπειροι, Euseb., h. e. v:166, 617; 18:5 — la epístola católica de Temisón — Pas. Perp. i).

2. Se reconoce la ortodoxia de los montanistas — su aceptación de la regla de fe (Tert., comp. Epif., h. 48:1, Filast. h. 49). El monarquismo de ciertas afirmaciones de Montano (Did. de tr. iii:41, 1; Epif., h. 48:11) se debe a su falta de cultura teológica (comp. Tert. adv. Prax. 3; Orig. c. Cels., viii:19; Ps.- Tert. 21; Teodoreto., h. iii:2; Did. de tr. iii:41. 1; Jerón., Ep., 41:3), aunque, como se ve en los textos citados de Hip. y sigg., fue mantenido aquí y allá aun posteriormente.

3. Se subraya fuertemente la cercanía del fin del mundo.

4. Hay requisitos morales estrictos. (a) Sólo se admite *un* matrimonio. (b) Debe observarse estrictamente el ayuno (Tert., de jej. 1). (c) Disciplina moral estricta. Dijo el Paracleto: "La iglesia

puede perdonar una ofensa, pero yo no lo haré, para que cometan otras luego" (Tert., de Pud. 21). No hay perdón de ofensas graves, particularmente de la fornicación, cometidas después del bautismo. Otras regulaciones cubren, empero, las "faltas que diariamente nos perturban" (Tert., de pud. 6, 7, 19). En Occidente, esta posición condujo a un conflicto, porque se sostenía que "solamente la iglesia del Espíritu, '—puede perdonar pecados—' por medio de un hombre espiritual y no la iglesia como un conjunto de obispos" (Tert., de pud., 21). Sólo por el martirio pueden expiarse los pecados mortales (ib., 9, 22). (d) El martirio es extraordinariamente exaltado (Anon. en Euseb. v:16, 20). Se prohibe huir de la persecución (Tert.). Una advertencia profética insiste: "No deseeis morir sobre vuestras camas, o de alguna suave dolencia o enfermedad, sino en el martirio, a fin de que sea glorificado el que ha sufrido por vosotros" (Tert., de fug. 9; de an. 55).

5 En un período posterior se organizaron las distintas congregaciones. Pépuza era el punto central y allí se reunían anualmente las asambleas (Jerón., ep. 41:3; Epif., h. 49:2).

La iglesia se halló en una situación sumamente embarazosa (comp. la actitud del obispo romano en Tert. ad. Prax. i). Los montanistas eran ortodoxos y enemigos del gnosticismo. En los días de Ireneo la iglesia reconocía aún carismas especiales (Just., Dial. 39, 82, 87, 88; Ap. ii:6; Ire., adv. haer. i:13, 4; ii:31, 2; 32:4; v:6, 1; Eus., h. e., v:1, 49; 3, 2, 3, 4; Anon. en Euseb., h. e., v:17, 4). Pero esas manifestaciones se hacían cada vez menos frecuentes: "Más señales del Espíritu Santo se manifestaron al principio de la enseñanza de Jesús, aumentaron después de su ascensión, pero disminuyeron luego; sólo quedan trazas de ellas en unos pocos cuyas almas han sido purificadas por la palabra y por sus vidas acordes con ella" (Orig., c. Cels. vii:8; comp. ii:8; i:46; comp. también Iren. adv. h. iii:11, 9: "Ellos — los llamados 'Alogi' — rechazan a la vez el evangelio y el espíritu profético"). Uníase a ello un notable relajamiento del celo moral y de la expectación de un pronto fin de todas las cosas (comp. Tert. Apol. 39: "rogamos... por una demora del fin." Hip., Com. sobre Dan., ed. Bratke, p. 18: "Dime si sabes el día de tu partida, que estás tan preocupado por la consumación del mundo en su totalidad." Just., Dial. 80, declara que aun muchos cristianos ortodoxos carecen de todo interés en el reino milenario). No es difícil, por consiguiente, explicarse la favorable recepción del montanismo. Las Escrituras, decían ellos, enseñan que el fin está próximo. Los carismas son necesarios a la iglesia. La vida de ésta sobre la tierra es sólo un peregrinaje, y debe velar, por lo tanto, para que sus miembros no se contaminen con la vida secular del mundo. Se consideraba que la afirmación de que la era del Paracleto prometido había llegado con el profetismo de Montano estaba perfectamente acorde con las Es-

crituras, y se consideraba que mediante esta forma de cristianismo se reformaría la iglesia que se había secularizado (los adherentes de la iglesia eran considerados *psiquicos*, y los montanistas espirituales: Tert. monog. 1). Así como Marción había basado su intento de reforma en las enseñanzas del más grande de los apóstoles, Montano apelaba, por su parte, a la autoridad del último de los apóstoles. Pero su reforma era una revolución (comp. con los Irvingitas), como la iglesia llegó poco a poco a comprenderlo claramente.

El conflicto que concluyó con la expulsión del montanismo de la iglesia estalló hacia la octava década del segundo siglo. Los confesores de Lyon escriben al obispo romano condenando el montanismo en el año 177 d. de J. C. (Eus., h. e., v:3. 4; comp. Voigt, l. c., p. 71 sig.). Pronto se percibió el fanatismo existente en la nueva profecía (*νέα προφετεία*), como se la llamaba. Se intentó recuperar a Maximina empleando el exorcismo (Eus., v:16. 16, 17, en labios aquí de Maximina). Milciades publicó un libro: "Que no es necesario que un profeta hable en éxtasis" (Eus., v:17. 1). Ni los profetas del Antiguo y del Nuevo Testamento ni los de la iglesia posterior estaban en tal estado cuando emitieron sus profecías. El nuevo profetismo fue calificado como seudoprofetismo, inspirado por el diablo (Anon. en Eus. v:16. 4, 7, 8; 17.2 sig., Apolon., ib 18:1; Epif., h. 48:1-8; comp Orig., de princ. ii:7. 3). También se consideraba imposible que este profetismo entusiasta introdujera una nueva edad del mundo (Eus., v:16. 9; Epif., h. 48:8, 11, 12; Did. de tr. iii:41, 2). Es fácilmente comprensible que esta oposición se haya llevado demasiado lejos, y que se desacreditara, junto con el falso profetismo, al genuino don de profecía (Iren. iii:11. 9: "¡Miserables aquellos hombres que niegan que los seudoprofetas sean algo, pero quieren arrojar de la iglesia la gracia profética!"[11] Los Fragmentos Muratorios dicen: "Considero al profetismo cosa terminada" c. 79). Y Tertuliano escribe: "Así que nuestras observancias han cesado" —según los antagonistas— "así como los beneficios de él (Dios) y así negáis vosotros que él continúe imponiendo deberes porque también en este caso 'la ley y los profetas eran hasta Juan'. Sólo os falta que lo desterreis (a Dios) del todo de vosotros, siendo, como es, tan ocioso, por lo que a *vosotros* concierne," (de ej., 11 fin.) La iglesia

[11] Esta es "la herejía que rechaza los libros de Juan" (Hip., véase Epif., h. 51:3), cuyos adherentes Epifanio denomina "Alogi" (comp. Epif., h. 51; Filas. h. 60; Iren. iii:11. 9). Cerca del año 170 d. de J. C., en Asia Menor, estos herejes rechazaban el Evangelio según Juan y el Apocalipsis considerándolos espurios y compuestos por Cerinto. Véanse sus argumentos críticos en Epif., h. 51:2, 18 sig., 21 sig., 32, 34. Eran cristianos católicos que procuraban minar de esta manera los fundamentos del montanismo. Comp. ZAHN, *Gesch. d. ntl. Kan.*, i:237 sig.; ii:967 sig. Realizóse en Roma un intento similar por Cayo, hacia el 210 d. de J. C., aunque rechazando exclusivamente el Apocalipsis, que adjudicaba a Cerinto. GWYNN ha publicado cinco fragmentos sirios de los escritos de Hipólito contra él—Capítula adv. Caium. Se los encuentra en ZAHN, *l. c.*, ii:974 sig.

se ve obligada a abandonar un elemento de su experiencia anterior, los *charismata*. En principio abandona toda pretensión de manifestación del Espíritu. La tradición triunfa sobre el Espíritu. Se acusa a los montanistas de que sus enseñanzas eran desconocidas a la tradición (Eus. h. e. v:16. 7, 9). El Espíritu expresado en la Palabra y en las tradiciones históricas triunfa sobre el Espíritu transformado en fanatismo. Se reunieron sínodos —los primeros que conozcamos— en Asia Menor y se excluyó de la iglesia a los adherentes al nuevo profetismo (Anon., en Eus. v. 16. 10. Igualmente en Iconio con posterioridad; Cipr., ep. 75:19). Así fue expulsado el montanismo de la iglesia. A partir del siglo cuarto comenzó a sentir la presión del poder civil; en el siglo sexto desapareció (BONWETSCH, l. c., p. 171 sig.).

La iglesia rechazó el montanismo porque reconoció que estos movimientos reformadores estaban totalmente en pugna con los principios del evangelio. En esto tenía la iglesia la razón. Rechazó toda responsabilidad por los carismas que aún unos pocos pretendían poseer, afirmó más claramente la autoridad de la revelación bíblica (comp. la curiosa declaración de un autor anónimo en Eus., h. e. v:16. 3) y preparó el camino a las formas de una organización compacta. El conflicto tuvo, por consiguiente, una influencia importantísima sobre el desarrollo de la iglesia.

Capítulo III

COMIENZOS DE LA TEOLOGIA DE LA IGLESIA

§ 13. EL CRISTIANISMO EN LA PRESENTACION DE LOS APOLOGISTAS DE LA IGLESIA ANTIGUA

Fuentes. Los WW griegos en el *Corpus apologetarum*, ed. Otto, 9 vols., 1842 sig. Los vols. 1-6 en la 3a. ed., 1876 sig. Taciano, Atenágoras y Aristides se hallan además en *Texte u. Unters.* iv. Comp. HARNACK, *Die Ueberlieferungen der griech. Apol.* en *Texte u. Unters.*, i.

Separadamente, CUADRATO, ca. 125 d. de C., una frase en Eus. h. e. iv:3. 2; comp. ZAHN en *Neue Kirchl. Ztschr.*, 1891, 281 sig. MARCIANO ARISTIDES, su Apol. syr. editada por HARRIS en *Texts and Studies*, i:1. Una revisión griega del mismo en Vita Barlaami et Joasaph. 26 fin., 27 (Migne, gr. 96:1108 sig). Un amplio fragmento armenio en S. Aristides philos. Atheniens. sermon. duo, ed. Mechistaristae, Venet., 1878, de la cual hay una buena traducción alemana por HIMPEL en *Th. Quartalschr.*, 1880, p. 110 sig.—se ha preservado más fielmente en el texto siriaco, ca. 140-145 d. de J. C.; véase SEEBERG, Die Apol. d. Arist. untersucht u. wiederhergestellt, en *Forschungen*, de Zahn, v., pp. 159-414, y SEEBERG, *der Apol.*

Arist. 1894 donde también se incluye la Apología de Aristides y un fragmento. Se han perdido las Apologías de MELITON de Sardis (Eus., h. e., iv:26—la Apología siria que lleva su nombre no es genuina), de APOLINARIO de Hierapolis (ib. iv:26. 1: 27), de MILCIADES (ib., v:17. 5, comp. SEEBERG, l. c. 238 sig.). Estaban todas ellas dirigidas a Marco Aurelio (161-180 d. de J. C.). El escritor apologista más importante del período es JUSTINO MARTIR, nacido c. 100 d. de J. C. Alrededor del 150 escribió sus dos Apologías y, algo más tarde, su Diálogo contra Trifón. De su libro *περὶ ἀναστάσεως* aparecen dos fragmentos en Otto, ii:208 sig. Su *Σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων* se ha perdido; comp. ZAHN, *Ztschr. f. KG.* viii:1 sig.; VEIL, *Rechtfertigung des Christ., con introducción, versión alemana y explicación*, 1894; véase SEEBERG en *Theol. Littbl.*, Feb. 1895; VON EGERLHARDT, *D. Christent. Just. d. Märt.*, 1878; también STÄHLIN, *Just. d. Märt. u. s. neuester Beurtheiler*, 1880; FLEMMING, *Zur Beurtheilung d. Christent.* Just., 1893; DUNCKER, *Logoslehre Just.*, 1848; BOSSE, *der präex. Christus d. Just.*, 1891. TACIANO un discípulo de Justino escribió *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*. Acerca de su *Diatessaron*, véase ZAHN, *Forschungen* i. ATENAGORAS dirigió, alrededor del 170 d. de J. C., su *Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν* a Marco Aurelio; también escribió *περὶ ἀναστάσεως*. TEOFILO de Antioquía: ad Antolycum, II, 3; el Libro III no fue escrito hasta 181 d. de J. C. (iii:27). En cuanto al Comentario a los Evangelios que se le ha atribuido, véase ZAHN, *Forsch.* ii; HARNACK *Texte u. Unter.* i:4; HAUCK, *Ztschr. f. k. Wiss.* 1884, pp. 561 sig. BORNEMANN, *Ztschr. f. KG.*, 1889, p. 169 sig. La Epístola a Diogneto no parece pertenecer a este período. Poseemos una apología de MINUCIO FELIX, *escrita en latín* y titulada, *Octavius*; fue escrita luego del año 180 d. de J. C.; editada por Dombart, también por Hahn en *Corp. scr. eccl. lat. ii, comp.* KÜHN, *Der Octav. d. Min. Fel.*, 1882. El *Apologeticum* de TERTULIANO muestra su dependencia del anteriormente mencionado (comp. ÉBERT, *Gesch. d. chr. lat. Litt.*, i:25 sig.; SCHWENKE en *Jahrbb. f. prot. Th.*, 1883, 263 sig.; RECK, *en Th. Quartalschr.*, 1886, 64 sig. Otra apreciación en HARTEL, en *Ztschr. f. österr. Gymn.*, 1869, 348 sig.; WILHELM *De Minuc. Fel. Octavii et Tert. apol.*, Breslau, 1887). Compárese también el material apologético hallado en el *Martyrium* de Apolonio, en Harnack, informes de las sesiones de la Acad. de Berlín, 1893, p. 721 sig., y SEEBERG, en *Neue kirchl. Ztschr.*, 1893, p. 836 sig. HILGENFELD, en su *Ztschr.*, 1894, p. 58 sig.

1. Hemos de notar ahora los comienzos de la teología cristiana. La *presión de la necesidad práctica*, no menos que la fuerza del desarrollo interno, fueron lo que dieron origen a la teología. Era necesario, por una parte, tomar una posición positiva contra los asaltos exteriores y los esfuerzos de la época por producir un nuevo cristianismo. Por otra parte, a medida que el cristianismo se difundió más ampliamente y penetró el pensamiento del mundo, vióse obligado a explicar en qué consistía lo que pretendía poseer por revelación. Los apologistas acometieron en sus escritos bíblicos la empresa de exponer el cristianismo de manera inteligible a las clases cultivadas de la época, a la vez que rechazaban todas las acusaciones injustas. Los Padres Antignósticos demostraron el carácter antibíblico y anticristiano del gnosticismo y dieron forma, en oposición a él, a un cristianismo bíblico y eclesiástico. La teología alejandrina presentó por primera vez al cristianismo en las formas de la ciencia y probó así que la fe de la iglesia es una gnosis superior a la pretendida gnosis de sus adversarios. Debemos considerar en primer lugar a los apologistas.

2. El bosquejar el cristianismo de los primeros apologistas es una tarea que debe emprenderse con la mayor precaución. Ellos defen-

dieron el cristianismo tradicional contra ciertos cargos tradicionales bien definidos.[1] Al hacerlo, explicaron aquellos rasgos del cristianismo que más fácilmente podrían ser comprendidos y reconocidos por paganos cultos (la unidad de Dios, el Logos, la virtud, la inmortalidad). Este procedimiento hacía correr el riesgo de dejar casi totalmente a un lado a Cristo (Teóf. Minuc. At. 10; comp. la apol. ii init.). Las doctrinas eran hábilmente presentadas en su semejanza con las enseñanzas paganas (Politeísmo, Just. i:6; Ath. 10 fin.; per contra, Ath. 24; los hijos de Zeus, Just. i:20 sig.; 24 init.; Tert. 21; per contra, Just. i:53 sig.; Lat. 21). Se hizo una selección de doctrinas adecuada al propósito que se tenía en vista y se adaptó el material a las concepciones que tenían de dichas doctrinas los recibidores de esos documentos. En esas circunstancias es evidente que no hallaremos en los escritos una presentación exhaustiva de las creencias de los autores, y tal suposición se confirma cuando comparamos los escritos apologéticos en cuestión con otras producciones de los mismos autores (Just., Dial., Tert. en otras obras, Arist., Hom.). Puede decirse de la mayoría de estos autores que no tenían una concepción del evangelio más clara que la de los Padres Apostólicos, pero a la vez hemos de reconocer que sus puntos de vista no son más incompletos que los de aquéllos. El estudio de sus obras es instructivo, no porque añada algo a la fe general de la iglesia, sino porque nos ofrece los primeros intentos de teología eclesiástica. Tienen en común con los gnósticos la intención de hacer el cristianismo comprensible a los paganos, pero difieren de ellos en cuanto no dan cabida en su concepción del cristianismo al sincretismo característico de la época. Según lo ven ellos, el cristianismo se destaca en marcado contraste con las religiones del mundo pagano. Sólo se concede algún paralelo en el caso de la filosofía. Sus puntos de vista doctrinales más importantes pueden clasificarse de la siguiente manera:

3. Cristianismo, paganismo y judaísmo. Acerca del cristianismo declara Justino Mártir: "Hallé que esta sola es la filosofía segura y provechosa" (Dial. 8); comp. Taciano 31; Melitón en Eus., v:26. 7, comp. Milicades, ib v:17. 5). Las "palabras del Salvador" deben ser guardadas y obedecidas porque están llenas de espíritu y poder (Dial. 8:9). La actitud hacia el paganismo es de rechazo. Cuando se proponen demostrar la necesidad del cristianismo, caracterizan como inmoralidad y locura las religiones paganas, y sus dioses como demonios (comp. Just., Apol. i:12, 14, 21; Dial. 79 fin., 83; Atenág. 25 sig. 23; Minuc. 21 sig.; Tert. 23. Cítase el Sal. 95:5 como prueba

[1] ἀθεότης, ἀσέβεια, inmoralidad secreta: vid. ep. eccl. Lugd. en Eus. h. e. v:1. 9: "que no hay ateos ni impíos entre nosotros." Tert. Ap. 10: "que nos reunimos para cometer sacrilegio y sedición: esta es la principal, en verdad, la única acusación." Atenág. 3: "Profieren contra nosotros tres acusaciones: el ateísmo, los convites de Tiestes y las uniones 'edípeas'" (comp. Plin., ep. 10:79; Arist. 17; Just., Ap. i:6. 26 sig.; ii:12; Dial. 10; Teóf. iii:4. 15; Eus., h. e. v:1. 9, 14, 19, 26, 52; Minuc. 8 sig.; Tert. Apol. 27 sig. 7 sig., 39; Orig. c. Cels. vi:27; viii:39, 41, 65, 67, etc.)

escrituraria: "Los dioses de los paganos son demonios" (δαιμόνια), en relación con lo cual conviene no pasar por alto el uso del término δαιμόνιον en el lenguaje pagano y cristiano) [2] Los filósofos y poetas son sólo promotores de idolatría (Arist. 13), inspirados por demonios (Teóf., ii:8); sus producciones son frivolidades que se contradicen a sí mismas (Tac., passim, Teóf., ii:8; iii:2 sig., 5 sig., Min. Fel. 38; Tert. 46). Todo lo bueno que pueda hallarse en ellos ha sido tomado de los profetas judíos, que son mucho más antiguos (Just., Apol. i:44, 54, 59 sig.; Tác. 31, 40 sig.; Teóf. i:14; iii:23; ii:30, 37 fin.; Minuc. 34; Tert. 47). Pero, por otra parte, se hallan paralelos a la Trinidad, los ángeles, y el Hijo de Dios en el politeísmo y la concepción pagana de los "Hijos de Dios" (vid. supra). Se afirma que el mismo Logos que posteriormente se manifestó en Cristo moraba en los filósofos de las naciones paganas. "Así, pues, nuestra religión aparece más sublime que toda doctrina humana, por el Cristo revelado por nosotros, que es el Verbo entero (τὸ λογικὸν τὸ ὅλον), cuerpo, razón y alma. Porque cuanto de bueno jamás dijeron y crearon filósofos y legisladores, fue elaborado por ellos por la investigación y la intuición mediante la cooperación del Logos" (Just., Ap. *ii:13*). *Sólo semillas* (σπέρματα) del Logos moraron en los profetas; su manifestación plena se efectuó en Cristo. Por ello se halla en los filósofos mucho de erróneo. Se muestra una relación entre las enseñanzas de Platón y las doctrinas de Cristo: "no porque las doctrinas de Platón sean ajenas (ἀλλότρια) a Cristo, sino porque no son del todo semejantes" (Just., Ap. ii:13). En otro pasaje se dice: "Quienes viven conforme al Logos son cristianos", y se menciona a Sócrates, Heráclito, Abraham, Elías, etc. (Just., Ap. i:46; comp. Minuc. 20 init.). La verdad completa se halla en los escritos originales de los profetas del Antiguo Testamento, porque ellos fueron inspirados; el mismo Logos habló en ellos; ellos profetizaron exactamente acerca del futuro (Just., Ap. i:30 sig., 36; Aten. 9: "quienes, saliendo de sus propios pensamientos, —οἱ κατ' ἐκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν— por moción del Espíritu divino, hablaron lo que eran impelidos a decir, pues el Espíritu se servía de ellos como un flautista que sopla en la flauta", comp. Just., Dial. 115). Sus declaraciones deben ser recibidas aun por los gentiles, por lo tanto, como prueba absoluta de la verdad. El cristianismo no es pues, como Celso pretendía, una nueva religión (comp. Just., i:53; At. 7:9; Teóf. ii:9, comp. 36, las Sibilas. En cuanto a la evidencia de las profecías, comp. además Celso, en Orig. c. Celso iii:26; viii:12; vi:2). Los profetas enseñaron la existencia de un solo Dios, la verdadera moral y los castigos y recompensas futuros (Teóf., ii:34 fin., iii:9). Sus escritos contienen la verdad cristiana (Just., Dial. 29). Pero, por la dureza de

[2] Comp. e. g., como utilizan Celso y Orígenes el término en Orig. c. Celso, v:2; viii:24, 28, 33, 45, 58, etc. Por otra parte, v:5; vii:67, 68 sig.; viii:13, 25 *etcétera*

corazón del pueblo judío, se combinó con el contenido realmente espiritual de sus enseñanzas la ley ceremonial (Just., Dial. 19:22, 42, 44, 46, 67), la que contiene también referencias veladas a Cristo ("Digo que algunas leyes fueron ordenadas para el cultivo de la piedad y la práctica de la justicia, otras para anunciar misteriosamente a Cristo o por la dureza de vuestros corazones", Dial. 44). Los judíos han suplantado las doctrinas de Dios por las enseñanzas (διδάγματα) de ellos (Just., Dial. 78). Ya no son, por consiguiente, pueblo de Dios.[3] Los cristianos venidos del mundo gentil son ahora, según las profecías ya lo anunciaban, el pueblo de Dios y el verdadero Israel (Just., Dial. 25, 26, 123, 135 fin.)

¿Cuáles son, pues, las verdaderas "doctrinas" cristianas?

4. Hay un solo Dios, creador, adornador y preservador del mundo (Just., i:6; At. 8; Teóf. iii:9). El Dios invisible no es engendrado, no tiene un nombre, es un Ser eterno, inabarcable, inmutable, libre de toda necesidad y de toda pasión (Arist. 1; Just. i:10. 13, 25, 49, 53; ii:6; Dial. 127; Tat. 4; Aten. 10, 13, 16, 44, 21; Teóf. i:4 3, ii:10. 3, 22). El creó todo por amor del hombre y debe ser por ello amado (Arist. 2; Just. i:10; ii:4; Tác. 4; Teóf. i:4 fin; ii:16). Creó el mundo de la nada y dio forma a la materia (Teóf. ii:4, 13, 10: "de qué modo la materia fue engendrada, creada por Dios, de la cual Dios hizo y formó el mundo"). A pesar de todo esto, la naturaleza del Dios viviente no halla expresión. No se avanza más allá de la mera concepción abstracta del Ser divino como Existencia absoluta sin atributos.

En ambas obras suyas, empleó Dios al Hijo como mediador. Esta afirmación no debe ser entendida en un sentido mitológico (Aten. 10). El es el Logos de Dios. Este era un término favorito de las clases cultas; siempre que se lo mencionara, se aseguraba de inmediato la atención e interés de todos. Pero la elección de este término indica cuán completamente centrado en el Cristo exaltado estaba el pensamiento de la iglesia. Si hubieran tenido su atención centrada en el hombre Jesús, fácilmente podrían haberlo caracterizado como un segundo Sócrates. Pero pensaban de él como Dios, en Dios y con Dios y por ello escogieron un término como "Logos" a fin de mostrar claramente a los paganos su posición. Originalmente Dios era solo, pero por virtud de la facultad de raciocinio (λογική δύναμις) que posee, tenía en sí mismo al Logos. Por un simple ejercicio de su voluntad se exteriorizó (προπηδᾷ) el Logos. El es la obra primigenia del Padre (Tác. 5; comp. Just. Apol. ii:6; Dial. 100; At. 10: "La primera cosa creada... no como hecho, puesto que desde el principio, Dios, siendo inteligencia eterna —νοῦς— tenía en sí mismo el Logos, siendo eternamente racional—λογικός). En cuanto a la forma en que se originó el Logos, se dice: "Este poder fue engendrado por el po-

[3] El juicio de Arístides es menos severo. Comp. Seeberg l. c., 1, p. 295 sig.

der y consejo del Padre, pero no mediante una separación, como si la naturaleza del Padre se hubiera distribuido," i. e. en manera semejante a un fuego que no disminuye cuando se enciende otro en él, "y lo que de éste se toma se muestra idéntico a aquél del que fue tomado y no lo disminuye en nada" (Just., Dial. 128, 61, 100; Tác. 5). El Verbo (Logos) no es un ángel, sino que es divino: divino (θεός), pero no Dios mismo (ὁ θεός) (Dial 60; véase per contra Ap. i:6). Respecto del Padre, es algo distinto (ἑτεροντι) y alguien distinto (ἄλλος τις) numéricamente, pero no en sentir y pensamiento (γνώμη) (Just., Dial., 56, 50, 55, 62, 128, 129: "Lo que es engendrado es numéricamente distinto del que lo engendra, como todo el mundo comprenderá"). El Logos es, pues, Dios, juntamente con el Padre y a él sólo, como al Padre, se le debe adoración (Just., Dial., 68, 63 sig., Ap. ii:13).

Dios se ha revelado mediante el Logos. Es él quien en los tiempos del Antiguo Testamento apareció a los hombres (Just. Dial. 56 sig., 60; Apol. i:36). Es el mensajero de Dios, "nuestro maestro y apóstol, "Dios revelado —γνωριζόμενος—[4] (Just., Dial. 60, 127; Ap., i:12; Dial. 64; comp. Teóf. ii:22). Cuando Dios determinó crear al mundo, engendró la palabra que tenía en sí mismo (λογὸς ἐνδιάθετος) como la palabra que se emite al hablar (λόγος προθορικός). En cuanto al uso del término entre los estoicos y por Filón, véase HEINZE, *Die Lehre vom Logos*, p. 140 sig., 231 sig; Orig. c. Celso vi:65; "... el Logos que existió siempre, residente en el corazón de Dios. Pues antes que nada hubiese sido creado, ya tenía él este consejero, que era su propia razón —νοῦς— y propósito —φρόνησις' Pero cuando Dios determinó hacer lo que deseaba, engendró este Logos como la palabra preferida —προφορικὸς—, el primogénito de toda la creación, sin vaciarse él mismo del Logos, mas engendrándolo y permaneciendo constantemente asociado con su Logos" (Teóf. ii:22; comp. 10; Aten. 10; Tert., adv. Prax. 5: "*sermonalis* y *rationalis*). Cristo es, por lo tanto, la razón inmanente en Dios, a la cual Dios otorgó una existencia separada. En cuanto a esta razón divina, no solamente obró en la creación y en los profetas del Antiguo Testamento sino también en los sabios del mundo antiguo. La concepción filosófica del Logos (comp. Heinze) determina aquí el pensamiento cristiano, aunque no debe dejarse de advertir la seria diferencia, que el Logos de los escritores cristianos es una personalidad independiente. Se reconoce sin limitaciones la persona divina de Cristo; y cuando se presenta la concepción juanina del Logos como paralela a la de la filosofía estoica, debe comprenderse esa comparación como un ropaje meramente exterior del pensamiento (de importancia y consecuencias muy grandes, sin duda alguna) de tal estilo que sea aceptable al mundo pagano.

[4] Advertimos aquí la influencia de la concepción del Logos en el sentido utilizado por Juan e Ignacio.

Junto con la "Palabra" se menciona también la sabiduría de Dios, o el santo Espíritu profético, aunque se da relativamente poca importancia a este último (Just. Ap. i:6, 60; At. 12:24). La Trinidad es, sin duda, un artículo de la fe común. El término *Τριάς* aparece por primera vez en Teóf. ii:15. Aunque los apologistas hallan poca ocasión de hablar de este misterio, la aprehensión del mismo constituye para ellos el más profundo problema y el supremo deseo de sus corazones: "llevado sólo de este deseo, de ver a Dios y al Logos con él. ¿Cuál es la unidad del Hijo y el Padre? ¿Cuál la comunión del Padre con el Hijo? ¿qué el Espíritu? ¿cuál la unión y la diferencia de quienes así están unidos—el Espíritu, el Hijo y el Padre?" (Aten. 12).

5. La obra de Cristo. El Logos de Dios, que antes de la encarnación era sólo un santo Espíritu (*πνεῦμα ἅγιον*), se hizo hombre, nacido de la virgen María (Arist. 2:6; Just. Apol. i:22, 31, 32 sig.; Dial. 43, 45, 48, 63, 66, 76, 78, 84 sig., 100). Sostienen firmemente la plena realidad de su existencia corporal (Just., Ap. i:21; ii:10; Dial. 85, 99: "Se hizo hombre, verdaderamente sujeto a sufrimiento, encarnado — *σεσωματοποιῆσθαι*", Dial. 70),[5] a pesar de lo cual no fue en manera alguna solamente hombre en el sentido corriente (Just., Dial. 54), sino Dios y hombre (ib. 59); su divinidad estaba oculta en la carne (*τὴν αὐτοῦ κεκυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα*) y su vida y obra testificaban de ambas. "Porque siendo a la vez Dios y perfecto hombre nos ha revestido —*ἐπιστώσατο ἡμῖν*— de ambas naturalezas" Se dice de él: "Dios sufrió" (Melitón, Corp. apol. ix:415 sig.; comp. Taciano 13 fin., *ὁ πεπονθὼς θεός*). Consiguientemente no es ya un hombre ejecutado en la cruz, sino el Hijo de Dios, a quien los cristianos honran después del Padre (*ἐν δευτέρα χώρᾳ ἔχοντες*) y junto con el Espíritu profético (Just., Ap., i:13, 53). Este concepto es apoyado en citas de los profetas (Just., Ap. i:30 sig.).

Al definir la obra de Cristo, se subraya en primer lugar que él fue el maestro de la raza humana (*καινὸς νομοθέτης*, Just., Dial., 18), *como ya lo había sido antes de su encarnación*. Se define el contenido de su enseñanza en las ideas del Dios único, de la nueva ley que exige una vida virtuosa, y la inmortalidad, o hablando más estrictamente, la resurrección (aunque se usa el término *ἀφθαρσία*) con las recompensas y castigos consiguientes (ej., Just., Ap. i:13-19). Arístides informa de esta manera al Emperador acerca del contenido de las Escrituras cristianas: "Sus palabras y sus mandamientos, ¡oh Rey! y la gloria de su culto, y la esperanza del premio compensatorio según las obras de cada uno de ellos, que esperan en el otro

[5] Justino enseñaba, basándose en un texto atribuido a Jeremías, que Jesús había predicado en el Mundo Inferior (comp. Marción): "Y fue a ellos para predicarles su salvación" (Dial. 72 fin.; también Ireneo, v:31, 1; comp. iv:27, 2; 21.1; iii:20 4; Herm. Sim., ix:16, 5; Bern. 5:7; Ignac., Philad. ix:1; Tral. ix:1).

mundo, tú puedes conocerla por sus libros (c. 16:3 ver. sir; comp. Just. Ap. i:65 inic.).

El hombre puede guardar estos mandamientos, dado que Dios lo creó libre (Just., Dial. 88, 102, 141; Apol. i:28; Tác. 7). Aunque el hombre cayó y quedó sujeto a la muerte (Teóf. ii:25; Tác. fin.) por su desobediencia a los mandamientos de Dios, sigue siendo libre para decidirse por Dios mediante el arrepentimiento y la fe (Just., Ap. i:28, 43, 61; ii:14; Dial. 141; Teóf. ii:27: "Pues así como el hombre que rehusa escuchar atrae la muerte sobre sí mismo, así el que voluntariamente obedece la voluntad de Dios puede adquirir para sí la vida eterna. Porque Dios nos ha dado ley y mandamientos santos y todo el que los cumpla puede ser salvo (δύναται σωθῆναι) y, alcanzada la resurrección, heredar inmortalidad.") La libertad aparece aquí, como un elemento imperdible del bagaje humano. Sea cual fuere la gravedad que se adjudique a la caída y la corrupción humana, la libertad del hombre permanece incuestionable. De aquí puede deducirse el lugar que ocupa la gracia, en el sentido del poder eficiente de Dios, en la concepción de la doctrina cristiana. La gracia no es más que la revelación de la doctrina y de la ley.

Aunque de tal presentación no se desprende el por qué de los sufrimientos y muerte de Cristo (como no sea para cumplimiento de la profecía del Antiguo Testamento), los apologistas testifican muy positivamente que la creencia en el significado de estas experiencias del Señor formaba una parte esencial de la fe cristiana común. Los sufrimientos de Cristo libertan al hombre porque de esa manera él tomó sobre sí la maldición que pesaba sobre el hombre; de ahí que esos sufrimientos traen el perdón de los pecados y libertan de la muerte y del diablo (Just., Ap., i:63, 50, 32; ii:13; Dial. 40, 41, 45, 95, 54, 80, 88, 111, 134; Mel. Corp. ap., ix:418). El que ahora cree en el crucificado es purificado de sus pecados pasados, tiene el Espíritu de Dios a su lado para auxiliarle frente a las acechanzas del diablo, y Cristo le librará de todo peligro y le recibirá en su reino si guarda sus mandamientos (Dial. 116). La madera de la cruz, el agua del bautismo, la fe y el arrepentimiento son los medios por los cuales puede el hombre huir de la condenación en el día del juicio (Dial. 138)[6] Los escritos de controversia de este período no intentan explayarse sobre estas ideas, pero no hay duda alguna que ellas ejercieron el mismo papel en la modelación de la vida de la iglesia en conjunto que habían tenido en el período postapostólico.

6. La iglesia cristiana es el pueblo de Dios, el verdadero Israel, la generación sumo sacerdotal de Dios (Just., Dial. 116, 123, 135). Las iglesias son islas de seguridad en el tormentoso mar del mundo; allí se enseña la verdad (aunque hay también, sin duda, islas de-

[6] Me parece sumamente dudoso que Justino haya empleado ya la idea de la ἀνακεφαλαίωσις. La cita de Just. en Ireneo adv. haer. iv:6, 2, empleada para sustanciar esa tesis, es llevada más allá de la intención del autor.

siertas habitadas por hambrientas bestias salvajes, i e. herejías Teóf ii:14). En el mundo cristiano prevalecen la estricta moralidad, el amor santo y la disposición a sufrir con gozo Sus miembros pertenecen a otro mundo; son una "nueva generación", "la generación de los piadosos", con alas para elevarse sobre las cosas de este mundo; por amor de ellos es preservado el mundo (comp. Arist 15 sig; Teóf. ii:17; Just., Ap. ii:7: Mel. en Eus. h e., iv:26, 5, etc.).

7 Los medios empleados en el culto público, mediante los cuales una persona llega a ser cristiana y permanece como tal son elementos esotéricos, sólo mencionados en la Apología para dar una idea completa de la fe cristiana (Vid. Just., Ap. i:61 init.). Consisten en la lectura de los profetas y los evangelios, la predicación y la exhortación, las oraciones comunes (ib. 67), el bautismo y la Cena del Señor. El candidato al bautismo es lavado en el nombre del Dios trino, luego de haber orado por el perdón de los pecados. El bautismo trae consigo el arrepentimiento y el perdón (*ἄφεσις*) de los pecados, traslada al hombre a una nueva existencia; sin él no hay salvación (Just., Ap. i:61: "siendo hecho nuevo — *καινοποιηθέντες*; 66: el lavacro para el perdón de los pecados para regeneración — *τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν* — comp. Dial. 19, 29, 44; Teóf. ii:16; 61: iluminación — *φωτισμός*; Dial 8: hecho perfecto — *τέλειον γίνεσθαι*). Dice Justino de la Eucaristía (Ap. i:66): "Hemos sido enseñados que el alimento bendecido por la palabra de oración empleada por él (Cristo), del cual, por su transformación (*κατὰ μεταβολήν*), se nutren nuestros cuerpos y nuestra sangre, es también el cuerpo y la sangre del mismo Jesús que se hizo carne."[7]

8. El último artículo de la fe común de la iglesia es la doctrina de la resurrección. Sólo en base a ella permanece la naturaleza (*φύσις*) del hombre fiel a su carácter esencial. Así como el cuerpo y el alma han creído y hecho el bien, también ambas participarán de la inmortalidad (Just., Frag. de resur. 9, 10; Atenág., de resur., 15, 25, 21; comp. Teóf. ii:13 sig; Tác. 13; Tert., ap. 48). Cristo excede las presentaciones filosóficas de la vida futura porque ofrece la inmortalidad también al cuerpo (Just., ib 10).[8] Los profetas predijeron una

[7] Estas palabras no enseñan, por supuesto, la transubstanciación. Su significado es solamente que el mismo alimento en virtud del cual, al transformarse, es nutrido nuestro cuerpo, es para la fe el cuerpo y la sangre de Cristo (véase también Dial. 41, 70). HARNACK opina que "el pan y el agua son los elementos eucarísticos en *Justino*" (*Texte u Unters*, vii:2 117 sig.—Just., Ap., i:65 fin. menciona "pan, vino y agua", e igualmente 67. Por el contrario en 65, "*ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος*",—faltando las dos últimas palabras en Cod. Ottob Harnack sostiene que estas dos últimas palabras, al igual que *οἶνος* son interpolaciones posteriores Comp esp. Cipr., Ep. 63, pero esa afirmación es contradicha por un examen crítico textual así como por la tradición histórica invariada Comp. ZAHN, en *Neue kirchl. Ztschr.*, 1892, p. 261 sig JÜLICHER, en *Theol Abhandlungen*, dedicado a Weizsäcker, 1892, p. 215 sig

[8] Hubo vacilaciones en la opinión acerca de si el alma es esencialmente inmortal. (Teóf. (ii:19 fin.); Just. (Dial. 6) y Tác. (13) lo niegan y Teóf (ii:24, 27) escribe: "No la hizo, pues, ni mortal ni inmortal, mas pasible de ambas."

primera y una segunda venida —*παρουσία*— de Cristo (Just Ap i:52; Dial. 40, 49, 110 sig.). Cristo retornará en gloria como Juez; el mundo perecerá en fuego y, después de la resurrección, justos y pecadores recibirán la condigna compensación (Just., Ap. i:20, 52; ii:7) Justino cree que una plena ortodoxia ("y si alguno es en todo sentido un cristiano ortodoxo — *ὀρθογνώμονες*") debe incluir necesariamente el reconocimiento del reino milenario en la Jerusalem restaurada, adornada y ampliada (Dial. 81 sig.; también Ap. i:11).

9. Los apologistas tienen importancia para nosotros por dos razones. En primer lugar, nos muestran a las claras que la concepción general de la fe cristiana sufría en su época los mismos defectos y limitaciones que la caracterizaron en la generación que los precedió (la obra de Cristo, moralismo). En segundo lugar, descubrimos aquí los comienzos de la teología en la iglesia. En efecto, ésta se vio obligada a aceptar un nuevo marco de referencia (la religión de la razón) y a remodelarse según un diseño que le era extraño, a fin de poder transmitir la religión cristiana en una manera comprensible a las personas cultas de los pueblos paganos. Las ideas prominentes utilizadas a ese efecto fueron la concepción abstracta (platónica) de Dios, el intento de hacer comprensible la divinidad de Cristo empleando la concepción (estoica) del Logos y la teoría del estado caído del hombre, presentada en términos de su ignorancia y sujeción a la muerte; la redención, por consiguiente, es presentada como instrucción y el don de la inmortalidad, — *ἀφθαρσία*. En estos esfuerzos se basa la importancia de los apologistas para la historia de las doctrinas. Ya hemos subrayado que, tras estas formulaciones suyas, yace un rico fondo de fe religiosa, de la cual sólo hallamos vislumbres en las expresiones teológicas formales.

§ 14. La teología de los padres antignósticos

Fuentes. Ireneo, *adv. haer*, véase supra, párr. 10; comp. Ziegler, *Iren., der Bisch. von Lyon*, 1871. Werner, Der Paulinism d. Ir. *Texte u. Unters.*, vi:2; Zahn, *PRE*, vii:129 sig.; Tertuliano, nacido c. 160 d. de J. C.; escritos 197 a más tardar; montanista, 199; m. c. 230; comp. Hauck, *Tert. Leben u. Schriften*, 1877; Bonwetsch, *die Schriften Tert.*, 1878; Noldechen, *Tert.*, 1890 En este punto interesan principalmente *de praescriptione haereticorum; adv. Valentinianos; adv. Marcionem* 11:5; *adv. Hermogenem; de carne Christi; de resurrectione; de anima*; comp. *adv. Praxeam*, escrito 206-211. Opp. ed. Oehler, 3 vols., 1851 sig. Hipolito, después del 190 activo en Roma; 235 desterrado a Cerdegna. Acerca de su *Refutatio* y *Syntagma*, véase párr. 10. También interesan partes del *Antichristo; com. sobre Dan.* 1. iv, siguiendo a Georgiades, en el *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια*, reimpreso en 1885 sig., por Brauke (comp. Bardenhewer, *des H. Comm. z. Dan.*, 1877); c. Noëtum. Tal vez, también el llamado "Pequeño Laberinto", en Eus., h. e., v:28: 6 (comp. Refut. X proem.) Sus escritos fueron editados por de Lagarde, 1858 y recientemente por Bonwetsch y Achelis, 1897: comp. Bunsen, *H. u. seine Zeit*; Döllinger *H. u. Kallist.*, 1853; Volkmar. *H. u. die röm. Zeitgenossen*, 1855; Ficker, *Studien z. Hip. polytrage*, 1893; comp. esp. Thomasius, *DG*, i ed. 2, 88 sig. Harnack, *DG*, i ed. 3, 507 sig.

El gnosticismo había extendido su influencia durante casi un siglo antes que la iglesia lo confrontara con una formulación coherente de su doctrina.

Los escritos de los Padres Antignósticos nos han familiarizado con esta formulación de la fe común de la iglesia y nos han dado a conocer los motivos de la lucha contra el gnosticismo y la razón de su derrota.[9] Por primera vez en este caso, una teología eclesiástica entra en conflicto con una teología moderna, pero no eclesiástica.

1. No se consideró necesario construir en la iglesia un nuevo sistema a imitación del método gnóstico, sino que se halló que era suficiente con establecer más firmemente la verdad que la iglesia había poseído desde el principio, y llegar a una comprensión más clara de la misma. El cristiano no tiene que estar siempre buscando; la búsqueda encuentra su meta en la fe. Quien cree lo que debe creer, no busca más (Tert., de praescr. 11, 10). Los problemas que ocupan al gnosticismo son de origen pagano (Ire. ii:14. 1-6; Tert. praescr. 7); el cristianismo los desconoce: "¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalem, la Academia y la Iglesia?; ¿qué los herejes y los cristianos? . . . Ellos han creado un cristianismo estoico, platónico y dialéctico." (Tert., ib. 7: adv. Herm. 1; comp. Plot. Enead., ii:9. 6, 17). Por eso lo que en los escritos gnósticos suena con un timbre cristiano, tiene, sin embargo, un significado diferente (Ir. i, proem. 2: "dicen en verdad cosas similares, pero piensan cosas diferentes"). Frente a esta "falsamente llamada gnosis", lo correcto es creer lo que la iglesia ha enseñado siempre. Así surge una teología eclesiástica para confrontar la teología filosófica.

2. Doctrina acerca de Dios (comp. KUNZE, *die Gotteslehre d. Iren.*, 1891). La separación entre Dios y el Creador aparece como el error fundamental de los gnósticos. Es una estratagema del diablo que ha dado origen a la idea blasfema de un Creador distinto de Dios mismo (*blasphemia creatoris*, Iren. i. praef.; i:22. 1; 31. 3; ii:10. 2; iii:24. 2; v:26. 2; comp. ya Just., Ap. i:26, 58, 35; Dial. 80). La presentación de la verdadera fe debe comenzar con el Dios único, el Creador (Ir., ii:1. 1; comp. Hip., Ref. x:34).

(a) Dios es Uno, a la vez Creador, Preservador y Redentor. El Dios supremo es el Creador. Esto es atestiguado por la misma creación y aun por la fe de los paganos (Ir. iii:9-15; iv:9. 3; Tert., de praescr. 13; adv. Jud., 2 init.). La definición de Dios demanda su unidad. "Si Dios no es Uno, no existe" (Tert., adv. Marc. i:3; comp. adv. Hermog. 17:7). El mismo Dios es quien dio la ley y el evangelio (Ir. iv:9. 3; iii:12. 11). (b) Dios es un espíritu inteligente;

[9] Debemos tener en cuenta, además, que el primer escrito antignóstico fue el Evangelio de Juan.

νοῦς, *spiritus* y ἔννοια no son, por consiguiente, seres distintos, sino aspectos distintos de su ser (Ir., ii:13. 3-6, 8; i:12. 2; Tert. adv. Val. 4). Respecto de la máxima estoica acerca de que todo lo real es corporal (Tert. de carne Chr. 11; comp. ZELLER, *Philos. der Griechen* iii, 1 ed., 3:124), pregunta Tertuliano: "¿Mas quien niega que Dios es un cuerpo (*corpus*), aunque es Espíritu? (adv. Prax. 7; también de bapt. 4; "pero Dios no es carne" —*caro*— adv. Prax. 27). (c) A Dios no se le conoce mediante la especulación, sino por su revelación. Por eso no debemos entretenernos con cuestiones ociosas como qué hacía Dios antes de la creación, cómo fue engendrado el Hijo, etc. (Ir. ii:28. 3, 6 sig.; comp. 25:4; 26:1; 28:1). "A Dios no se le conoce excepto por medio de Dios" —Ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν θεόν— (Iren. iv:6. 4). En su grandeza, Dios permanece incomprensible, pero en su amor él nos lleva a conocerlo en Cristo: "Aquél que a causa de su grandeza por todos los que él *mismo* ha creado. . . *mas a causa* de su amor es siempre conocido por medio de aquél mediante quien formó todas las cosas. Mas éste es su Palabra" (Ir. iv:20. 4). "Así como los que miran la luz y *participan de su resplandor, así quienes* miran a Dios están en Dios y participan de su luz" (ib., párr. 5). Aprendemos a conocer a Dios por medio de la revelación y la experiencia, no por la especulación. (d) La justicia y la bondad de Dios no han de ser adscritas a dos dioses distintos: "El Creador fue desde el principio a la vez bueno y justo" (Tert. adv. Mar., ii:12). La verdadera bondad está bajo el dominio de la justicia. Aquel que es bueno es enemigo de lo malo: "Nadie puede ser plenamente bueno de otra manera que aborreciendo lo malo" (ib., i:26; comp Ir. iii:25. 1-3; ii:30. 9; iv:38. 3, añadiendo *sabiduría*). Frente al pecado, la justicia se torna severidad e ira (Tert. adv. Marc., ii:11; i:26). De esta suerte se mantiene el carácter moral de la Persona divina (Ir. iii:25. 2). (e) El propósito del *plan de Dios* es la salvación de la especie humana: "Nada es tan digno de Dios como la salvación del hombre" (Tert., adv. Mar. ii:27; comp de poenit. 2; Ir. iii:20. 2). El *mundo fue creado por amor* del hombre (Ir. v:29. 1; comp. supra, p. 157 sig.) La bondad, justicia y sabiduría de Dios están todas empeñadas en el esfuerzo de hacer al hombre capaz de contemplar a Dios: "Habiendo Dios determinado de antemano todas las cosas para la perfección del hombre y para la eficacia y manifestación de su propio plan, a fin de que se manifestara su bondad y se ejecutara su justicia y fuese congregada la iglesia como figura de la semejanza de su Hijo, y que de alguna manera finalmente el hombre llegara a ser completo en estas cosas, madurando en la capacidad de ver y aprehender a Dios" (Ir., iv:37. 7) (f) Dios es el Creador y constructor del universo. Lo ha creado por su Palabra y su voluntad (Ir., ii:30. 9; 2. 4; 3. 2; Hip., c. Noët. 10); de la nada (Tert. c. Hermog. 8, 45). La creación no es mala; todas las contradicciones

que en ella se manifiestan, armonizan como los tonos de una cítara (Ir. ii:25. 2). El mismo Dios provee redención (e. g. Ir. iv:7. 2). En contraste con el gnosticismo, esta concepción de Dios ofrece nuevamente *rasgos concretos y vivientes, particularmente en Ireneo* Es el Dios activo, justo y misericordioso (en contraste con Marción), y es el Dios históricamente revelado en Cristo.

(g) La idea de Dios como un Dios viviente es también mantenida intacta por medio de la concepción triádica, que obliga siempre al reconocimiento de una vida espiritual en Dios. El único Dios es el Dios *trino* (*τριάς*, Hip., c. Noët., 14; *trinitas*, Tert. adv. Prax., 2, 3, 11, 12, etc.). Así enseña la iglesia (Ir. i:10. 1). Se presupone en la ceremonia bautismal (Tert. adv. Prax. 26 extr.). El creyente lo halla en las Escrituras (Ir. iv:33. 15). Es decir, Dios no fue nunca solo: "mas él, siendo el solo (Dios), era muchos. Porque no era sin palabra, ni sabiduría, ni poder, ni consejo." (Hip. c. Noët. 10; comp. Tert. adv. Prax. 5). "Porque Dios *no necesitaba sus Horae* (los ángeles) para hacer las cosas que había predeterminado que habían de ser hechas, como si no tuviera sus propias manos. Porque están siempre presentes con él la Palabra y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, mediante quienes y en quienes hizo todas las cosas libre y espontáneamente" (Ir. iv: 20. 1, 3; comp. v:6. 1). Estos tres son un Dios, porque les corresponde un poder (*δύναμις*, Hip. c. Noët. 8, 11). Tertuliano expresó el pensamiento con más precisión al afirmar que dos *personae* participan de una *substantia* divina en el segundo y tercer lugar; es decir, que el Hijo y el Espíritu son *consortes substantiae patris*, (adv. Prax., 3). "Siempre he sostenido una substancia en tres" (*in tribus cohaerentibus*, ib. 12). En una substancia moran, pues, tres personas. Ib. 2: "No como si el Uno fuera por ello todas las cosas, porque todas las cosas proceden del Uno, sino mediante la unidad de substancia; y sin embargo se mantiene el misterio de la economía (*οἰκονομίας*) que dispone la unidad en la Trinidad, colocando en orden al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo — tres, no en condición sino en orden (*gradu*), no en substancia sino en forma (*forma*), no en poder sino en aspecto (*specie*), pero de una misma substancia y de una condición y de un poder, porque son un Dios, de quien derivan estos órdenes y formas y aspectos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo." Al expresar el problema en estas fórmulas fijas y sencillas, Tertuliano lo presentó por primera vez con claridad a la mente de la Iglesia occidental; mas, como siempre ocurre, también aquí la fórmula completa podía servir para detener el proceso de la reflexión.

3. Doctrina del hombre. (a) Lo bueno y lo malo en el hombre no se explicará adjudicándolo a diferentes dotes naturales. Si el mal perteneciera a la naturaleza del hombre, sería imposible juzgarlo desde el punto de vista moral, (Ir. iv:37. 2). Por el contrario, el pe-

cado es un acto libre del hombre, que ha sido dotado de independencia (*τὸ αὐτεξούσιον*) y "hecho libre en su voluntad con poder propio de determinación" (Ir. iv:37. 1. 3; 4. 3). En cuanto al estado original, sostienen que el hombre, como ser creado, no estaba en condiciones de recibir de Dios, al comienzo de su carrera, la perfección. Esta perfección consiste en la inmortalidad. "Porque las cosas recién engendradas no pueden ser no engendradas. Mas en la medida en que no son no engendradas, en esa medida no alcanzan la perfección" (Ir. iv:38. 1). Esta es una idea griega, no una idea cristiana. Pero también en esto hemos de advertir la similitud con la concepción juanina de la vida. (b) El hombre, libre pero mortal, debe obedecer a Dios para llegar a inmortal. Ser bueno es obedecer a Dios, ser malo es desobedecerle. Dado que el hombre era libre, tenía que aprender a conocer el mal. El hombre no podía llegar a ser Dios (i. e. inmortal) hasta que hubiese llegado a ser primeramente un verdadero hombre (Ir. iv:39. 1, 2; 38. 4). El pecado es desobediencia. Mas la desobediencia trae consigo la muerte (Ir. iv:23. 1), en tanto que la obediencia es inmortalidad (iv:38. 3). Los pecados son *carnales* o *espirituales* (*delicta voluntatis*) pero no podemos permitirnos considerar a los últimos como de escasa importancia en comparación con los primeros (Tert. de poen. 3. 7). (c) En Adán toda la raza desobedeció. En él ella quedó sujeta al pecado y a la muerte (Ir., iii:23. 3; v:12. 3 Tert., de anima 40; de carn. Chr. 16). En cuanto a la relación de nuestro pecado con el de Adán, Tertuliano hace algunas sugestiones interesantes. El mal llegó a ser, por así decirlo, un elemento natural del hombre. "El mal tiene, por lo tanto, su procedencia en el alma. . como si fuese naturalmente, por la mácula original; porque, como hemos dicho, la corrupción de la naturaleza constituye una segunda naturaleza." Mas a esto añade: "Sin embargo, el bien pertenece al alma con prioridad, como lo divino, lo verdadero, lo natural en el sentido más exacto; porque lo que de Dios le ha venido no ha sido tanto extinguido cuanto solamente obscurecido" (Tert. de an., 41, 16; comp. también de test. an., 2; de bapt. 18). Esta condición se transmite por la generación a toda la raza humana, "mediante quien (i. e. el diablo) el hombre, habiendo sido en el principio seducido para transgredir el mandamiento de Dios, y en consecuencia entregado a muerte, la raza entera desde entonces fue infectada de su simiente y portadora de su condenación (Tert., de test. an., 3). Tertuliano habla también de "una marca de pecado de nacimiento" (de carn. Chr., 16). Estas alusiones ocasionales son los escenarios incipientes de la doctrina del pecado original. No impedían a Tertuliano, por supuesto, subrayar con toda energía la libertad de la voluntad humana. "Poseemos una voluntad y la posibilidad de escoger entre cosas opuestas" (*arbitrium eligendi alterum*) (Sir. 15:18)

"... el querer está sólo en nosotros" (Exh. cast., 2. "Por lo tanto le ha sido otorgada entera libertad de escoger en uno u otro sentido" (c. Marc. ii:6).

4. La historia de la redención. Por su gracia, Dios expulsó al hombre caído del paraíso y permite que muera a fin de que el daño recibido no permanezca para siempre (Ir. iii:23. 6). Dios ha estado desde el comienzo activamente ocupado en la salvación de la especie humana, aumentando de dia en día las bendiciones con que la colma (ir. iv:9. 3). El ha permanecido siempre el mismo; la raza, con sus necesidades, cambia constantemente (Ir., iv:16. 3; 38; 36. 2). Dios ha tratado de rescatar a la raza por medio de tres pactos (διαθῆκαι, *foedera* Ir. iii:11. 8 fin., nombra cuatro, correspondiendo a los cuatro evangelios).

(a) El primer pacto abarcaba los requisitos naturales de la ley (*naturalia legis*, Ir., iv:13. 1; 15:1). Esta es la ley heredada, natural, racional, tal como los filósofos y juristas de la época la entendían. Su contenido, idéntico al del decálogo y los mandamientos de Cristo, era el amor a Dios y al prójimo. Los patriarcas, que llevaban esta ley en sus corazones, fueron mediante ella justos ante Dios (Ir., iv:16. 3; comp. Tert. adv. Jud., 2; también adv. Prax. 31). (b) Cuando este pacto se borró de la conciencia de los hombres, Dios lo renovó por medio del decálogo o segundo pacto. (l. c.). Fue la disposición codiciosa del pueblo de Israel, manifestada en su pecado con el becerro de oro y en su apego a la esclavitud de Egipto lo que dio ocasión al establecimiento de la ley ceremonial: "Recibieron otra servidumbre acorde con su deseo (*concupiscentia*), no para que los separara de Dios, sino para mantenerlos bajo sujeción en el yugo de la servidumbre a él" (Ir. iv:15. 1). Así como la ley prepara para seguir a Cristo y alcanzar la amistad con Dios (Ir. iv:12. 5; 16:3), así los profetas profetizaron con el mismo fin—el Espíritu de Dios obra por medio de ellos para habituar a los hombres a llevar el Espíritu de Dios en su corazón (Ir. iv:14. 2; 20.5, 11 sig.). Pero la ley fue debilitada por los fariseos y privada de su contenido principal, el amor (Ir. iv:12. 1, 4). (c) En el tercer pacto, Cristo restauró la ley moral original —la ley de amor (Ir. iv:12. 2. 5; comp. Tert. adv. Jud. 6). Este tercer pacto se relaciona con el segundo como la libertad se relaciona con la servidumbre (iv:13, 2); como la orden de la acción a la mera palabra; como la correcta disposición al acto exterior (iv: 28. 2; 13:1, 3); como el cumplimiento a la profecía o la cosecha a la siembra (iv:34. 1; 11.3, 4; 25. 3). Por consiguiente es nuestro deber creer, no solamente en el Padre, sino también en el Hijo que ahora se ha manifestado (iv:13. 1; 28. 2). Así como el antiguo pacto tuvo validez para un pueblo, el nuevo es válido para toda la humanidad (iv:9. 2). Los cristianos han heredado una ley más estricta que la de los judíos y tienen más que ellos que creer (iv:28. 2; comp.

Tert. de orat. 22: "nuestra ley es ampliada y suplementada"); pero también han recibido un mayor don de gracia (iv:11. 3) mediante el advenimiento de Cristo, que les ha otorgado vida y salvación (iv: 34. 1). A este esquema añade Tertuliano, en su etapa montañista, la era del Paracleto. Esta línea de pensamiento de los Padres Antignósticos es importante, primeramente por la importancia histórica del movimiento que representa y luego, porque de nuevo se intenta aquí establecer una relación positiva entre la religión del Antiguo Testamento y el cristianismo.

5. La Persona de Cristo. (a) La cristología de IRENEO (comp. DUNCKER, *die Christol. d. Ir.*, 1843; ZAHN, *Marcell. v. Ancyra*, 1867, p. 235 sig.) es marcadamente superior a la de Tertuliano e Hipólito, sobre las que ejerció gran influencia. No comienza con especulaciones acerca de la generación del Logos y su relación con el Padre. En cuanto a estas cosas, dice, nada sabemos, o sólo podemos adivinar (ii:28. 6; 13. 8). El punto de partida de su estudio es el Hijo de Dios históricamente revelado, que nació, vivió y sufrió como hombre, y murió.

(α) Nada podemos decir, por lo tanto, en cuanto al modo de la generación del Logos. Bástenos saber que desde la eternidad él ha sido con el Padre, "el Hijo, eternamente coexistiendo con el Padre" (ii:30. 9; 25. 3; iii:18. 1). Ha sido su naturaleza desde la eternidad revelar al Padre, a los ángeles y arcángeles y luego al hombre, desde el comienzo de la raza humana (ii:30. 9; iv:6. 5 sig.; 20. 7). El es la "medida —*mensura*— del Padre" (iv: 4. 2). Sólo él conoce al Padre y lo revela: Dios (y por ende también el Hijo) sólo pueden ser conocidos mediante Dios mismo. El Hijo es Dios el Revelador. Actúa, por lo tanto, de acuerdo con la voluntad de su Padre, así como de acuerdo con su propia voluntad (iv:6. 3-7). El Logos, pues, ha sido Dios desde toda eternidad, así como el Padre, por determinación de quien junto a la suya, actúa como revelación del Padre. Toda otra cuestión queda excluida. Debemos advertir de paso que Ireneo adjudicó siempre al Espíritu, como sabiduría de Dios, una posición personal especial junto al Hijo (iv:20. 1, 3; 33.1). (β). El Logos eterno llegó a ser el Jesús histórico mediante la encarnación. Jesús era el Cristo, hecho que se subrayaba en oposición a los gnósticos (iii:16-22). El Hijo de Dios es el Hijo del Hombre (iv: 33. 11). Jesucristo es *vere homo, vere deus* (iv: 6. 7; comp. "la Palabra unida a la carne", iv:34. 4). El vino a ser un verdadero hombre, al asumir no sólo el cuerpo sino también el alma (iii:22. 1; v:1. 1). Tal posición se mantiene, no sólo porque expresa una idea tradicional sino en interés religioso práctico, porque la realidad de la obra de redención depende de la realidad de la humanidad de Cristo y de su experiencia personal (e. g., v:21; 16. 3; 31, comp. acápite 6), de la vida humana en su integridad, (ii:22. 3, 5). Particular-

mente en lo que respecta a sus sufrimientos y muerte no puede permitirse una separación del Jesús pasible y el Cristo impasible, como lo hacían los gnósticos: "(El Evangelio)... no reconoce que Cristo haya dejado a Jesús antes de la pasión, sino que aquel que nació Jesucristo es el Hijo de Dios, el mismo que sufrió y se levantó de entre los muertos" (iii:16. 5; comp. 18:5). Esta unión de Dios con la naturaleza humana es de la mayor importancia religiosa para Ireneo. De esa manera Dios mismo ha penetrado en la raza humana y ha venido a ser una fuerza activa dentro de la misma. En cuanto el Logos asumió carne de nuestra carne, ha unido toda la carne a Dios. La vida del Señor debe ser interpretada desde ese punto de vista: "¿Porque de qué modo habríamos nosotros podido ser partícipes de esta adopción como hijos, a menos que, mediante el Hijo, hubiéramos recibido aquella comunión que nos conduce a él — a no ser que su Palabra, hecha carne, nos la hubiera comunicado? Por lo cual él también pasó por todas las etapas de la vida restaurando a todas ellas esa comunión que conduce a Dios" (iii:18. 7; 19:1; v:14. 2).

(b) TERTULIANO parte de la teoría del Logos de los apologistas, pero la desarrolla de una manera notable y de gran importancia histórica. (α) El Logos de los cristianos es, a diferencia del de los filósofos, una subsistencia real (*propria substantia*) que posee palabra, razón y poder (*sermo, ratio, virtus*) (Ap. 21; comp. adv. Prax. 5, 6). Es una persona independiente, que procedió de Dios — fue engendrado por él. Tuvo un principio: "Hubo un tiempo cuando... el Hijo no era... que hizo del Señor un Padre (adv. Hermog. 3, 18). En la relación con el Padre, se ha de insistir en la unidad e identidad de la naturaleza y existencia divina — la *substantia* ("otro... en la designación de persona, no de substancia — para distinción, no para separación," adv. Prax. 12); mas también se ha de reconocer la distinción y diferencia de su existencia y modo de ser particular — la *persona* (la *distinctio* de las dos personas," adv. Prax. 21; "la *conjunctio* de las dos personas, 24). Dado que el Padre y el Hijo son la misma substancia divina (*unitate substantiae* — Ap. 21; adv. Prax. 25, 26), ha de discriminarse entre ello no mediante *divisio* o *separatio*, sino por *distinctio y dispositio* (οἰκονομία, adv Prax. 8, 11, 12, 19 fin., 21, 22): "así demuestran ser dos, tan realmente dos como inseparables: por el testimonio de dos individuos". De allí que Cristo diga: " 'Yo y el Padre una cosa somos' — en cuanto a la *unidad de substancia*, no a la singularidad del número" (adv. Prax. 25), "El Padre y el Hijo son *dos*, no por separación de substancia, sino por ordenación (*dispositio*), en cuanto declaramos que el Hijo es un individuo y distinto del Padre; distinto, no en cuanto a su condición (*statu*), sino en orden (*gradu*)" (ib. 19).

Tertuliano cree aclarar esta relación con la suposición de que el Logos es sólo una parte de la substancia del Padre ("Porque el Pa-

dre es la totalidad de la substancia, mas el Hijo una derivación y porción del todo — *derivatio totius et portio* adv. Prax. 9, 26; adv. Mar., iii:6), o por medio de las ilustraciones del sol y sus rayos, la raíz y el tallo, la fuente y el arroyo (Ap. 21; adv. Prax. 8; comp. Hip., c. Noët. 11). Tertuliano es subordinacionista. (β) El Logos pre-existente se *hizo hombre* cuando nació de la virgen María (de car. Chr., 17, 18, 20 sig.) "¿Cómo 'se hizo carne el Verbo' — por transformación en la carne, por así decirlo, — o asumiendo la carne? Ciertamente por asunción de la carne." Esta respuesta está dictada por la afirmación de la inmutabilidad de la substancia divina (adv. Prax. 27). A fin de poder morir y librar al hombre, Cristo asumió carne humana verdadera (de car. Chr. 5, 6, 11, 14, 6 sig.; 15, 18 sig.) y alma humana (ib. 12 sig.; pero comp. 18 fin.). Fue, por lo tanto, verdadero hombre. Su carne era *sin pecado, en cuanto la hizo suya* (ib. 16). Su carácter genuinamente humano ocultaba su divinidad (ib. 9). Hay dos substancias, la divina y la humana, la segunda de las cuales contiene a su vez dos substancias, unidas en sí misma, la corporal y la espiritual (ib. 13, extr.); pero estas dos están combinadas en unidad en una persona. "Así una consideración de las dos substancias lo muestra a la vez Dios y hombre — tocante a aquél, no nacido, tocante a éste, nacido; allí, espiritual; aquí, carnal; allí, poderoso, aquí, débil; allí viviendo, aquí muriendo" (ib. 5, 18). Ahora bien, estas dos substancias no han llegado a ser una tercera por una *mixtura*, sino que contemplamos "una doble condición (*status*), no confundida, sino combinada *en una persona*, Jesús, Dios y hombre (adv. Prax. 27). Cada naturaleza preserva aquí la peculiaridad de su substancia (*proprietas substantiae*, ib.) y cada una actúa de por sí ("las dos substancias actúan separadamente, cada una en su propio *status*," ib.). Por consiguiente, los sufrimientos y la muerte corresponden solamente a la substancia humana ("decimos que era mortal por la substancia humana", adv. Prax. 29); la substancia divina no es pasible de sufrimiento (el Hijo es también impasible en virtud de la condición por la cual es Dios, ib.). Por otra parte, Tertuliano habla de "los sufrimientos de Dios" y declara que "Dios fue verdaderamente crucificado, verdaderamente murió" (de carn. Chr. 5). (γ) Respecto de la posibilidad de la humanidad de Cristo, Tertuliano respondía refiriéndose a lo inconcebible, insondable e imposible de tal hecho: "El Hijo de Dios fue crucificado: no se avergonzó de ello, porque es algo de qué avergonzarse; el Hijo de Dios murió: es digno de ser creído, porque es absurdo; habiendo sido enterrado, resucitó: es cierto, porque es imposible" (de carn. Chr. 5).

No podemos decir que Tertuliano haya dado mayor profundidad al pensamiento cristiano respecto de estos puntos, pero dibujó una fórmula (véase ya Melitón, supra, p. 123 y siguientes), que

demostró ser suficientemente amplia como para contener el pensamiento más rico de una época posterior, i. e.: Una substancia divina, en la que subsisten tres personas; y, además, la substancia humana y la divina en Cristo, combinadas en la unidad de la persona.[10] Tertuliano estableció la cristología de Occidente.

(c) Consideremos brevemente la cristología de HIPOLITO. El Padre engendró al Logos de su propia substancia, cuando deseó crear el mundo (c. Noët. 10; Refut. x:33; De Chr. et Antichr. 26; Homin theoph. 2, 7). A diferencia de todas las criaturas, el Logos participa de la naturaleza (οὐσία) de Dios (Ref. x:33; Hom. 7: "el Unigénito según la naturaleza divina"). También aquí la relación se concibe en forma de subordinación (e. g., c. Noët. 14: "Porque el Padre es uno, mas las personas dos: porque también está el Hijo y el tercero, el Espíritu Santo." Aquí el Padre es la divinidad). El Logos no encarnado se hizo hombre al asumir carne y un alma racional (ψυχὴ λογική, de Chr. et Antichr., 4; c. Noët. 4, 17, 12:15: "El Logos encarnado y hecho hombre, hecho carne" — σεσαρκωμένου τοῦ λόγου καὶ ἐνανθρωπήσαντος, σαρκωθείς, λόγος ἔνσαρκος). Asumió la naturaleza actual del hombre. "Dios mismo se hizo hombre por amor de nosotros" (ib. 18), y "Y el Logos impasible (ἀπαθής) de Dios se sometió a sufrimiento (πάθος)" (Ib., 15). Hecho hombre, es el Hijo perfecto; pero su carne depende del Logos para su existencia permanente ("porque el Logos ἄσαρκος y en sí mismo no era el Hijo perfecto, aunque el Logos era perfecto como el Unigénito, ni puede la carne permanecer sin el Logos, porque tiene su constitución —σύστασιν— en el Logos", ib. 15).

6. La obra de redención. Ireneo describe la obra de Cristo bajo

[10] Harnack ha intentado explicar el contraste que hace Tertuliano entre *substantia* y *persona* a base del lenguaje jurídico del autor (DG., ii, ed. 3; p. 286 sig.), i. e. supone que Tertuliano utilizó *substantia* en el sentido de *posesión*, (e. g. Cant. 8:7) en cuyo caso podía, sin duda, adscribir una misma posesión a tres personas, o dos posesiones a una persona. Pero esta suposición no puede ser substanciada, ya que este sentido de la palabra *substantia* no puede comprobarse en ninguno de los pasajes donde se la emplea, mientras que algunos de esos pasajes aclaran perfectamente el significado del término (adv. Hermog. 3: "Dios es el nombre de su (de Cristo) *substantia*, i. e. de su divinidad" Apol. 21: "Hemos enseñado que él fue producido por Dios y generado por producción—*prolatione*—y llamado por esa razón Hijo de Dios y Dios a causa de la unidad de *substancia*;" adv. Marc. iii:6, llama a Cristo, "el Hijo y el Espíritu y la substancia del Creador"; de carn. Chr. 9: "la substancia humana de su cuerpo"; adv. Prax. 2: "mas *tres, no en la condición sino en* el orden; no en la substancia, sino en la forma; ... pero de una substancia y de una condición, etc."; de carn. Chr. 13 fin: "Mas dado que tenía sólo una carne y sólo un alma ... el número de las dos substancias permanece inalterado". De acuerdo a estas citas, el significado que Tertuliano da a la palabra *substantia* queda fuera de toda duda. A ello podemos añadir el uso de Melitón: "sus dos naturalezas"; véase el pasaje citado supra, p. 115. Tertuliano tenía en la mente, pues, la divinidad y la humanidad de Cristo. Si ahora era necesario mantener la unidad de estas substancias en una naturaleza (comp. Iren. iii:16. 5: "Dividen al Señor, ... diciendo que está compuesto de una y otra substancia"), el origen de la fórmula en cuestión no es difícil de comprender.

varios aspectos. La premisa es siempre la realidad de la divinidad y humanidad del Salvador. Sólo partiendo de esa base podía Cristo ofrecer liberación cierta y precisamente, liberación para la raza humana (Ir., iii:18. 7). Las ideas directivas son: (1) Que el Logos penetró en la raza humana trayéndole el conocimiento cierto de Dios y de esa manera conquistó al hombre. (2) Que Cristo realizó y sufrió por la raza humana lo que ésta debía haber realizado y sufrido y de esa manera vino a ser la fuente de una nueva estimación del hombre a los ojos de Dios. (3) Que él vino a ser una levadura por la que la humanidad fue purificada, santificada y hecha inmortal. Las ideas que Ireneo presenta aquí son paulinas y juaninas (comp. Metodio y Atanasio).

(a) El Hijo revela al Padre en su amor y enseña a los hombres a observar la ley original del amor (iv:12. 5, la *nova lex*, e. g., Tert. praescr. 13). Él muestra a Dios a los hombres y presenta a éstos ante Dios (iv:20. 7; v:1. 1). Unidos a Dios por medio de él, recibimos la fe de Abraham y aprendemos a conocer y honrar correctamente a Dios (iv:7. 2; iii:10. 2). Pero el hombre no podía alcanzar estas cosas a menos que fuera libertado de las fuerzas del mal bajo cuyo dominio y cautividad había caído. Estas fuerzas son el pecado, la separación de Dios, y el diablo. (b) Cristo se hizo hombre, por lo tanto, a fin de recapitular (comp. Ef. 1:10) en sí mismo toda la raza humana. El viene a ser así el origen de una nueva relación entre Dios y el hombre y la levadura de una nueva vida en éste (vid supra, p. 132). El abarca en sí mismo la raza humana entera y la totalidad de la vida humana: "Cuando él se encarnó y se hizo hombre, recapituló en sí mismo la larga línea de la raza humana y nos concedió en compendio nuestra salvación —*in compendio nobis salutem praestans*— de manera que lo que perdimos en Adán, lo recibiéramos en Jesucristo" (iii:18. 1; comp. 21:10; v. 23. 2). Jesús vivió hasta cerca de los cincuenta años "santificando todas las edades (de la vida humana) por la imagen de la misma que él llevó sobre sí" (ii:22. 4; 3, 5.) Al combinarse así en él la raza humana, vino a ser un nuevo progenitor como Adán (iii:22. 4; 18.1). Hizo lo que Adán y nosotros debimos haber hecho (v:22. 1, 2). Como representante de la raza, presentó su obediencia ante Dios por nuestra desobediencia. Por su sangre Cristo nos redimió del injusto dominio del pecado ("redimiéndonos efectivamente por su sangre, se dio a sí mismo como rescate por aquellos que habían sido llevados en cautividad", v:1; 2. 1). La raza humana es reconciliada con Dios mediante esta comunión de Cristo con ella (v:14. 3; 16. 3: "Porque en el primer Adán pecamos, no observando sus mandamientos; en el segundo Adán hemos sido reconciliados, por su obediencia hasta la muerte"). A causa de la caída, la raza había caído bajo el dominio, ilegal en verdad, del diablo. Cristo ha derrotado al diablo legalmente

(*juste*), como hombre, por la aplicación y observancia del mandamiento divino (en las tentaciones), y por su resurrección ha quebrado el poder de la muerte sobre la raza humana (v:21. 1-3; iii:23. 1; 18. 7). Así la raza ha quedado libre del poder de la muerte y del diablo y de la condenación (iii:23. 1). De esta manera el hombre volvió a ser la imagen de Dios (v. 16.2) e hijo de Dios (iii:19. 1; 20. 1). Y el hombre volvió a ser de nuevo valioso a los ojos de Dios (v: 16. 2), y mediante el perdón de los pecados se restauró la relación y comunión entre Dios y el hombre (e. g., v:33. 2; v:17. 1: "Y habiendo remediado (*consolatus*) nuestra desobediencia con su obediencia, dándonos también aquella suerte de vida y sujeción que corresponden a nuestro Creador", v:1. 1; iii:18. 7; iv:13. 1: "que conduce al hombre a la comunión con Dios y la unidad con él"; iv: 14. 2: "comunión con Dios"; iv:20. 4: "por medio de quien tiene lugar una comunión y comunicación de Dios y el hombre" (c). En Cristo, que ha llegado a ser un miembro de nuestra raza, estamos ahora unidos con Dios, y llevamos una vida nueva, eterna: "Porque con este objeto el Logos se hizo hombre... a fin de que el hombre, habiendo recibido en sí al Logos y la adopción pudiera ser hijo de Dios." "Porque no podríamos haber recibido la incorruptibilidad y la inmortalidad de otra manera que por la unión con la incorrupción y la inmortalidad" (iii:19. 1). Así como la comunión con el primer Adán nos trajo la muerte, así la comunión con el segundo Adán nos trae la vida y la perfección. "La Palabra, uniéndose a la substancia de la antigua creación de Adán, hizo al hombre viviente y perfecto, al recibir al perfecto Dios" (v. 1. 1). "En Cristo nos hallamos en comunión con Dios, por quien hemos sido adoptados como hijos. De esta manera luchamos contra nuestros pecados y seguimos a Jesús en amor santo" (iv:12. 5; v:1. 1; iv:14. 1; 16:5; "concediendo generosamente al hombre *mediante la adopción el conocimiento* del Padre y el amarle con todo el corazón... Mas también aumentó el temor (*timorem*), porque conviene a los hijos temer más que los siervos y tener mayor amor a su padre"). Esta unión de Dios y el hombre tiene su base más inmediata en la actividad del Espíritu Santo, que Dios concede a la raza como su Cabeza directiva (v:20. 2, ver bajo e). (d) En toda esta presentación el énfasis no cae sobre el perdón de pecados, sino sobre el hecho de que el hombre ha llegado a ser *inmortal* mediante esta comunión. Esto es consecuencia, en primer lugar, de la comunión así establecida (iii: 24. 1), de esta unión con Dios (iii:18. 7), de la derrota del diablo (iii:23. 7) y del pecado (v:12. 6). Esta es la consumación hacia la cual Ireneo hace converger todos los pensamientos, el verdadero objeto de la obra redentora de Cristo (comp. iii:19. 1; 23.7: "porque su salvación (del hombre) es la evacuación de la muerte"). Puesto que Dios se ha hecho miembro de nuestra raza, hemos llegado a

ser inmortales por nuestra comunión con él (v:1. 1 fin.). Esta es una perversión de la idea juanina de que Cristo es la vida y da la vida, proveniente de que Ireneo entiende el término "vida" de manera parcial. Pero se mantiene aquí, sin embargo, la importante afirmación de que Cristo da una nueva vida y consume nuestra existencia. Finalmente, así como la maldición del pecado consistía en la mortalidad, así la salvación es la inmortalidad (iii:20. 2). Los hombres llegan a ser así dioses ("primeramente, en verdad, hombres; luego, finalmente, dioses:" comp. Sal. 81:6 sig.), i. e., como Dios el Creador (iii:38. 4). (e) La unión del hombre con Dios tiene lugar mediante el Espíritu de Dios por el cual Dios desciende a nosotros y nosotros ascendemos a él. El Espíritu ha llegado a ser, por medio de Cristo, Cabeza de la raza (v:1. 1: "derramando el Espíritu del Padre para la unión y comunión de Dios y el hombre, haciendo descender a Dios por el Espíritu y elevando el hombre a Dios por su encarnación."; v. 20. 2: "concediendo el Espíritu para que fuera Cabeza del hombre, porque por medio de él hemos visto, y oído y hablado."). El Espíritu trae la fe y produce frutos en el hombre; santifica las obras del hombre y lo hace hombre espiritual (*homo spiritalis*). Sólo mediante la infusión (*infusio*) del Espíritu podemos agradar a Dios. Pero el Espíritu es también en nosotros prenda de inmortalidad (v.10 1, 2).

Resumiendo, Ireneo entiende que Cristo nos ha enseñado a conocer a Dios y, al entrar en la raza humana y hacerse miembro del cuerpo de la humanidad, como el nuevo Adán, ha hecho al hombre aceptable ante Dios y lo ha liberado del diablo, la muerte y el dominio del pecado. Por la comunión con él nos es concedido el Espíritu de Dios, quien inicia en nosotros una vida nueva en obras santas. Pero el fin que se persigue es la inmortalidad del hombre. Así se reduce la amplitud de la enseñanza apostólica siguiendo un criterio griego, aunque, como un medio para ese fin, las ideas bíblicas son reconocidas como de fundamental importancia.

TERTULIANO no nos ofrece una presentación tan variada y completa de la obra de redención (la muerte de Cristo como base de la salvación y como sacrificio, e. g., c. Marc. iii:8; adv. Jud. 13; scorp. 7; de bapt. 11; instrucción y comunión mediante la encarnación de Cristo, c. Marc. 11:27; praescr. 13; de orat. 4; el proponente de una nueva ley y nuevos sacrificios, adv. Jud. 6). HIPÓLITO presenta la dación de la inmortalidad (c. Noët. 17) como el objeto de la encarnación. Este es el efecto del impartimiento del Espíritu en el bautismo (hom. en theoph. 8). Con este fin Cristo impartió el don del Espíritu en el bautismo, así como las santas ordenanzas que deben ser obedecidas. Todo el que le obedezca llegará a ser un dios, i. e., inmortal (Hip., Ref. x:34: "deificado, hecho inmortal" comp. hom. 8, 10).

7. El estado de gracia. Por la obra redentora de Cristo el creyente es dotado en el bautismo[11] del Espíritu Santo y la esperanza de la vida eterna (Ir., iv:36, 4; iii:17, 2). Los pecados son borrados y el hombre es regenerado. Ahora puede vivir de acuerdo con la palabra de Cristo. La fe en Cristo es necesaria para alcanzar esta condición (Ir., iv:2, 7; comp. Hip., hom. in theoph., 10: "confiesa que Cristo es Dios"). La fe es el *reconocimiento* de Cristo y del Padre, fidelidad a su persona y doctrina (Ir. iv:5, 4 sig.; 7, 2; 13, 1). Este reconocimiento y aceptación que llevan consigo el cumplimiento de la ley moral original, los mandamientos de Cristo (Ir. iv:13, 1; "porque el Señor no abrogó sino que extendió y completó . . los requisitos naturales de la ley, mediante los cuales el hombre es justificado, requisitos que quienes fueron justificados y agradaban a Dios observaron aún antes de ser dada la ley"; comp. 16, 3), son suficientes para hacer al hombre justo ante Dios. Abraham conoció a Cristo y al Padre; creyó en el Logos y esto le fue contado por justicia: "porque la fe, que descansa en el Dios altísimo, justifica al hombre" (iv:5, 5, 3, 4; comp. 34, 2; también 16, 3). La misma fe cae bajo la categoría de mandamiento (iv:13, 1; comp. 16, 5), y la fe justificante en Cristo es definida como "creer en él y hacer su voluntad" (iv:6, 5). No puede, por lo tanto, mantenerse que Ireneo comprendiera la concepción paulina de la justificación por la fe, ya que sencillamente mantenía que Dios considera justo a *quienquiera que reconozca a Cristo y esté listo a seguir sus enseñanzas*.

El Espíritu de Dios infunde nueva vida en el cristiano y lo eleva a la comunión con Dios (v, 9, 1, 2). Mas la característica fundamental de esta nueva vida es que produce los frutos de justicia en buenas obras. "Y así los hombres, serán espirituales si en verdad han avanzado por la fe a mejores cosas y han asumido el Espíritu de Dios y han permitido que su poder fructificante se desarrolle en ellos" (v:10, 1). "El hombre, injertado por la fe y recibiendo el Espíritu de Dios, no perderá, es cierto, la substancia de su carne, pero cambiará la cualidad del fruto de sus obras" (ib. 2). Ireneo compara los verdaderos cristianos a bestias limpias; son bestias con la pezuña dividida que se allegan con pie firme al Padre y al Hijo con fe, y como los animales que rumian el alimento, meditan día y noche sobre la palabra de Dios a fin de adornarse de buenas obras (v: 8, 31).

La soteriología de Tertuliano resulta en este punto de particular interés ya que llegó a ser (por medio de Cipriano) normativa en la Iglesia occidental y, como su doctrina de la Trinidad y su cristología, anticipa en muchos detalles el desarrollo posterior. Tertuliano considera la relación del hombre con Dios desde el punto de vista

[11] En cuanto al bautismo infantil, véase Ir., ii:22, 4; *también Tert., bapt. 18. Orig.* en Lev. hom. 8:3; en Rom. comp. 5:9: "La iglesia recibió de los apóstoles la tradición de dar el bautismo también a los infantes."

legal. El evangelio es la "ley peculiarmente nuestra" (monog. 7, 8; praescr. 13); Dios es el legislador y el vengador de las transgresiones de la ley (exhort. cast. 2; c. Marc. i:26). Por ello la relación básica del hombre con Dios es la de temor: "el temor del hombre es la honra de Dios" (paenit. 7, 2, 4, 5, 6; ad ux., ii:7). Para el pecador queda, como medio de salvación, el arrepentimiento, como un tablón flotante para el náufrago (paen. 3). El pecador gana para sí por su arrepentimiento la salvación en el bautismo (paen. 6: "ofrece la impunidad a ser adquirida por esta compensación del arrepentimiento"). De esta forma el bautismo gana una posición fija en el orden de la salvación. La gracia de Dios se relaciona necesariamente con este sacramento. La culpa y el castigo son quitados por el bautismo: "habiendo sido destruida la muerte por el lavamiento de los pecados, también es quitado el castigo. El hombre es restaurado a la imagen de Dios, recibe de nuevo el soplo del Espíritu que experimentara en el paraíso pero que había perdido desde entonces" (bapt. 5). "*In aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi* sumus (ib. 1). El bautismo trae consigo la remisión de los pecados, la abolición de la muerte, la regeneración del hombre, la obtención del Espíritu Santo (c. Marc. i:28). Tertuliano concibe el Espíritu a la manera estoica, como algo material que, a causa de lo tenue de su constitución, puede penetrar en el agua e impartirle el poder de santificar: "para penetrar fácilmente a causa de lo sutil de su substancia. Así la naturaleza de las aguas, santificada por aquello que es santo, recibe ella misma el (poder) de santificar" (bapt. 4). La efusión del Espíritu no puede, pues, concebirse de otro modo que como una infusión de una substancia espiritual (e. g., en de pat. i: "para la comprensión y realización de éstas —buenas obras— sólo la gracia de la inspiración —*inspirationis*— divina es eficaz" (comp. Loofs, DG., 104). Permanecemos en la gracia bautismal si no pecamos, mas cumplimos la ley de Dios (bapt. 15). Si pecamos, por el contrario, ofendemos a Dios (*deum offendere*, ad ux. ii:7; exh. cast. v; de jejun. 3; c. Marc. i:26: "si se le ofende, debe indignarse"). Es necesaria una satisfacción en vista de esta ira de Dios. También este término técnico —derivado de la ley romana— fue introducido por Tertuliano en el lenguaje teológico. "Has ofendido, pero puedes ser reconciliado. Hay uno ante quien puedes ofrecer satisfacción y él está dispuesto a recibirla" (paen. 7, extr.). Es necesario "satisfacer al Señor ofendido" (ib. 10): "a fin de poder reconciliar a Dios conmigo, a quien pecando he ofendido" (ib. 11). Esto se logra por el arrepentimiento: "Dios es apaciguado (*mitigatur*) por el arrepentimiento"; ib. 9, 5: "satisfacer al Señor mediante el arrepentimiento de las ofensas". Pero el arrepentimiento consiste en dolor del corazón (*paenitere ex animo*) y confesión (*confessio*), que incluye el propósito de satisfacción (*satisfactionis*) por la ofensa, ib. 9. El pe-

cador se humilla en la confesión (*confessio*, ἐξομολόγησις); suspira, llora, ayuna y así expía su transgresión. Hace satisfacción ante Dios y gana el perdón (ib. 9; jejun. 3). Aun trae una ofrenda a Dios por el pecado (*paen.* 12; *scorp.* 7; *resur.* 8), y así se ofrece a Dios satisfacción. Dado que el hombre así se castiga a sí mismo, se libera del castigo eterno. "Los castigos eternos son —no diré anulados— cancelados por la aflicción temporal" (paen. 9).

Toda la vida moral es considerada desde el mismo punto de vista legal. El hombre debe cumplir la ley—no solamente sus preceptos (*praecepta*) sino, si es posible, también sus consejos (*consilia*) (c. Marc. ii:17; ad. ux. ii:1). El hombre se hace de esta manera santo y justo y recompensa a Cristo por su obra redentora (resur. 8; patient. 16 fin.). "Por la continencia adquirirás (*negotiaberis*) gran suma de santidad; por restricción (*parsimonia*) de la carne, adquirirás el Espíritu" (exh. cast. 10 fin.). El hombre debe adquirir *méritos* ante Dios. "Nadie progresa por la indulgencia en la vida, sino obedeciendo su voluntad; la voluntad de Dios es nuestra santificación" (ib. i; comp. paen. 6; jejun. 3 in.). Esta obediencia también se ha de practicar con miras a la recompensa divina, y particularmente por temor al castigo; porque la recompensa será siempre de acuerdo con los méritos. "El bien que hacemos tiene a Dios por deudor, así como el mal, porque el Juez recompensa en ambos casos según los méritos" (paen. 2). "¿Para qué hay muchas mansiones en la casa del Padre sino por la diversidad de méritos?" (scorp. 6; véase también orat. 2, 4; resur. 8; ad Acapul. 4 extr.). ¡Tal es el programa del cristianismo práctico de Occidente! El cristianismo es salvación, según Tertuliano; y lo es porque da los *sacramentos* y la *ley*. Los sacramentos (bautismo y arrepentimiento o penitencia) son los elementos propiamente salvadores. La ley señala a los que han sido ya reconciliados el sendero de las obras meritorias y la vida santa. En los sacramentos se concentra el elemento religioso del cristianismo; en la ley y las buenas obras, el elemento moral. Hay por lo tanto un cierto equilibrio entre religión y moralidad, entre la gracia de Dios y la obra humana, aunque falta una vinculación íntima entre los dos elementos. En todo esto el punto de vista de Tertuliano llegó a ser normativo. Comp. HARNACK, DG., iii:13 sig.; WIRTH, *Der Verdienstbegriff in d. chr. Kirch.* i. ("d. Verdienstbegriff in Tert."), 1892.

8 Escatología. Los Padres Antignósticos mantienen, en armonía con la regla de fe, la resurrección de la carne, en contra de los gnósticos. Ireneo aduce en apoyo de la doctrina la resurrección de Cristo (v:31, 2), la inmanencia del Espíritu en nuestro cuerpo (v:13, 4) y también la Cena del Señor dado que ésta, cuando sobre ella ha sido invocado Dios, es el cuerpo y la sangre de Cristo (comp. en explicación: "la Eucaristía, que consiste en dos cosas, la terrena y la

celestial", iv:18. 5), y como tal nutre nuestra carne (v:2. 3; iv:18. 5).[12] El fin vendrá cuando el diablo haya una vez más recapitulado toda la masa apóstata en el Anticristo (v. 25. 1: "recapitulando en sí mismo la apostasía diabólica . . . tratará tiránicamente de demostrar ser Dios él mismo"). Entonces aparecerá Cristo y los seis mil años del mundo serán seguidos por la primera resurrección y el resto del séptimo milenio (v:28. 3; 33. 2). En Palestina los creyentes se solazarán durante ese período con los frutos maravillosamente ricos de la tierra (siguiendo a Papías, comp. Mat. 26:29; v: 33. 3 sig. 1). Luego viene el fin, los cielos nuevos y la tierra nueva (v: 36. 1). Los bienaventurados vivirán en orden de grado en las "muchas moradas", de la casa del Padre, ascendiendo del Espíritu al Hijo y por medio de éste al Padre (según enseña Discípulos de los Apóstoles, v: 36. 2). Luego ocurrirá lo que se describe en 1 Cor. 15: 26 sig. (ib.). También sobre este punto, pues, la enseñanza de la iglesia se destaca en consciente contraste con la concepción gnóstica general (v:36. 3).

9. Métodos de prueba (comp. en adición a Ireneo, especialmente Tert., de praescr. haeret.). (a) La iglesia profesa enseñar la verdad acerca de Dios, Cristo y la salvación. Esto es atestiguado por los profetas, apóstoles y por todos los discípulos de Cristo (Ir. iii:24. 1). La autoridad decisiva compete, por lo tanto, a las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento.[13] La idea de que el gnosticismo y el montanismo obligaron a la iglesia a fijar el canon del Nuevo Testamento es errónea. Los límites del Nuevo Testamento no estaban más positivamente fijados a fines del segundo siglo que al principio del mismo (Sant. y Heb., por ejemplo, faltaban en muchas iglesias nacionales; otras utilizaban Hermas—[Ir. iv:20. 2; Tert., de or. 16; comp. de pud. 10; Can. Mur. 1:73 sig.]— Bernabé— [Cl. Str., ii:31, 35] —y la Didaché—[Cl., ib. i:100; Orig. de princ. iii:2, 7; comp. Clem. en Ir. iii:331— cómo canónicos (comp. ZAHN, i:326 sig.). Podía, sí, apelarse a una costumbre establecida, al citar como concluyente la autoridad de estos escritos. Pero la naturaleza pecu-

[12] Ireneo cree en una presencia real del cuerpo de Cristo en la Eucaristía, como se desprende sin duda alguna de los pasajes citados. La situación es similar, aunque no tan evidente, con Tertuliano. De orat. 6: "De esa manera, al orar por el pan cotidiano (4a petición) pedimos que este pan nos dé perpetuidad y vida personal de su cuerpo—de Cristo;" c. Marc. 1:14: "él pan, en el que él representa (*repraesentat=praesentat*) su verdadero cuerpo." Ib. iv:40: "Este es mi cuerpo, i. e. una figura de mi cuerpo (*figura corporis mei*, véase LEIMBACH, *Beiträge zur Abendmahlslehre Tert.*, 1874. El bautismo y la Cena del Señor se combinan a menudo en tal relación, e. g. Tert. c. Marc. iv:34; resur. 8; de virg. vel. 9; de exhort. cast. 7; de praescr. 40; de corona 3.

[13] Además de la autoridad de las Escrituras, Tertuliano apelaba al testimonio de la razón: "La razón es de Dios . . . él no ha querido que nada fuese considerado o conocido sin ella" (paen. 1). Las palabras tienen carácter, no sólo por su sonido, sino también por su sentido, y son escuchadas, no tanto por el oído cuanto por la mente. "El que nada comprende, cree que Dios es cruel" (scorp. 7); vid. también corona 4 s. 10 y Cipriano, sub.

liar de la oposición que la iglesia encontró en el gnosticismo la llevó a dar particular importancia a la fuente de estos documentos—y esto no tanto en cuanto provinieran de los apóstoles, sino porque databan del período primitivo de la iglesia y por consiguiente contenían el verdadero evangelio (Ir. iii:1; Serap., en Eus. h. e. vi:12. 3). Por ello da Ireneo tanta importancia a las declaraciones de los "ancianos" (i. e. ad Florin., en Eus., h. e. v:20. 4; adv. haer. iv:27. 1 in; 32:1; v:36. 2). La adscripción de la expresa inspiración de Dios "portadores del Espíritu", πνευματοφόροι; "hablados por la Palabra de Dios y su Espíritu;" "el Espíritu por el apóstol", etc., "inspirado por Dios" θεόπνευστος) a estos escritos del Nuevo Testamento fue una consecuencia natural de la alta estimación en que eran tenidos (Theophil. ad. Autol. ii:22. 9; iii:11, 12, 13, 14; Ir. 28:2; iii:16.2, 9; Tert., de pat. 7; de orat. 20. 22 c. Marc. v:7; Clem Al., Protrec. párr. 87). El concepto de inspiración se halla frecuentemente en el judaísmo, así como entre los griegos, pero sólo recibió su significado específico cuando el cristianismo hubo adoptado del judaísmo la idea de canon; i. e. que ciertos libros son santos y cada palabra contenida en ellos tiene autoridad.[14] A ello se añadió ahora, sin embargo, el principio cristiano por el que esta autoridad sólo pertenece a los documentos cristianos originales. Es fácilmente comprensible que desde entonces hubiese una tendencia constante a una mayor exactitud en la delimitación del canon. Lo único relativamente nuevo era el reconocimiento del canon, conscientemente y por principio, como el legado de la iglesia primitiva, como norma y fundamento de la enseñanza de la iglesia (comp.: "en armonía con las Escrituras" σύμφωνα ταῖς γραφαῖς, Ir. en Eus., h. e., v:20. 6). Pero la autoridad del Nuevo Testamento no bastó en la controversia dado que los herejes siguieron en este punto, aparentemente, la práctica de la iglesia primitiva, bien que introduciendo documentos mutilados, o interpretando equivocadamente los genuinos o apelando a tradiciones particulares privadas del círculo apostólico. "Por lo tanto no se apelará a las Escrituras, ni se admitirá controversia sobre aquellos puntos en los cuales sea imposible una victoria, ya sea incierta, o poco menos que incierta" (Tert. de praescr. 19) (Comp. Ir., iii:2. 2 fin.

(b) Es necesario hallar un criterio para la interpretación correcta de las Escrituras, por el cual se pruebe que los herejes no tienen derecho de apelar a ellas (Tert., de praescr., 15, 19, 37; Ir. i:9, 5; 10:1; iv:20. 2). Este criterio es la antigua fórmula bautismal o "el canon de la verdad" (Tert., de praescr. 13, 16). Este era parafraseado e interpretado con la libertad habitual hasta este momento. Todas las reproducciones de esta regla en Tertuliano e Ireneo son referencias libres y expandidas. No es esta confesión como tal la que consti-

[14] La idea del canon no aparece en toda la historia de la religión, hasta donde yo he observado, aparte del judaísmo y del cristianismo.

tuye el criterio sino la confesión tal como es interpretada. Pero precisamente por esto la iglesia no podía conformarse con la confesión, sino que fue impelida hacia la tradición y el episcopado (véase bajo *d*) (c) Respecto de esta confesión, sosteníase que podía datársela, por medio de los apóstoles, a Cristo mismo (Ir. iii, praef.: v, praef.; i:10, 1; Tert., praescr. 20 sig. 37) No es la fórmula misma sino su contenido lo que se tiene en cuenta. Creíase poder deducirse un apoyo histórico de esta opinión de la línea ininterrumpida de los obispos en las "iglesias madres", desde los días de los apóstoles (Iren. iii.3; 4, 1; v:20, 1). Tertuliano (praescr. 21, 36, 32) dice: "Que muestren (los herejes) los orígenes de sus iglesias, que desplieguen la sucesión de sus obispos, desde el comienzo de manera que el primer obispo haya tenido como maestro y predecesor a alguno de los apóstoles o personas apostólicas que estuvieron estrechamente vinculados con los apóstoles" (Ir. iii:3, 2). Esto se aplica más particularmente —y la práctica armonizaba— a la Iglesia de Roma: "Porque es menester que toda la Iglesia, i e, aquéllos de todos los lugares que son creyentes, vengan, a causa de su primacía más potente (*potentiorem principalitem*), a aquella iglesia en la que han sido preservadas por creyentes de todas partes aquellas cosas que son tradición de los apóstoles" (*Ad hanc enim ecclesiam, propter potentiorem principalitem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea, quae est ab apostolis traditio* (Ir. iii:3 2).[15] La doctrina antigua es la doctrina verdadera: "Por lo tanto ha de aducirse de aquí en adelante contra todas las herejías que lo que ha sido primero, eso es verdad, y lo que es posterior es lo adulterado" (Tert. adv. Prax. 2, 20) (d) Si los obispos son los sucesores de los apóstoles, debemos aprender de ellos la verdad apostólica, así como ellos recibieron la doctrina apostólica: "el carisma cierto de la verdad" por la sucesión apostólica. Su vida diaria, además, sigue siendo reconocidamente irreprochable (Ir. iv:26, 2, 4, 5; 33.8; 32, 1; Tert. 32; Hip. Ref., proem.). "Debemos, por lo tanto, aprender la verdad allí donde los dones (*charismata*) del Señor han sido depositados (a saber), de aquellos en quienes está la sucesión de la iglesia que viene de los apóstoles, y entre quienes se preserva lo que es saludable e irreprochable en vida y no adulterado e incorruptible en palabra" (Ir. iv: 26 5). En lugar de los antiguos *charismata* tenemos ahora el *charisma veritatis*, peculiar a los obispos. Este carisma consiste en la

[15] El significado de los pasajes citados es evidente: dado que dos grandes apóstoles trabajaron en Roma, le corresponde a ésta una preeminencia especial; por consiguiente, todas las iglesias deben concordar con Roma. En Roma, además, la tradición apostólica era conocida por gente que venía de todas partes del mundo. Los dos apóstoles concedieron a Roma su primacía, y ésta se extiende a todos, ya que gentes de todas partes del mundo han mantenido en Roma la verdadera tradición.

posesión de la fe tradicional y la capacidad para interpretarla (iv: 26. 5). De esta suerte, no sólo la confesión, sino también su interpretación, fueron consideradas autoritativas. Era un camino históricamente comprensible y necesario, pero anormal.

(e) Pero del resultado de estas ideas no se tenía aún conciencia. Dado que la iglesia es, como se deducía históricamente de la tradición, la poseedora de la verdad evangélica salvadora, podía decirse: "Porque donde está la iglesia, allí está el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está la iglesia y toda la gracia. Pero el Espíritu es la verdad" (Ir. iii:24. 1), y "los que están fuera de los límites de la verdad, es decir, fuera de los límites de la iglesia" (iv:33. 7). Este concepto de la iglesia no es aún jerárquico porque el episcopado sólo es considerado como el portador de la verdad histórica. La iglesia no es "esencialmente el episcopado" (ROTHE, *Anfänge der chr. K.*, 1837, p. 486; RITSCHL, *Entstehung d. altkath. K.*, 442; per contra, SEEBERG, *Begriff der chr. K.*, i:16 sig.), sino la congregación de los que creen en Dios y le temen y reciben el Espíritu de Dios (Ir., v:32. 2; iv:36. 2; iii:3. 2). Todos los creyentes son sacerdotes (Ir., v:34. 3; iv:8. 3: "porque todos los justos tienen rango sacerdotal." Tert., de orat. 28; exh. cast. 7: "¿no sois vosotros, los laicos, también sacerdotes? ... donde hay tres, aunque sean laicos, allí hay una iglesia"). Pero el Espíritu y la fe sólo son impartidos al hombre por medio de la predicación en la iglesia. "Porque este don de Dios ha sido confiado a la iglesia, como el de la respiración a las criaturas, a fin de que todos los miembros, al recibirlo, sean vivificados, y en él se ha incluido la comunicación de Cristo, i. e. el Espíritu Santo, la prenda de la incorruptibilidad y la confirmación de nuestra fe, así como la escala de acceso a Dios" (*Ir. iii:24. 1*; *Hip.*, de Chr. et Antichr., 59, compara la iglesia con un barco en el que Cristo es el piloto; el timón, los dos testamentos; el cable, el amor de Cristo; el ancla de hierro, los mandamientos de Cristo, el bote salvavidas, la regeneración; la escala representa los sufrimientos de Cristo y nos invita a ascender al cielo, etc. La iglesia da nacimiento al Logos, ib. 61: "La iglesia no deja de dar nacimiento en su corazón al Logos... el Hijo de Dios... siempre engendrando, la iglesia enseña a todas las naciones"). Pero la proclamación de esta verdad ha sido encomendada a los sucesores de los apóstoles: sólo se la halla allí donde sus palabras son obedecidas.

Todavía no se atribuye al episcopado la unidad de la iglesia; se la basa sobre el Espíritu que es uno, la verdad una, la confesión única. "Nuestros cuerpos han recibido por el lavamiento esa unión que obra incorrupción; mas nuestras almas (la han recibido) por el Espíritu" (Ir. iii:17. 2). Tertuliano dice: "Por lo tanto las iglesias, aunque son tantas y tan grandes, abarcan sólo la iglesia única primitiva (fundada) por los apóstoles, de la cual todas (nacen). De

esta manera son todas primitivas y todas apostólicas, y todas demuestran ser una sola en unidad, por su comunión de paz, título de hermandad y vínculo de hospitalidad — leyes que no son regidas por otra regla que la tradición única del mismo sacramento" (praescr. 20; comp. de virg. vel. 2. Apol. 39 init. — "sacramento" se refiere aquí a la regla de fe).

Volvamos ahora la vista hacia atrás. Hemos descubierto los elementos de la fe común de la iglesia a fines del segundo siglo. La iglesia se halló en condiciones de establecer una doctrina positiva ("Creo lo que me corresponde creer") en oposición al gnosticismo. Descubrió las influencias paganas que dieron origen al gnosticismo. Los rasgos fundamentales de la doctrina de la iglesia eran los siguientes: (1) Un Dios, justo y bueno, el Creador, Preservador, Gobernador y Salvador del mundo. El Dios uno no es un Dios solitario. Al afirmar esto, se aludía a las especulaciones de los apologistas respecto del Logos pero, aparte de ello, se consideraba establecido que hemos de reconocer un Ego triple en Dios (Iren.). Tertuliano se esforzó en explicar esta relación introduciendo los conceptos de substancia y persona. (2) El mal en el hombre no está vinculado al hecho de su naturaleza sensoria, sino que es un acto de su voluntad libre. Se subraya la relación con el pecado de Adán, pero no se halla una forma de expresar en forma coherente esta idea. Aun el hombre caído es libre para escoger "en cualquier sentido". (3) Se mantiene incondicionalmente, en interés de la redención, la realidad de la divinidad y humanidad de Cristo. Su vida personal se compone de dos substancias (Tert.). La salvación que él ha traído consiste, primeramente, en la ley de amor que él enseñó y cuyo cumplimiento él hizo posible; luego, en la inmortalidad. El énfasis cae sobre lo segundo. Además de esto, siguen influyendo otras ideas bíblicas, particularmente de tipo juanino y paulino, con consecuencias prácticas de importancia: e. g. Cristo, como el segundo Adán, es la fuente para nosotros y la levadura en nosotros; el Espíritu, como quien hace posible el cumplimiento de la ley y nos conduce a la comunión con Dios; la adopción por Dios; el perdón de los pecados; el debilitamiento del diablo; nuestra reconciliación con Dios, etc. (4) La predicación del evangelio imparte salvación y el bautismo la aplica al individuo. Se la aprehende por la fe. Ha ocurrido, en verdad, una portentosa metamorfosis del pensamiento, al concebirse la fe como la aceptación y el reconocimiento de Cristo o como obediencia, y su objeto como "doctrina"; pero esta posición es prácticamente neutralizada, después de todo, por la afirmación de que la fe no puede despertarse sin la operación del Espíritu y es inconcebible sin una vida de unión con Dios y de amor santo. Si se afirma que la fe justifica al hombre, tal declaración se comprende en el sentido de una incitación al cumplimiento de los mandamientos divinos. Tertuliano, al colocar la rela-

ción entre el hombre y Dios en un marco legal, preparó el camino al desarrollo posterior de la doctrina en Occidente. (5) Estas ideas hallan su consumación en la resurrección de la carne, que los maestros de la época no sólo tratan de propagar como una doctrina, sino de comprenderla en su relación con la vida religiosa práctica de los creyentes. (6) En todo, estos hombres tenían conciencia de representar el cristianismo original y eran capaces de atestiguar que sus puntos de vista eran los del cristianismo original, apelando a los criterios cristianos habituales de las Escrituras y la fórmula bautismal. Estas posiciones fueron, en verdad, desarrolladas posteriormente en el reconocimiento del episcopado como portador y garante de la verdad así mantenida y en la admisión de la tradición eclesiástica a un lugar paralelo al de la autoridad escrituraria. La iglesia alcanzó por primera vez su unidad de doctrina, como iglesia enseñante, como resultado del gran conflicto con el gnosticismo. La unidad de la iglesia abarca los elementos absolutamente esenciales si la iglesia y el cristianismo han de continuar existiendo. El que esta unidad consista en la pura doctrina es, dejando a un lado otras consideraciones, resultado del conflicto con el gnosticismo.

Los Padres Antignósticos estuvieron acertados, hablando *grosso modo*, en su concepto general, frente a la posición de sus oponentes. En realidad no presentaron nada nuevo, ni siquiera un concepto más amplio del cristianismo. Su concepto de la verdad y vida cristianas era el que prevalecía ya a fines del primer siglo y comienzos del segundo. La única peculiaridad es que la oposición que encontraron los obligó a hallar una mayor precisión y lucidez, a la vez que a hacer declaraciones deliberadas con respecto al canon y a la tradición doctrinal. La fe en el Dios trino y en Cristo, el Hijo de Dios y del hombre, la observancia de la nueva ley y la esperanza de la inmortalidad son aún considerados el contenido esencial del cristianismo. Como antes, la vida religiosa halló alimento en la reflexión sobre la afirmación de que Cristo nos ha librado y traído el perdón de los pecados; que la gracia nos salva; que el creyente lleva una vida en Cristo y con Cristo, etc.; pero no había certidumbre en la explicación de estas ideas. En último análisis, lo principal es que aquel que observa el mandamiento del amor llega a ser hijo de Dios y participante de la inmortalidad. En realidad, se hacía uso para la edificación espiritual de más material del que ha sido preservado en los libros de la época, hecho de la mayor importancia para explicar la vigorosa oposición al gnosticismo.

§ 15 La teología de los Padres alejandrinos

Literatura: Clemente de Alejandría (m. c. 215 d. de J. C.) Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας; Παιδαγωγός, 11. 3; Στρωματεῖς, II 8; ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί; ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους

ἐπιτομαί. También la homilía *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*. Finalmente un largo fragmento del *Ὑποτυπώσεις*, preservado en latín (*Adumbrationes*); ediciones por Potter 1715 (las citas por capítulo y página en la obra presente corresponden a esa edición) y Dindorf, 1868, en Migne, t. 8, 9. ORÍGENES (*m.* c. 254 d. de J. C.). Haremos uso especialmente de su *Περὶ ἀρχῶν*, II. 4, preservado en la traducción latina de Rufino, del cual tenemos, además, un largo fragmento griego. Además *κατὰ Κέλσου* II. 8; ediciones por DE LA RUE, 1733 reimpreso por LOMMATZSCH, 1831 sig., en Migne, t. 11-17. Comparar GUERIKE, *de schola quae Alex. floruit cat.* 1824, 1825; BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, 1886; LUTTHARDT, *Gesch. d. chr. Ethik*, i. 113 sig; ZAHN *Forschungen, iii* (Supplementum clementinum), 1884; COGNAT, *Clement d'Alexandrie*, 1859; WINTER, *Die Ethik d. Clem. v. Alex.*, 1882; MERK, Clem. Alex. in s. Abh. v. d. griech. Philos., *Leipz. Diss.* 1879; HUETIUS, *Origeniana*, 1668; THOMASIUS, *Orig.*, 1837; REDEPENNING, *Orig.* 2 vols. 1841, 1846; H. SCHULTZ, Die Christol. d. Orig. in Zusammenh. s. Weltanschauung, en *Jahrb. f. prot. Theol.* 1875; p. 193 sig., 369 sig., DENIS, La philosophie d'Origène 1884; MÖLLER *PRE*, xi:92 sig., HOLL, *Enthusiasmus u. Bussgewalt*, p. 228 sig.

Hemos notado ya la combinación que en Alejandría se realizó entre el espíritu judío y la filosofía helénica, de la cual nació el tipo de pensamiento representado por Filón. Una vinculación similar aparece en la misma localidad hacia fines del segundo siglo: la erudición helenista y la verdad del evangelio se asocian en la forma más sorprendente. Las escuelas catequísticas de Alejandría ofrecieron el fundamento de este movimiento, que fue promovido por Panteno, Clemente y Orígenes (respecto del método pedagógico de Orígenes, comp. el *Panegírico*, de Greg. Taum., c. 6-15). Buscaba este movimiento preservar lo que las investigaciones más profundas de los gnósticos habían logrado, confiados en que tal empresa podía llevarse a cabo sin abandonar la regla de fe de la iglesia. El movimiento tuvo incalculable importancia para la historia de la teología griega. Se lo asocia particularmente con el nombre de Orígenes. Las enseñanzas de Clemente reclaman nuestra atención como material preparatorio.

El espíritu griego se combina en Clemente con la fe de la iglesia de una manera notablemente nueva y sencilla. Las dificultades que encuentra no lo perturban. Clemente es un *diletante* de talento, con las virtudes y defectos inherentes a su tipo. Sostenía que hay sólo una verdad hacia la cual convergen todas las líneas. Dios dio la ley a los judíos y la filosofía a los griegos. "Porque ella (la filosofía) condujo al mundo griego a Cristo, como la ley a los hebreos" (Str. i:5, p. 331; vi:17, 823; 5, 762). Decía que los filósofos tomaron materiales del Antiguo Testamento (Str., v:14, 699 sig.). No así, sin embargo, en cuanto a la idolatría, Protr. 2). Consideraba que la filosofía poseía aún un valor pedagógico para todo cristiano que se eleva de la simple fe (*φιλὴ πίστις*) a la *Gnosis*. Esto debe realizarse, empero, de acuerdo con el canon de la iglesia (*κατὰ κάνονα ἐκκλησιαστικόν*, Str., vii:7, 855; vi:15, 803). Siguiendo a Filón, Clemente se acomoda a la letra del Antiguo y del Nuevo Testamento utilizando la interpretación alegórica (comp. Str., vi:15, 806 sig.). La fe en la reve-

lación es necesaria para la salvación; ella es suficiente, pero señala allende sí misma a la *Gnosis* (Str., ii:2, 432; v:1, 643; vii:10, 864 sig.: "creer es el fundamento de la gnosis"). De allí que "saber es más que creer" (Str. vi:14, 794). La fe es la aceptación exterior de Dios y de la doctrina de Cristo en el sentido literal, por temor y respeto a la autoridad (e. g., Str. ii:12; v:1, 643; vii:12, 873 sig.). El gnóstico, en cambio, vive en la visión del iniciado (ἐποπτικὴ θεωρία), aprehendiendo la salvación internamente y comprendiéndola (Str., vi:10; i:2, 327). No hace lo que es bueno por esperanza de recompensa sino por sí mismo, en el amor de Dios (Str., iv:18, 614; iv:22, 625). No solamente evita el pecado actual, sino toda intención de deseo pecaminoso (Str. ii:11, 455; vi:12, 789 sig.). No se considera siervo de Dios, sino hijo (Str. vii:2, 831); ora siempre, porque la oración es compañerismo con Dios (Str. vii:7, 851 sig., 854; vii:12, 875). Si el que simplemente cree (ἁπλῶς πεπιστευκὼς) necesita las purificaciones (καθάρσια) o misterios menores (μικρὰ μυστήρια) de la iglesia, el gnóstico necesita los grandes (μεγάλα) misterios, los ἐποπτεία (Protr., párr. 1, p. 9; párr. 12; Str. v:11, 689). Esta es la vía real: "Porque cuanto más uno ama a Dios, tanto más se adentrará en Dios" (Quis. div. salv., 27 fin.). Resultan, por consiguiente, dos formas de cristianismo: frente al que meramente cree, al principiante inculto, inclinado a lo externo, se halla el cristiano que contempla los misterios de Dios y que, con corazón y entendimiento, recibe a Dios en comunión permanente. Se transfiere aquí al cristianismo la discriminación estoica entre los sabios y los que van avanzando en el camino (προκόπτοντες). Hay ahora cristianos de primera y segunda clase. Tal concepto advierte que la ortodoxia desnuda que se satisface con la creencia exterior roba a la fe su significado (Str. i:9, 342 sig.) y a la vez que concede a esa ortodoxia un reconocimiento honorable, ofrece una vía de escape —aunque ciertamente una vía muy peligrosa— del error que allí percibe. El "gnóstico" de Clemente queda, sin duda alguna, por encima del "creyente".

Es fácil pasar revista a las distintas doctrinas según las sostiene Clemente — doctrinas que son objeto de fe y conocimiento. El Dios único, que es un ser trascendente a la naturaleza (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), y sin atributos (e. g., Str., v:12, 695 sig.; v:11, 689), es el creador del mundo. La fórmula y el concepto de la Trinidad aparecen constantemente (Str., v:14, 710; comp. Exc. ex Theod. 80; Potr., 12 init.; Paed. i:6, 123; también iii:12, 311) Quis div. salv. 42 fin.; Adumbr., p. 88 Zahn). Cristo es el Logos de Dios (distinto del Logos paterno, πατρικὸς λόγος, Hypot. en Focio, Bibl. cod. 109). En él conocemos a Dios. El ha estado desde el comienzo, presente y activo en el mundo, dando la existencia y ofreciendo la verdad en profetas y filósofos. Ahora se ha hecho hombre. "Cristo era, en verdad, en tiempos pasados, este Logos y (la causa) de nuestro ser... y de

nuestro bienestar; pero ahora este mismo Logos se ha manifestado a los hombres, el único a la vez Dios y hombre, causa de todas las cosas buenas para nosotros, por medio de quien, habiendo sido perfectamente instruidos en la vida recta, somos conducidos a la vida eterna" (Protr. i, p. 6). Cristo fue un hombre con un cuerpo y un alma humanos (comp. "impasible en cuanto a su alma", Paed. *i*:2, p. 99). Clemente trata de evitar el docetismo, sin conseguirlo: "Pero (suponer), en el caso del Salvador, que el cuerpo, como cuerpo, necesitara las ayudas necesarias a la duración, sería ridículo. Porque él comía, no a causa del cuerpo, que era sostenido por una energía santa, sino a fin de que quienes estaban con él no fueran inducidos a pensar de otra manera de él, como, en realidad, algunos pensaron luego que él se había manifestado en apariencia (δοκήσει). Pero él era totalmente impasible y ningún impulso emocional, fuese de gozo o pesar, podía ejercer su poder sobre él." (Str. vi:9, 775; comp. iii:7, 538; Adumbr., p. 87 Zahn). Cristo entregó su vida a la muerte por nosotros, vino a ser un rescate (λύτρον) por nosotros y venció al diablo (Quis. div., p. 37; Paed. iii:12, 310; i:5, 111; i:11 fin.; Protr. 11 init.). No se da mucha importancia, sin embargo, a la idea de Cristo como propiciación (ἱλασμός, vid. e. g. Paed. iii:6, p. 310). Pero se muestra elocuente, en cambio, al exaltar al Logos como maestro sin igual, guía y legislador y el camino a la inmortalidad (Protr. 11, p. 86: "Mas si tenemos como maestro a aquel que llena el Universo con sus santas energías, tanto en la creación como en la salvación, la bondad, la legislación, la profecía, la enseñanza, tenemos al Maestro de quien viene toda la enseñanza; y el mundo entero, con Atenas y Grecia, han venido a ser ya el dominio de la Palabra." (ib. p. 88 sig.; párr. 12, p. 91; Paed. i:3, p. 102 sig.; i:6, 113; Protr. i, p. 8: "El Logos... se hizo hombre, solamente para que tú pudieras aprender de un hombre cómo puede un hombre llegar a ser divino"; comp. Paed., i:12, p. 156; Str. iv:23, 632; vii:10, 865). Cristo, como Dios que es, perdona pecados, y su humanidad sirve el propósito de instrucción moral: "En cuanto es Dios, perdonando los pecados; mas en cuanto es hombre, guiándonos para que no continuemos en el pecado" (Paed., i:3, init.).

El hombre debe, a su vez, obedecer la enseñanza de Cristo y ejercer el amor hacia los demás según los mandamientos, con vistas a la recompensa (Protr. 11, p. 89 sig.; Paed. *i*:3, 102). Clemente sabe bien que el hombre yace encadenado por el pecado (Protr. ii, init.; Paed. iii:12, 307: "Porque es natural y común a todos pecar continuamente"), pero ello no le impide subrayar con toda energía la libre voluntad humana (αὐτεξούσιον) o la frase "está en nuestro poder" (ἐφ' ἡμῖν, Str., vi:12, 788). "Mas él desea que seamos salvos por nosotros mismos" (ib). El hombre es, pues, libre para hacer el bien y para creer (Str., iv:24, 633; ii:15, 462; iii:9, 540). Dios ofrece

la salvación, y el hombre tiene la capacidad de aprehenderla: "Así como el médico da la salud a quienes cooperan con él para lograr su salud, así Dios da la salvación eterna a los que cooperan con él buscando el conocimiento y buena conducta" (Str. vii:7, 860). La primera inclinación correcta del hombre es la fe (*ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις*). Luego siguen el temor, la esperanza y el arrepentimiento (*μετάνοια*). Se alcanza la meta en el amor (*ἀγάπη*) y el conocimiento (*γνῶσις*) (Str. ii:6, 445). La fe es un asentimiento (*συγκατάθεσις*) y una "percepción de la mente (*προλήψις διανοίας*) respecto de las cosas de que se habla" (Str. ii:12, 458; 2, 437, 432). Dado que la fe es un preliminar indispensable para nuestra salvación, puede serle adscrita a ella la salvación Str. ii:12, 457 sig: "La fe es fortaleza para la salvación y poder para vida eterna"; Paed. i:6, 116: "La fe es la única salvación universal de la raza humana"). Pero esta fe señala allende sí misma al conocimiento y el amor (vid. supra; comp. Str. ii:11, 454: "fe 'razonable' [*δοξαστική*] e 'inteligente' [*ἐπιστημονική*]"). Esta era una consecuencia necesaria, cuando se define la fe como mero asentimiento o persuasión a cumplir con los mandamientos (*πείθεσθαι ταῖς ἐντολαῖς*, ib.) Frente a tal idea acerca de la fe, la doctrina paulina de la justificación es insostenible: "La justicia es doble: la producida por el amor y la producida por el temor" (Str. vii:12, 879). El "gnóstico" tiene una justicia completa. Esto se ilustra con la fe y la justicia de Abraham: "Abraham, por ejemplo, al ser creyente, se le contó por justicia, habiendo él avanzado a ese grado mayor y más perfecto de fe.", etc. (Str. vi:12, 791; comp. vii:14, 885). El creyente, pues, decide por propia voluntad por Dios y su ley, avanzando de la mera fe y la justicia que a ella corresponde, al conocimiento y al amor, a la comunión íntima constante con Dios, a una vida de fe y de ininterrumpida actividad santa, a la genuina justicia. En este punto se alcanza el ideal moral; cesa el deseo del mundo: "Ya no se debate más, sino que está en calma" (Str., iv:22, 625). Sin embargo se sostiene, por otra parte, con todo fervor, que "El gnóstico sólo escoge el bienestar que es por amor o por amor de lo bello". El gnóstico vive y trabaja en el mundo, pero sin amarlo (e. g., Str., iii:7, 537; vi:12, 790; vii:12, 874[16]-878.); él alcanza la conducta correcta (*κατόρθωμα*) mientras que el simple creyente (*ἁπλῶς πιστός*)

[16] Baste adaucirse algunas frases para ilustración: "Por lo cual él también come, bebe y se casa, no por placer, sino por necesidad. En cuanto al matrimonio, porque la Palabra lo prescribe y también porque es conveniente. Porque el que ha llegado a ser perfecto tiene a los apóstoles como ejemplo; y no se muestra verdaderamente hombre el que abraza la vida de soltero, sino que aquél supera a los hombres, que, disciplinado en el matrimonio y la crianza de hijos, y atendiendo a la provisión de su casa, se ejercita permanentemente sin pena ni placer en el cuidado de la casa constante en su experiencia del amor de Dios y resistiendo toda tentación que le sobreviene a causa de sus hijos y su mujer, sus domésticos y sus posesiones. Mas aquel que no tiene familia está en mayor medida libre de tentación. Como se cuida sólo a sí mismo, es superado por aquel que es inferior, en lo que hace a su salvación personal, pero superior en la conducta de vida. . .'

sólo alcanza una conducta mediana (*μέση πρᾶξις*) según la terminología estoica (Str. vi:14, 796).

El individuo sólo se asegura la salvación, sin embargo, en relación con la iglesia y por medio de ella (Paed. iii:12 fin; i:6, 123, 114: "Su deseo es la salvación de los hombres, y para esto háse llamado a la iglesia") Es extraño a Clemente cualquier propósito jerárquico (Comp. Str. vi: 13, 793). Es el bautismo lo que lo hace a uno miembro de la iglesia y partícipe de la salvación; trae la limpieza del pecado y, por consiguiente, la capacidad para aprehender la salvación que la enseñanza de la iglesia ofrece. Por el bautismo llega uno a ser un hombre nuevo; por él, por medio de la fe, se recibe la adopción, la perfección y la inmortalidad (Paed. i:6, 113: "Habiendo sido bautizados, hemos sido iluminados, hemos sido hechos hijos; habiendo sido hechos hijos, somos hechos perfectos; habiendo sido hechos perfectos, somos hechos superiores a la muerte.", p. 114: "Pues nada sino el creer y ser nacido de nuevo es perfección en la vida". Ib: "Esta doctrina (*μάθημα*) es la salvación eterna del Salvador eterno. . . nosotros, los bautizados, habiendo borrado por el Espíritu divino nuestros pecados que nos nublaban y la condenación de las tinieblas, tenemos la visión libre, expedita y brillante del Espíritu, sólo por la cual contemplamos las cosas divinas, el Espíritu Santo que desciende del cielo sobre nosotros"; p. 116: "Por lo tanto hemos lavado todos nuestros pecados e inmediatamente dejamos de ser malos. Esta es la gracia única de la iluminación, viz., no ser ya más como antes, o haber limpiado el camino Pero cuando aparece el conocimiento —*γνῶσις*— al mismo tiempo que la iluminación . . . el indocto se hace docto, cuando este conocimiento es añadido; porque no tienes tú (poder) para señalar la hora. Porque la instrucción conduce ciertamente a la fe, pero la fe es enseñada, en el bautismo, por el Espíritu Santo)". Dios limpia los pecados cometidos después del bautismo por medio de los sufrimientos disciplinarios (Str. iv:26, 634).

Según Clemente, la Eucaristía comunica participación en la inmortalidad El comulgante entra en comunión con Cristo y el Espíritu divino "Por una parte el vino mezclado nutre la fe; por otra, el Espíritu conduce a la inmortalidad. Y la mezcla de ambos —del agua y la Palabra— es llamada Eucaristía, glorioso y bendito (don de) gracia, y los que por la fe participan de él son santificados en cuerpo y alma a la vez" (Paed. ii:2, 177 sig; comp. i:6, 125). Estos son los misterios cristianos (ver Protr. 12, p. 91 sig.). Pero todo esto señala allende sí mismo al conocimiento diáfano de los "grandes misterios" (vid. supra, p. 201). Esta es la vida cristiana: "vida recta, juntamente con la apropiación correspondiente de conocimiento — para la percepción de la verdad y el cumplimiento de los manda-

Orígenes

mientos" (Str i:1, 318; comp. vi:12, 788: "a la vez en conocimiento y en práctica").

Clemente enseñó la resurrección del cuerpo. Parece haber aceptado la posibilidad de una conversión después de la muerte (Str vii:2 fin.; 16, 895) mas sin dar prominencia a la idea [17]

ORIGENES es más positivo que Clemente, pero éste es más cristiano que aquél. Era la época en que el neoplatonismo comenzaba a dominar el pensamiento. Comenzando con Dios como existencia abstracta (τὸ ἕν), se avanzaba, a través del pensamiento divino (νοῦς), el orden concebido de las cosas (κόσμος νοητός), el alma universal (ἡ τοῦ ὅλου ψυχή), hasta este mundo, en el que las almas de los hombres viven aprisionadas en la materia (ὕλη). La tarea del hombre es escapar por el ascetismo y el éxtasis del dominio de lo sensual, mediante ritos simbólicos místicos. "La única salvación es volverse hacia Dios" (Porfir., ad Marcel., 24). La importancia de esta concepción reside en la gran ansiedad que la inspira. Hay una gradación del ser, que se extiende de Dios al alma, que penetra en todas las cosas y en todas las religiones con sus distintas formas. Todas las cosas no son sino copias del infinito. El alma aspira a Dios mediante todas las sugestiones, medios y símbolos: todas las cosas la impulsan hacia lo alto. Un maravilloso ritmo musical atraviesa esta estructura de pensamiento: de Dios al alma y del alma a Dios.

1. Este modo de pensamiento no era desconocido a Orígenes. Su obra *De Principiis* —el primer ensayo de construcción de un sistema de dogmática— Contiene un sistema filosófico, aunque no se adhiere consistentemente a él. Pero Orígenes es un cristiano ortodoxo. Las Escrituras contienen la verdad; y Clemente adelante a sus conclusiones doctrinales propias una regla de fe completa, la enseñanza de la iglesia *ecclesiastica praedicatio* (De Princ., praef.).[18] "Parece necesario, antes de tratar de estos puntos separadamente, asentar una línea cierta y una regla sencilla." Estos "elementos y funda-

[17] Clemente se expresa contra la teoría de la preexistencia de las almas (Eclog., 17). No se enseña tal cosa en Str v:16, 808, ni en Quis div. salv. 33 fin.

[18] Un Dios el Creador, el Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento, que dio a Cristo; Cristo, nacido del Padre antes de todas las criaturas, verdaderamente nacido como hombre, que sufrió murió y resucitó; el Espíritu Santo, que participa del mismo honor; su naturaleza no es claramente definida por la tradición. El alma humana tiene substancia y vida propia, pero nada se enseña acerca de su origen. El hombre es recompensado según sus méritos. Tiene libre albedrío. La existencia de ángeles y demonios, junto con la frecuente expresión de la opinión de que el diablo era un ángel. El mundo ha sido creado, pero no así lo que era antes que él ni lo que será después. Las Sagradas Escrituras, que no solamente tienen el sentido que se ve en la superficie (*qui in manifesto ist*) Toda la ley es espiritual. Si Dios es corporal, cual sea la naturaleza del alma, si las estrellas son seres vivientes, no queda resuelto (de princ. praef., 4:9; comp. el sumario en Juan 22:9). Hay aquí amplio campo para la exposición científica. *El primer teólogo sistemático de la* iglesia asumió en su labor una posición de subordinación fundamental a la regla de fe. Lo mismo ha acontecido con sus sucesores. La regla de fe vino a ser normativa en el ordenamiento de los sistemas doctrinales, y así lo es hasta el día presente. Tal es la importancia que alcanzó en la historia del mundo a raíz de las controversias antignósticas.

mentos" han de ser reunidos en un cuerpo bajo la aplicación de lo que enseña la Escritura o de lo que de ella se deriva necesariamente (praef. 10).[19] Pero las Escrituras deben ser interpretadas "espiritualmente" o alegóricamente; de esa manera le era posible a Orígenes encontrar en ellas sus propias opiniones. Orígenes desarrolló sistemáticamente su interpretación alegórica (de princ. iv). Los pasajes que parecen ser contradictorios o que tienen un sentido literal craso, ocultan un "pensamiento más profundo" El Espíritu Santo ha velado el pensamiento por medio de un "manto de cosas espirituales". Se afirman cosas imposibles a fin de llamar la atención a que tales hechos no pudieron haber ocurrido corporalmente (σωματικῶς), e. g., el paraíso visible y Dios caminando en él; Luc. 10:4; Mat. 5:39, 29 sig.; 1 Cor. 9:9; muchas narraciones del Antiguo Testamento; algunos rasgos de la vida de Jesús y otras cosas contenidas en los Evangelios, que no ocurrieron (ἕταρα μὴ συμβεβηκότα; comp. iv., párr. 9-18). Apelando a Prov. 22:20 sig. enseñaba Orígenes que las Escrituras tienen un sentido triple: el somático o literal; el psíquico o moral, y el espiritual o especulativo. Tanto los pasajes históricos como los doctrinales están sujetos a esta regla. Orígenes halla en todas partes sus propias doctrinas; un lenguaje cristiano adorna, en sus obras, ideas que apenas lo son. Por otra parte, su método le permite ocultar la locura del evangelio y glorificarla como sabiduría (e. g., c. Cels. vi:7; v:60; iii:19; comp. la evaluación de Porf. en Eus., h. e., vi:19. 4, 7 sig., y Cels. iv:38). La clase más sencilla y la multitud reposa en el *ipse dixit* (αὐτὸς ἔφα) y se atan al sentido literal con su "fe desnuda y sin raciocinio" (c. Cels. iv:9; i:42, 13; iii: 53). Hablan de Dios como Creador, pero lo conciben como un hombre ordinario e injusto (de pr. iv:8). Entienden lo que las Escrituras dicen del juicio en el sentido literal, y no como una referencia a la purificación (c. Cels., vi:26; v:16), y sólo el temor del juicio los hace cristianos. Este es un plano inferior, sobre el cual se eleva el creyente culto, que escudriña las Escrituras como Cristo lo enseñó y aprende a captar su contenido espiritual (c. Cels., ii:5 sig.; iii:79; iv:71; v:31 sig., 18). Así, cuando contempla la muerte de Cristo, medita en que él ha sido crucificado juntamente con Cristo (c. Cels. ii:69). Comprende por qué cura Cristo al enfermo en el lugar llano, pero asciende con los discípulos al monte (ib. iii: 21). Cristo es para él el maestro y no ya el médico (Ib. iii:62: "Por lo tanto el Logos divino fue enviado para ser el médico de los pecadores, pero a ser maestro de los misterios divinos a los que ya son puros y no pecan más"). El cristiano se inicia con la fe basada en la autoridad (comp. c. Cels. i:11) y con la limpieza del pecado en el

[19] En los cuatro libros de su *De Principiis* trata Orígenes de (1) Dios; (2) la Palabra; (3) el libre albedrío; (4) la interpretación alegórica de las Escrituras. Los primeros tres libros — vistos a cierta luz — presentan casi la totalidad del contenido de su enseñanza.

temor del castigo; luego sigue el plano superior del entendimiento y la visión (comp. también de orat. 27). Orígenes concibe este plano superior como esencialmente intelectual, retrocediendo así un paso hacia Clemente. Tiene, sin embargo, la agudeza de percibir que el cristianismo tiene una ventaja especial en comparación con la filosofía, en que es capaz de ofrecer la piedad y la salvación aun a la masa común del pueblo (c. Cels. vii:60; iii:53 sig.).

2. (a) "Dios es espíritu", "Dios es luz" — así inicia Orígenes su exposición de la doctrina de Dios. Permanece, sin embargo, dentro de las limitaciones de la idea griega. "Dios es Ser y más allá del Ser" (ἐπέκεινα οὐσίας, comp. c. Cels., vi:64; en Juan xix:1 ad fin; "en el Allende el Ser, en el poder y naturaleza de Dios"). Dios es "una naturaleza intelectual" (de pr. i:1, 1-6), libre de todo lo material, no limitado por el espacio ni el tiempo. Por consiguiente, es "incomprensible, inconmensurable, impasible, trascendente a la necesidad de cualquier cosa", etc. (de pr. i:i, 5; ii:4, 4; iii:5, 2; c. Cels. viii:8, 21). "El es en todas sus partes solo (μονάς) y, por así decirlo, una unidad (ἑνάς), a la vez es mente y la fuente de la que deriva el principio de toda la naturaleza intelectual o mente" (de pr. i:1, 6). Pero esta fuente del mundo es, por otra parte, concebida como personalidad: es el Creador, Preservador y Gobernador del mundo (δημιουργήσας, συνέχων, κυβερνῶν; c. Cels. iii:40; comp. vi:79). En este gobierno es justo y bueno: "Este uno y mismo Dios es justo y bueno, el Dios de la ley y el de los Evangelios; hace el bien con justicia y castiga con bondad" (de pr. ii:5, 3). El espíritu del hombre alcanza un conocimiento relativo de Dios, en la proporción en que se separa de la materia (de pr. i:1, 7).

(b) El Dios único es primordialmente Dios el Padre. Lo reconocemos en el Hijo, que es su imagen, su radiante corona, su sabiduría (*sapientia*) y su Logos (de pr. i:2, 8, 2 sig.). El Hijo procede del Padre, no por alguna especie de división, sino en forma espiritual, a la manera en que su voluntad procede de él (de pr. i:2, 6). Dado que todo es eterno en Dios, también el engendrar al Hijo es un acto eterno: "El Padre no engendró al Hijo y lo dejó independiente luego que lo hubo engendrado, sino que está siempre engendrándolo" (in Hierem., hom. ix:4; de pr. i:2, 4: *eterna ac sempiterna generatio*). Consiguientemente, el Hijo no tiene principio temporal. "No hay un tiempo cuando él no era" (in Athanas. de decr. syn. Nic. 27; de pr. i:2, 9 sig.; iv:28; en Rom. i:5. Posteriormente en Joh. i:22: κτίσμας; c. Cels. v:37 fin: "el mayor de todas las cosas creadas"). Sobre esta base, la relación de Cristo con el Padre es de unidad de substancia: "un vapor del poder —*vapor virtutis*— de Dios, una emanación de su gloria... muestran claramente que hay en el Hijo una comunión de substancia con el Padre. Porque una emanación —*aporrhoea*— percíbese que es de la misma substancia —ὁμού-

σιος—[20] i. e., de una substancia con el cuerpo del cual es una emanación o vapor" (en fragmento Hebreo, Lommatzch, xxvi. 359). Si el Hijo es, entonces, uno con el Padre por la posesión de la misma naturaleza (*οὐσία*), es, sin embargo, un ser, una *hypostasis* separada, o completa en su propia subsistencia (*in propria subsistentia effectus*) (de pr. i:2. 2, 9).[21] Hay aquí dos hipóstasis, pero un solo Dios (Orígenes cita Hech. 4:32). "Por lo tanto adoramos al Padre de verdad y al verdadero Hijo, dos cosas en hipóstasis, mas una en identidad de pensamiento y en armonía, y en identidad de voluntad" (c. Cels., viii:12). Las dos hipóstasis tienen la misma voluntad y la misma actividad (comp. de pr. i:2. 12; en Joh. xiii:36: "no hay ya dos voluntades, mas una sola").

El *ὁμοούσιος* parece reclamar la total igualdad de divinidad del Padre y del Hijo. Nos encontramos en Orígenes, sin embargo, con ciertos rasgos subordinados. El Hijo es el "segundo Dios" (c. Cels., v: 39; comp. en Joh. vi:23). El es Dios, pero como la imagen del Padre. El no es el Absolutamente Bueno y Fiel, sino bueno y fiel como emanación e imagen del Padre (de pr. i:2. 13, un fragmento griego; iv:35; en Joh., xiii:25; xxxii:18; en Mat. xv:10, etc. Comp., por el contrario, en Mat. xiv:7 init.; c. Cels. iii:41; vi:47 fin.). Lo mismo ha de decirse de su actividad. Cristo es el ejecutor (*ὑπηρέτης*) del Padre, el que lleva a cabo las instrucciones de aquél, como, e. g., en la creación (c. Cels. vi:60; ii:9). Esta tendencia también se muestra en que Orígenes rehusa sancionar la elevación incondicional de las oraciones a Jesús. La petición debe ser dirigida al Padre, y es presentada a éste por Cristo (de orat. 15, 16 fin., 14 fin.; c. Cels., viii: 13). Sin embargo, en otros pasajes sostiene que sólo hemos de orar al Padre y a Cristo, a este último a fin de que lleve nuestra oración ante el Padre (c. Cels. v:4, 11; 8, 26). No se prohibe, pues, la oración a Cristo, que prevalecía ampliamente en la iglesia (e. g., Celso en Orig. viii:12; *ὑπερθρησκεύουσι*. Orígenes mismo, ib. viii:67; de orat. 16 init.), pero Orígenes tiene ciertas reservas teológicas al respecto. La doctrina del Logos refleja, pues, en Orígenes, las ideas de su

[20] En cuanto al término *ὁμοούσιος*, cuyo significado se da aquí correctamente, comp. *supra*, p. 110 sig., n. y especialmente ZAHN, *Marcell v. Ancyra*, p. 11 sig. HATCH, *Griechentum u. Christentum*, pp. 202, 204. La palabra se hallaba también, tal vez, en el texto original de Clem. Adumb., (Zahn, Froschung. iii:87): *secundum aequalitatem substantiae unum cum patre consistit* (comp. en cuanto a su significado, Clem., Str. ii:16, p. 467).

[21] Los términos *οὐσία* y *ὑπόστασις*, son, en sí mismos, idénticos, y significan ambos, primariamente, "substancia"; el primero es platónico, el segundo estoico. Pero en Orígenes comienza a aparecer una discriminación, según la cual *ὑπόστασις* indica la *οὐσία ἰδία*, o modo personal de existencia (e. g., en Joh. ii:6; x:21, se sostiene que "el Hijo no difiere del Padre en número, sino que los dos son uno, no sólo en naturaleza, *οὐσία*, sino también en atributos; que para ciertos propósitos, *κατά τινας ἐπινοίας*, se dice que el Padre y el Hijo son diferentes, no según las hipóstasis, c. Cels. viii:12, en cant. cant. iii) y *οὐσία* la substancia. Comp. BIGG, l. c., p. 163 sig; también HATCH, *Griechentum u. Christentum*, p. 203 sig., y los términos *substantia* y *persona* en Tertuliano.

época. Cristo es Dios como lo es el Padre, como él es eterno; sin embargo, es el "segundo Dios" y dependiente del Padre.

(c) Mientras que algunos filósofos concuerdan con la doctrina cristiana acerca del Hijo, la doctrina respecto del Espíritu Santo debe ser derivada exclusivamente de la revelación (de pr. i:3. 1-4). El Espíritu Santo es activo sólo en el alma de los santos y no como el Logos en todos los seres creados; en armonía con esta limitación se lo representa como inferior al Logos: "El Hijo es menos que el Padre .. porque es segundo del Padre; mas el Espíritu Santo es inferior, pues alcanza solamente a los santos" (de pr. i:3. 5, 8). Pero también él es increado (de pr. i:3. 3). Como todo lo demás, recibió el ser mediante el Hijo: "como todas las cosas recibieron el ser por medio del Hijo, el Espíritu Santo es el más honorable de todas ellas y ocupa el primer lugar entre todas las cosas creadas por el Padre por medio del Hijo" (en Joh. ii:6). Orígenes mantiene firmemente la hipóstasis así como la divinidad del Espíritu Santo. Falta, empero, una definición clara. El Padre imparte el ser, el Hijo la racionalidad, el Espíritu Santo la santidad (de pr., i:3. 5) y también la "substancia de los carismas que vienen de Dios" (in Joh. ii:6).

Orígenes está familiarizado, por supuesto, con el término Trinidad (en Joh. v:17; vi:17; en Jes. hom. i:4; iv:1, etc.). Su uso en la traducción latina y en *De Principiis* es, sin embargo, de dudosa autenticidad.

3. Dios amó a Jacob y aborreció a Esaú: así observamos constantemente en el mundo los contrastes más asombrosos en la suerte de los hombres. Tal cosa no se explica por un decreto arbitrario de Dios, sino por la libertad de la criatura (de pr. ii:9. 2, 5). Dado que en Dios todo es eterno, también ha de serlo su actividad creadora (ib. i:2. 10). El Hijo le sirve en ella como Mediador. Un número definido de seres espirituales incorpóreos fue creado al principio, originalmente sin distinción alguna entre ellos, (ib. ii:9. 6). Poseían libre albedrío (*αὐτεξούσιον*), que es inseparable de su existencia. Pero sus decisiones morales no fueron uniformes. El hombre, que era intelecto (*νοῦς*), se enfrió, por su caída y separación de Dios y se condensó en alma (*ψυχή*), al perder su participación en el fuego divino (de pr. ii:8. 3; Orígenes deriva *ψυχή* de *ψυχρός*). La condición de cada criatura es derivada de sus méritos (*meritum*, ib. i:8. 2; ii:9. 7). Dios ha impartido a todas sus criaturas una corporalidad material. Sus cuerpos fueron construidos según sus méritos — los de las divinidades y tronos son ligeros y etéreos; los de las estrellas, que también son seres vivientes (comp. Platón y Filón), son brillantes; los de Satanás y los diablos, que son las criaturas que primero y más profundamente cayeron, son burdos y oscuros. Entre ambos extremos está el ser corporal del hombre, "quien, a causa de la gran deficiencia de su mente, necesitaba un cuerpo más tosco y substancial" (de pr., iii:5.

4; ii:1, 1-4). Así se explica el origen del mundo, que tuvo, por lo tanto, un comienzo en el tiempo (ib. iii:5, 3). Este mismo mundo es un juicio antes del juicio final; por lo tanto, en el sentido más literal "la historia del mundo es el juicio del mundo". El país, lugar y circunstancias de nacimiento de una persona, etc., son señalados a cada uno de acuerdo con su condición en el estado preexistente (ib: ii:9, 8). Así se explica la infinita variedad que se ve en el mundo, que es resultado del ejercicio del libre albedrío. Dios atestigua así a la vez su justicia y su bondad: a cada uno le es dado lo que merece; mas Dios ha entretejido las incontables desarmonías "en la armonía de un mundo", ib ii:9, 6 sig.). Este mundo da, por consecuencia, una impresión de armonía y Dios halla la forma de lograr que aun los pecados de los malos — de los cuales él no es responsable — sirvan al todo (c. Cels. iv:54, 70; en Num. hom., xiv:2).

4. El Logos, activo desde la eternidad como el principio de la razón y el demiurgo (c. Cels. iv:81; vi:47, 60; vii: 70: "gobernando todas las cosas"; comp. en Joh. vi:23), se hizo hombre para nuestra salvación. Tomó sobre sí mismo la naturaleza humana (*ἀνθρωπίνη φύσις*, c. Cels. iii:28), y fue Dios y hombre (*θεάνθρωπος*, de pr. ii:6, 3). La divinidad permanece inmutable, continuando sobre el trono (c. Cels. iv, 5) Cristo era un hombre verdadero, con cuerpo y alma (c. Cels. iii:28, 41; ii:31). El alma de Jesús era en el estado preexistente libre como todas las demás; desde el principio se había entregado al Logos ("el todo recibiendo al todo"); se desarrolló así una unión indisoluble entre ambos (siguiendo 1 Cor. 6:17): "Fue hecha esencialmente con él un espíritu" (de pr. ii:6, 3, 6; c. Cels. iii:41; v:39; vi:47 sig.). Esta alma constituyó el vínculo de relación entre el Logos y la carne (de pr. i:1). La carne de Cristo fue producida de una manera extraordinaria (c. Cels. i:69 sig.), pero era pasible de sufrimiento como cualquier cuerpo humano (c. Cels. ii:23; iii:25 fin.). Es un misterio superior a todos los misterios cómo la palabra y la sabiduría de Dios estuvieron "dentro de las limitaciones (*intercircumscriptionem*) del hombre que apareció en Judea... Si uno quiere concebirlo como Dios, percibe en seguida su mortalidad; si lo considera humano, le ve venciendo el reino de la muerte, retornando con los despojos de la muerte... de esa manera se demuestra la realidad de las dos naturalezas en una y la misma (persona)" (de pr. ii: 6, 2). Desde la encarnación, el Logos, el alma y el cuerpo constituyen una unidad: "Porque el alma y el cuerpo de Jesús se hicieron, especialmente luego de la *οἰκονομία*, un ser el Logos de Dios" (c. Cels. ii:9). Era una persona, que unía en sí la divinidad y la humanidad: "El ser único era más de uno en su mente" (*ἐπίνοια*, c. Cels. ii:64 init.). Era un ser compuesto: "Decimos que se hizo algo complejo" (*σύνθετον τι χρῆμα*, c. Cels. i:66; comp. ib.: "respecto de la composición —*τοῦ συνθέτου*— y de qué entidades estaba compuesto el Jesús encarnado").

Orígenes se esfuerza denodadamente por mantener intacta la unidad de la persona y la integridad de la unión de las dos naturalezas. En esto, sin embargo, no tiene éxito. Dios mora en un hombre (c. Cels. i:66, 68; de pr., iv:3: substancialmente repleto, *substantialiter repletus*, de Dios). Pero la divinidad y la humanidad no son hechas una; la divinidad no sufre nada (c. Cels. iv:15: "Aprende que el Logos, permaneciendo Logos en su naturaleza, τῇ οὐσίᾳ, no sufre ninguna de las cosas que el cuerpo o el alma sufren... como si se hubiera hecho carne;" comp. viii:42). "Porque el Jesús moribundo es un hombre" (en Joh. xxviii:14; c. Cels. vii:16). Como hombre, verdaderamente sufrió y murió (c. Cels. ii:16). Su alma predicó entonces en el Hades (ib. ii:43; comp. 16). Realmente se levantó de los muertos y su cuerpo existió en un estado entre los modos material y psíquico de existencia (c. Cels. ii:62; comp. 64-66). Luego de la ascensión lo humano fue enteramente absorbido en lo divino. "Pero la exaltación del Hijo del Hombre... fue el no ser ya otra cosa que Logos, idéntico con él" (en Joh. xxxii:17; en Hierem. hom. xv:6; en Luc. hom. 29). El Señor mora ahora, omnipresente, en el mundo supramundano: "Sin embargo está en todas partes y penetra el universo, pero no podemos conocerlo en parte alguna aparte del cuerpo circunscrito que poseyó entre los hombres cuando estuvo alojado en nuestro cuerpo sobre la tierra" (de pr. ii:11, 6). Cmp. H. Schultz, loc. cit., 225 sig., 369 sig.

5 Si investigamos el concepto de Orígenes sobre la obra de Cristo, veremos que lo concibe primordialmente como médico, maestro, legislador y ejemplo. En tiempos antiguos reveló la verdad en filósofos y profetas, mas ahora ha traído al mundo una nueva ley, que está destinada a todos y ha sido obedecida por todos (e. g., c. Cels. iv:4, 22, 32). El es el legislador de los cristianos porque ha traído las doctrinas salvadoras (σωτήρια δόγματα, de pr. iv:2), los preceptos del evangelio (*praecepta evangelii*, ib. 24) (c. Cels. iii:7). El es al cristianismo lo que Moisés a Israel (c. Cels. ii:52, 75; iv:4; v:51; vii:26; viii:5, 53). Esta ley es inteligible a todos dado que, como corresponde, lleva con ella recompensas y castigos (c. Cels. iii:79). El ha aparecido como médico para los pecados, y como maestro para los que ya han sido purificados (c. Cels. iii:62). Su ley es "la ley de la naturaleza", vale decir "de Dios", en contraste con "la ley escrita sobre las tablas" (ib. v:37). Su contenido esencial es el conocimiento y la adoración del Dios único, el Creador; la fe en Jesús; el cumplimiento de sus mandamientos con una vida virtuosa; la promesa de la salvación y la amenaza de la condenación eterna (c. Cels. v:51, 53; vii:17, 48 sig.; viii:57, 51: "Todo el fundamento de la fe es Dios, con las promesas [hechas] mediante Cristo acerca de los justos y el anuncio del castigo de los malos"). A ello se añade la vida de Cristo como "modelo de una vida virtuosa" (c. Cels. i:68;

viii:17, 56; de pr. iii:5, 6), particularmente como modelo de paciencia ante el sufrimiento (c. Cels. ii:42). Por este medio llegamos a participar, en lo posible, de la naturaleza divina (de pr. iv:31). Orígenes ya da expresión al pensamiento subyacente a todo el pensamiento místico medieval: "Y hablando en forma humana y dando su mensaje como carne, llama (Dios) a sí mismo a los que son carne, a fin de transformarlos primeramente a imagen de la Palabra hecha carne y luego elevarlos a la contemplación de sí mismo tal como era antes de encarnarse" (c. Cels vi:68).

Aunque estas ideas son prominentes en los escritos de Orígenes, éste reconoce que la salvación del creyente depende de los sufrimientos y muerte de Cristo (e. g. c. Cels. i:54; comp. 61 fin.; ii:23, 44; vii:57): "Su muerte no sólo se nos presenta como modelo de muerte sufrida por causa de la piedad, sino que también efectúa el comienzo y progreso de nuestra liberación del malo, el diablo" (ib. vii:17) La muerte de Cristo es presentada, por lo tanto, a la luz de la liberación del poder del diablo y los demonios; sacrificio ofrecido a Dios por el pecado; la purificación del hombre del pecado y la presentación de la causa del hombre ante el Padre (comp. THOMASIUS, Orig., p. 221 sig.). (a) Las almas de los hombres se han entregado al diablo al cometer pecado. Jesús dio su alma (vida) a la muerte como cambio o trueque (ἀντάλλαγμα) o rescate (λύτρον), para redimir al hombre del poder del diablo (en Ex. hom. vi:9; comp. c. Cels. i:31 sig.; ad mart. 12 fin; en Mat. xii:28; xvi:8; LOMMATZSCH iv:27 sig; en Rom. iii:7; iv:11). Pero el diablo no fue capaz de retener su alma ("Porque él nos dominó hasta que le fue dado el rescate por nosotros, el alma de Jesús, creyendo él, engañado, que sería capaz de dominarla y no percibiendo que no posee la clave para retener el dominio sobre ella", en Joh. xvi:8). De esa manera las almas de los hombres —aun las que están en el Hades— fueron libertadas del poder del diablo y sus demonios (vid. c. Cels. ii:47; viii:54, 27, 64; en cuanto al exorcismo de demonios comp. ib., vii:4, 69; viii: 58; i:67, etc.). Se expresaba así una idea destinada a jugar un papel importante en la historia de las doctrinas. (b) El pecado requiere una *propitiatio* ante Dios, y ella se efectúa por el ofrecimiento de un sacrificio. Cristo es el Sumo Sacerdote que ofreció a Dios por nosotros su propia sangre como un sacrificio sin mancha, a fin de que Dios se reconciliara con nosotros y nos otorgara el perdón de nuestros pecados (en Rom. iii:8; en Núm. hom. xxiv. 1). El llevó en nuestro lugar el castigo que nos correspondía (en Joh. xxviii:14, p. 355: "Y él asumió nuestros pecados y fue herido por nuestras iniquidades, y el castigo que nos correspondía en orden a nuestra disciplina y a la recepción de nuestra paz, fue sobre él"). Por la intervención de Cristo, como Cabeza de la Iglesia, en favor nuestro, Dios se ha reconciliado con nosotros y nosotros hemos sido reconciliados

con él (en Rom. iv:8). Esta obra de reconciliación se extiende más allá del mundo de los hombres al reino de los ángeles (en Joh i:40; en Matt xiii:8; c. Cels. vii:17). Orígenes parece señalar aún una continuación del sufrimiento de Cristo en los cielos (de pr. iv:25, un fragmento griego en Jerónimo). Los sufrimientos de Cristo constituyen, por lo tanto, un sacrificio ofrecido a Dios en expiación por el pecado, a la vez que su alma es entregada a Satanás como rescate (c) Cristo continúa su obra redentora a través de las edades La purificación de la iglesia es siempre un asunto que le interesa profundamente ya que él es la Cabeza (en Lev hom. vii:2), a la vez que la integra en una unidad en sí mismo ("abarcando en sí mismo a todos los que están sujetos al Padre. . . y él mismo es la cabeza de todos," de pr. iii.5, 6). El obra desde los cielos para purificar a sus seguidores por medio de su poder divino y su ley (c. Cels. viii:43; vii:17). Así la naturaleza divina comienza de nuevo a unirse con la raza humana: "Desde entonces comenzaron a asociarse la naturaleza divina y la humana, a fin de que la naturaleza humana deviniera divina por la comunión con aquello que es divino, no sólo en Jesús, sino en todos aquellos que reciben, con la fe (μετὰ τοῦ πιστεύειν) el orden de vida que Jesús enseñó, que conduce a Dios en amor y en comunión con él a todo aquel que vive según las enseñanzas de Jesús" (c. Cels. iii:28) En estas ideas hallamos el germen del concepto posterior de la redención como rescate (Atanasio). Cristo une de nuevo en sí mismo las naturalezas humana y divina (comp. Ireneo), pero, al expresarlo concretamente, Orígenes afirma que lo hace en cuanto enseña a los hombres la verdad divina. Cristo imprime sobre las almas de los hombres una copia de sus heridas ("aparece en el alma una imagen de las heridas, por virtud del Logos, esto es, Cristo en el alma" c. Cels. vi:9). A la vez que efectúa así en nosotros la unión con lo divino, él es el Mediador (μεσιτὴν ὤν) y Sumo Sacerdote que presenta nuestras oraciones ante Dios y nos conduce a él (c. Cels. iii:34; v:4; vii:46; viii:4, 26, 34, 36 sig.).

Tenemos aquí dibujada la concepción de la obra de Cristo característica de los siglos segundo y tercero. Pero podemos advertir en ella una mezcla de la concepción antigua y la moderna. Cristo es, primordialmente el maestro y legislador, el modelo, con quien la deificación de la humanidad comienza. Pero lo es para nosotros, en último término, sólo porque nos ha rescatado del poder del diablo y los demonios, nos ha reconciliado con Dios y a Dios con nosotros y se ha colocado como Mediador y Sumo Sacerdote entre nosotros y Dios.

6. (a) el Logos se ocupa activamente de impartir a los hombres esta salvación por medio del evangelio, como lo hacía antes en hacer lo mismo mediante la ley y el código mosaico (en Rom. iii:7. 3; v:1; c. Cels. vi:78; vii:26). El evangelio es concebido, como hemos visto,

principalmente como ley e instrucción. A las doctrinas se añaden, como otro medio de salvación, los misterios. Quien ha recibido con fe las enseñanzas del cristianismo, ha de ser bautizado: "El lavamiento con agua, siendo una señal de la limpieza de un alma lavada de toda impureza del mal, no es menos necesaria, y es el comienzo y la fuente de los dones (*charismata*) divinos para aquél que se entrega al poder de los nombres de la adorable Trinidad" (en Joh. vi:17).[22] El bautismo no es un "símbolo" en el sentido moderno del término, sino a la manera en que los milagros de sanidad de Cristo eran símbolos de la actividad sanadora del Logos: así como estos milagros otorgaban una verdadera curación a aquellos en quienes se realizaban, así el bautismo es para el que lo recibe nada menos que el comienzo y la fuente de las bendiciones divinas. Es un símbolo del poder purificador del Logos, pero es para el individuo una verdadera y real purificación. Mediante su administración los pecados son perdonados y el Espíritu Santo se derrama sobre el bautizado (en Luc. hom. xxi; en Mat. xv:23; ad matt. 30 init.). Es "la primera remisión de pecados" (en Lev. ii:4), que, de acuerdo con la costumbre (*observantiam*) de la iglesia, es también ofrecida a los niños (en Lev. viii). Mas el cristiano maduro debe participar del alimento intelectual sólido (*στερεαι λογικαι τροφαι*) de la Eucaristía (c. Cels. iii:60). En ella recibe al Logos y sus palabras como el verdadero alimento del alma. "El pan que el Logos de Dios declara que es su cuerpo es la palabra nutricia de las almas, la palabra procedente del Logos de Dios... Y esa bebida... es la palabra que calma la sed y opera una magnífica ebriedad en los corazones de aquellos que la beben... Porque el Logos de Dios no llamó cuerpo suyo al pan visible que tenía en sus manos, sino a la palabra en cuyo sacramento (*mysterium*) aquel pan iba a ser partido. Y no llamó sangre suya a la bebida visible sino a la palabra en cuyo sacramento esa bebida iba a ser derramada. ¿Porque qué otra cosa puede ser el cuerpo o la sangre de la Palabra (*Verbum*) de Dios sino la palabra que nutre y la palabra que deleita el corazón?" (en Matt. com. ser. 85). La palabra de Cristo, de la cual los elementos son símbolos, es por lo tanto, el elemento eficaz en la Eucaristía; en primer lugar la palabra de Cristo mismo y luego las de los apóstoles y sus sucesores: ellas son el cuerpo y la sangre del Señor (en Lev. hom. vii:5). Según esto, los elementos sólo poseen un significado simbólico: sólo la palabra que sobre ellos es pronunciada trae beneficios al que se acerca a la Eucaristía con un corazón y una conciencia puros (en Mat. xi:14).[23]

[22] El texto de Lommatzsch ha sido corregido aquí para hacerlo concordar con la cita de Basil., de spir. sanct. 29:73.

[23] Orígenes mismo emplea ocasionalmente otro tipo de expresión: e. g. c. Cels. viii:33: "Comemos el pan que ha llegado a ser, mediante la oración, el cuerpo, una cosa santa y que santifica a quienes la reciben con un propósito adecuado"; comp. in Ex. hom. xiii:3. Orígenes sabe, también, que los más simples tienen "una interpretación más común" de la Eucaristía. (en Joh. xxxii:16).

(b) La oferta de la salvación mediante la doctrina, que el Nuevo Testamento presenta, es aceptada por el hombre mediante la fe. (α). El hombre puede aceptar en virtud del libre albedrío que es inseparable de la naturaleza humana. Es verdad que el alma del hombre desobedeció a Dios en la caída, antes de la creación del mundo, y que el pecado es, desde entonces, universal (comp 3, p 157 sig) "Nacemos en pecado" (c. Cels. iii:62, 66: comp. Clem., supra, p. 148 sig). "Nadie es puro, ni siquiera inmediatamente después de nacer, ni aunque sólo viviera un solo día," Job 14:4 sig. (en Mat xv:23). ¿Qué necesidad habría, de lo contrario, del bautismo infantil? (en Lev. hom. viii:3; en Rom. v:9). Al pecado de la existencia pre natal se añade en el nacimiento la nueva contaminación de la unión del alma con el cuerpo (en Luc. hom. xiv; en Lev. viii:3, 4; c. Cels. vii:50). Más aun, ha de tomarse en cuenta el poder del diablo y los demonios sobre el alma humana y la invasión del alma humana por el pecado mediante el poder de las malas pasiones y bajo la influencia del mal ejemplo (de pr. iii:2, 2; c. Cels. iii:69). Pero por más positivamente que se mantenga la pecaminosidad del hombre, en manera alguna excluye ésta el libre albedrío (*αὐτεξούσιον*), la capacidad permanente e imperdible de elegir libremente entre el bien y el mal; ya que la voluntad sólo tiene la función, de acuerdo con la concepción griega, de llevar a cabo las decisiones de la razón (de pr. iii:1, 3). Sólo sobre la base de la libertad de la voluntad resultan comprensibles las exhortaciones de las Escrituras, y sólo así puede mantenerse el carácter moral del hombre (de pr. iii:1, 20). Hay, por cierto, reconoce Orígenes, pasajes de las Escrituras que parecen confirmar la doctrina gnóstica de la predestinación (e. g., Ex. 4:21; Os. 11:19; Marc. 4:12; Rom. 9:16, 18 sig.), pero puede interpretárselos en forma distinta (de pr. iii:1, 7 sig.). Queda, pues, establecido como un hecho indubitable que el libre albedrío es preservado en la salvación del hombre (ib iii:5, 8; 3, 4). La Escritura varía en la presentación de estas afirmaciones: "Nos lo atribuye todo a nosotros" y "parece atribuirlo todo a Dios" (de pr. iii:1, 22). En verdad, Dios ha dotado al hombre, no de la victoria misma (el *vincere*), sino del poder para lograr la victoria (el *vincendi virtus;* ib. iii:2, 3), a saber, por medio de la naturaleza racional del hombre y la doctrina de Cristo. Así como el maestro promete "hacer progresar a los que vienen a él, así el Logos divino promete quitar el mal de los que vienen a él. . . no a aquéllos que no lo desean, sino a quienes, estando enfermos, se entregan al médico" (de pr. iii:1, 15). Dios ofrece la salvación, pero el hombre libre la recibe y es siempre activo en la apropiación (ib. iii:1, 18). El hombre puede confiar siempre, sin embargo, en la asistencia divina (*adjutorium:* ib iii:2, 5, 2). Comp MEHLHORN, "Die Lehre von d. menschl. Freiheit nach Or. *περὶ ἀρχῶν*", en *Ztschr. f. KG.*, ii:234 sig. (β) En este sentido la misma fe es un

acto de libre albedrío al mismo tiempo que un efecto de la gracia divina (comp c. Cels. viii:43) El objeto de la fe son las doctrinas (δόγματα) de la iglesia (en Joh. xxxii:9; c Cels i:13) Esta fe es confianza (συγκατάθεσις) a menudo dependiente principalmente de motivos externos tales como el temor, o la sumisión a la autoridad. Esta fe debe ser elevada al conocimiento y la comprensión. Es mejor "asentir a los dogmas con la razón y la sabiduría" (μετὰ λόγου καὶ σοφίας) "que con la fe desnuda" (c. Cels. i:13; comp. también supra, bajo 1) En este proceso pueden percibirse diversos niveles (en Mat xii:15). El conocimiento es la meta. Pero el desarrollo de la fe es inconcebible sin una conducta moral adecuada por parte del individuo. El Logos no sólo actúa como maestro, sino también como médico (comp. supra). Las amenazas de castigo y las promesas de recompensa son acicate de la piedad. La fe es, pues, también el camino de la virtud (c. Cels. iii:69). Una fe sin obras es imposible (e. g., en Joh. xix:6). La doctrina paulina de la justificación no recibe en este concepto de fe (que carece del elemento decisivo de una aceptación interior, confiada y obediente) un reconocimiento completo, mas en tal hecho sólo ha de verse una muestra de tacto religioso y sentido genuinamente cristiano. Orígenes presentó fielmente en su comentario a Romanos la doctrina paulina de la justificación, pero no fue capaz de mantenerse a la altura de ese concepto. La fe es, en verdad, suficiente para la salvación, pero halla su consumación en las obras y sólo basta porque siempre tiene en vista la realización de obras. "La justicia no puede serle imputada a un hombre injusto. Cristo sólo justifica a aquellos que han recibido nueva vida por el ejemplo de su resurrección". Por consiguiente, el perdón de los pecados, la salvación y la felicidad eterna de los hombres no sólo dependen de la fe, sino más aún de su arrepentimiento y buenas obras (comp. por ej., en Lev. hom. xii:3; ii:4; c. Cels. iii:71, 57; viii:10). "La salvación de los creyentes se realiza de dos maneras, mediante el reconocimiento de la fe (*agnitionem fidei*) y mediante la perfección de las obras" (en cant., p. 84; comp. *institutionibus ac disciplinis,* de pr. i:6, 3). El arrepentimiento consiste, en primer lugar, en confesar a Dios los pecados, puesto que él es el verdadero médico de las almas (en Ps. 36; hom. i:5); mas también en confesarlos al prójimo (ib.). Para esto último es menester, sin embargo, encontrar una persona, ministro o laico, que tenga el Espíritu, que esté dedicado al servicio de Dios y que sea como el misericordioso Sumo Sacerdote Cristo, como lo eran los apóstoles (de or. 28:8; en Ps. 37; hom. 6). El arrepentimiento tiene en este caso, como se echará de ver, un carácter interior y no legal como en Occidente. El ideal moral de Orígenes incluye, en primer lugar, la contemplación gnóstica de Dios y luego un fuerte elemento ascético (énfasis sobre la virginidad y el consiguiente menosprecio del matrimonio; c. Cels. vii:48; i:26 fin.; viii:55; la alabanza de los que,

separados del mundo, se abstienen de los cuidados de esta vida, en Lev xi:1; en un tenor diferente, Clem., supra, p. 151, n.)

(c) La iglesia es la congregación de los creyentes, la asamblea de los justos, la "ciudad de Dios" (c. Cels. iii:30; comp. vii:31). Aparte de la iglesia no hay salvación (en Jos. hom. iii:5). Los cristianos individuales son, en verdad, sacerdotes (en Lev. hom. iv:6; vi:5; ix:1; 1, 8; xiii:5); pero hay prerrogativas especiales que pertenecen a los sacerdotes en el sentido especial del término. A ellos corresponde anunciar el perdón de los pecados, aunque sólo un sacerdote piadoso puede hacerlo (en Lev. hom. v:3; comp. BIGG, p. 215 sig.). Más aun, Orígenes distingue la iglesia empírica y la iglesia propiamente dicha (κυρίως, e. g., de or. 20; en Núm. hom. xxvi:7; en Jos. hom. xxi:1. Comp. SEEBERG, *Begriff d. chr. Kirche*, i:27 sig.)

7. El proceso de purificación e instrucción comenzado sobre la tierra continúa después de la muerte. Los buenos entran al "paraíso", o sea "cierto lugar de educación, un aula o escuela de almas", vestidos con un cuerpo espiritual refinado. Se resuelven allí para el espíritu todos los problemas que aquí le presentaban la naturaleza, la historia y la fe (de pr. ii:11, 4, 5). Los malos, en cambio, experimentan el fuego del juicio. Este es "una llama de nuestro propio fuego" (*flamma proprii ignis*), que se alimenta de la propia pecaminosidad del individuo, torturado por su conciencia (de pr. ii:10, 4). Pero no debemos ver en esto, como lo creen los simples, un castigo permanente, sino un proceso de purificación: "El fuego de la ira de Dios es útil para la purificación de las almas" (ib., párr. 6). "Le place al Dios bueno destruir la maldad por el fuego de los castigos" (c. Cels. vi:72; comp. v:15; vi:26). Es un fuego purificador (πῦρ καθάρσιον, Cels. v:17).[24] Mientras los malos son así purificados, los buenos se elevan de esfera en esfera para encontrarse con Cristo (de pr. ii:11:5). Pero tanto los unos como los otros, aunque sólo sea después de infinitas edades, llegarán a la meta (de pr. iii:6, 6). Luego, con la segunda venida de Cristo, llegará el fin. Entonces ocurrirá la resurrección de los cuerpos de los hombres, cuerpos espirituales y gloriosos (de pr. iii:6, 4-9; pero comp. ii:3, 7; iii:6, 1, y también H. SCHULTZ, op. cit., p. 220 sig.). Dios será entonces todo en todos y todas las cosas creadas vivirán en la plena visión de la divinidad (iii:6, 3). Entonces comprenderemos el "evangelio eterno" que se vincula al evangelio temporal de la misma manera que éste se relaciona con la ley (ib., iii:6, 8; iv:25). Pero como siempre hay la posibilidad de un cambio en la actitud de un ser libre, siempre queda la posibilidad de que esta consumación del drama de la tierra resulte

[24] Esta idea, que también halló aceptación en Occidente (Cipr., ep. 55:20), nos recuerda la antigua concepción acerca del poder purificador del fuego del Hades; cf. Virgilio, Én. vi:742: La maldad no consumada es purgada o consumida por el fuego; comp. Dieterich, *Nekyia*, 1893, p. 199 sig.; también Rohde, *Psyche*, ii, ed. 2, p. 128 sig.

sólo temporal y que la libertad del albedrío haga nacer otros mundos a la existencia (comp. de pr. iii:6 3, en la traducción de Jerónimo; también c. Cels iv:69; per contra, de pr iii:6 6: "en cuyo estado permanecen siempre e inmutablemente").

8. A la luz de las enseñanzas originales del cristianismo, la teología alejandrina muestra un progreso en casi todos los aspectos, en comparación con el desarrollo doctrinal del segundo siglo, pero en muy pocos puntos definidos puede señalarse un verdadero avance. Los padres alejandrinos dieron a la literatura cristiana, tanto en su forma como en el método científico, un lugar de paridad con el resto de la literatura de la época y establecieron para el futuro el método de formulación teológica. Son los primeros teólogos sistemáticos. Pero no hallaron otra forma de realizar su tarea sino moldear de nuevo los elementos permanentes de la doctrina de la iglesia para integrarlos en una filosofía religiosa de carácter griego (comp. el juicio de Porfirio en Eus., h. e., vi:19. 7 sig.). Lo que los apologistas hicieron por la fuerza de las circunstancias, los alejandrinos lo emprendieron voluntariamente. En su filosofía se mezclan los elementos de la tradición cristiana en una manera sorprendente con las ideas y los problemas del mundo pagano. Es fácil mostrar el carácter vacilante del movimiento y la naturaleza ilógica de la presentación. Los elementos tradicionales son retenidos *en masse* (en detalle por Orígenes); pero no se exige, frente a ellos, más que una simple aceptación, que es la actitud que un *dogma* y una *ley* reclaman. Más allá de esto ven ellos el conocimiento y la comprensión de la doctrina filosóficamente interpretada. La curiosa trama entretejida por este procedimiento es exaltada como la sabiduría de los entendidos. No carecían, sin duda, de alguna percepción de la naturaleza verdadera del cristianismo, que estaba en peligro de desvanecerse de la conciencia de los no iniciados (ἀπλούστεροι).

La importancia de esta teología para las épocas posteriores es que preservó las doctrinas tradicionales de la iglesia en una forma que hizo impacto sobre su propia generación (la Trinidad, la divinidad y humanidad de Cristo, las fórmulas soteriológicas, el bautismo y sus efectos, ciertos elementos en la apropiación del cristianismo, la resurrección). Respecto de la cristología, se extrajeron ciertas inferencias del concepto ortodoxo, que eran genuinas deducciones lógicas (comp. Orígenes). Por otra parte, bastante material extraño recibió patente de circulación en el cristianismo, y los elementos extraños de la época precedente fueron llevados a las conclusiones más extremas (definición de Dios, concepto de la fe, moralismo y ascetismo en la vida cristiana, limitación de la obra de redención a la doctrina y el ejemplo, definiciones del pecado y del libre albedrío). Pero fue este el procedimiento por el cual esta teología logró asestar el golpe de gracia al gnosticismo: poseía en sí todo lo que podía resultar

de valor en el gnosticismo, pero mantenía a la vez una conexión vital con la fe de la iglesia.

Una visión general del desarrollo histórico descrito hasta aquí lleva a la convicción de que el cristianismo de los Padres Apostólicos fue lo que caracterizó a la iglesia del segundo siglo. Por doquier advertimos una conciencia del estado de perdición del pecador y la convicción de que sólo puede ser salvo por la gracia, mediante Cristo, por las ordenanzas sagradas de la iglesia; pero también por doquier advertimos el moralismo pagano; por doquier el celoso esfuerzo por mantener las ideas del cristianismo primitivo y no ceder al enemigo ni una jota ni un tilde de la tradición sagrada. Cuanto más objetivo era uno de los hechos que se afirmaban, cuanto más distintivamente señalaba hacia arriba, tanta mayor certidumbre se le adscribía; cuanto más profunda su apelación al corazón del creyente, tanto más vacilantemente era recibido; lo primero venía a ser objeto de contemplación, lo segundo era desfigurado cada vez más. A los elementos objetivos se los recibía en relación con el material más heterogéneo y sospechoso y con un portentoso empleo de ideas paganas (Logos, fe); mientras que los elementos de la "Regla de Fe", por más tergiversada que haya sido la relación original del creyente individual con ellos, fueron mantenidos intactos, en líneas generales, contra los asaltos del paganismo y de un cristianismo paganizado. Esto, junto con los intentos iniciales de una interpretación sistemática de estas verdades, constituye la importancia de la teología que se desarrolla durante el período que estudiamos.[25]

[25] *Esto que hemos dicho se aplica también, con algunas modificaciones, a la fe* del pueblo común. Comp. la discusión de Celso, escrita probablemente no mucho después de la mitad del segundo siglo, y algunas observaciones casuales de Orígenes, e. g. el agudo contraste de la "Gran Iglesia" con los partidos gnósticos (Cels., en Orig. c. Cels. v:63); la fe en el Dios único; la ruda concepción de su persona (de pr. iv:8 fin.; Cels. en c. Cels. iv:71; vi:61 sig.; la posición única asignada a la persona adorable de Cristo ("vuestro Dios", "le adoran reverentemente", Cels. en Orig. c. Cels., viii:41, 39, 12, 14; comp. *iii:41; vi:10; vii:36; Orig de or. 16 init.*); *los himnos que reconocen la divinidad* de Cristo (Eus. h. e., v:28. 5; vii:30. 10; el himno a la terminación del *Pedagogo* de Clemente; Tert. c. Jud. 7; Mart. Polyc. 17:2; De morte Peregrin. ii:13, de Luciano; el crucifijo falso de Roma, etc.; el énfasis sobre la *simple* fe (Cels., 1. c., i:9, 12); el resumen del cristianismo en la declaración, "el mundo está crucificado para mí," etc. (Gál. 6:4; Cels. 1. c. v:64); la gracia (Cels. 1. c., iii:71, 78); las esperanzas vívidas, sensoriamente coloreadas para la vida futura (e. g. Orig., de pr. ii:11. 2; comp. en Metod., de resur. 20; Cels. *l. c., viii:49; iv:11*; v:14; *vii:28*); *la vigorosa creencia en el poder del diablo* y los demonios, que han de ser vencidos por la fe del cristiano por medio de citas de las Escrituras, etc. (Orig., c. Cels. i:24, 25, 46, 67; ii:8; iii:24; v:45; vii:69; viii:37, 58, 59, 61).

Capítulo IV

LAS DOCTRINAS Y LA CONCEPCION GENERAL DEL CRISTIANISMO EN EL TERCER SIGLO

El periodo que estudiamos tuvo una influencia decisiva en la estructura de la teología sistemática. Se afirmaron en ese entonces las condiciones y los puntos de vista vinculados a la fe popular que la teología posterior hubo de tomar en cuenta, sin poder ignorarlos ni rechazarlos. Se inauguró un método por el cual se trataba de armonizar estas ideas y explicar su significado. Había surgido una doctrina eclesiástica y una iglesia doctrinal. La herejía había llegado a ser perfectamente advertida, y todo desarrollo doctrinal nuevo era considerado como herejía. La gran extensión de la iglesia produjo nuevos problemas prácticos y trajo aparejados nuevos peligros. Habíase adquirido una nueva visión y era necesario enfrentar situaciones nuevas. La secularización de la iglesia, que ya se había lamentado en el siglo segundo,[1] se aceleró grandemente en el tercero y con ella se manifestó también una secularización del sentimiento religioso. Todo esto explica tanto el tipo general de doctrina que prevaleció como las modificaciones en los conceptos de arrepentimiento e iglesia y la vigorosa oposición a toda discrepancia doctrinal, particularmente a los intentos, que se retrotraen al segundo siglo, de reconciliar la divinidad de Cristo con el principio del monoteísmo. Con estos últimos comenzaremos

§ 16 El monarquianismo

Monarquianos DINAMÍSTAS o ebionitas: Hipol., Refut. vii:35; Ps.- Tert. adv. omn. haer. 23 (8). El Pequeño Laberinto, Eus. h. e. v:28; Epif. h. 54.

PABLO DE SAMOSATA: Eus., h. e., vii:27-30; Epif., h. 65. Fragmentos en ROUTH, Relig. sacr. iii., ed. 2, 300 sig., MAI, Vet. scr. nova coll., vii:68 sig.

PATRIPASIANOS: Tert. adv. Prax., Hip. c. Noët., Ref. ix: 6, 12; Epif., h. 62; Eus. h. e. vi:33. Comparar Harnack, *PRE*, x:178 sig., HILGENFELD, *Ketzergesch.*, p. 609 sig.; THOMASIUS, *DG.*, i:168 sig.

La divinidad de Cristo es un hecho reconocido en el segundo siglo (comp. supra, pp. 63 sig., 70 sig., 78 sig., 113 sig., 124 sig., 143 sig., 149 sig., 161 n. 1). Los intentos eruditos de definir la relación de Cristo con el Padre (Logos, segundo Dios) estuvieron, en cambio,

[1] Comp. las severas censuras de Ireneo a aquellos cristianos que, por razones personales y a causa de falsos hermanos, se separan de la iglesia (iv:33. 7; 30:3; iii:11. 9; iv:26. 2; comp. Eus., h. e. v:15, con 20. 1).

lejos de satisfacer a la iglesia Cristo era considerado como "un Dios" y se afirmaba su naturaleza humana a la vez La cristología del Logos fue construida principalmente de tal manera que salvaguardara la unidad de Dios. Pero cuando el Logos, que procede del Padre, asume una existencia independiente, es considerado como "el segundo Dios" y por consiguiente el monoteismo es puesto en peligro El monarquianismo hizo un esfuerzo por reconciliar el monoteismo, el más precioso tesoro del cristianismo en contraste con el mundo pagano, con la divinidad de Cristo, sin recurrir al expediente de "un segundo Dios". En ello consiste su importancia histórica: recordó a la iglesia que hay un solo Dios personal. A esta tarea se dio el monarquianismo bajo la égida de un doble principio: (1) el hombre Jesús es el portador del Espíritu divino, (2) reconocemos en Cristo a la persona del mismo Padre: "Porque ellos pensando . . . que Dios es uno, creyeron que no les era posible conservar sta convicción a menos que sostuvieran que Cristo era hombre, o que era verdaderamente Dios el Padre" (Novaciano, de trin. 30; comp. Tert. adv. Prax. 3: "Nos acusan, por consiguiente, de que predicamos dos o tres dioses, mientras que creen que ellos adoran a un solo Dios. . . ; dicen: 'Tenemos una monarquía' —*Monarquiam tenemus*—" Hip., Refut. ix:11: Diteistas, Epif., g. 62:2; Hilar., de Trin i:16).

1. *Monarquianismo dinamista o ebionita.* Los "Alogos" son generalmente considerados bajo este acápite, aunque incorrectamente Epifanio estaba dispuesto a clasificarlos de esta manera (h. 54:1), pero reconoce su ortodoxia, siguiendo la fuente en que se inspira (h. 51:4; comp. Ireu. y supra, p. 108 n.)

(a) Teodoto, el curtidor, trajo esta doctrina a Roma alrededor del año 190 d. de J. C.: "Manteniendo en parte las doctrinas comúnmente enseñadas por los de la verdadera iglesia acerca del comienzo de todas las cosas, confesando que todas las cosas fueron hechas por Dios, sostiene, sin embargo. . . que Cristo llegó a existir de la manera siguiente: Que Jesús es, en verdad, un hombre nacido de una virgen, según el consejo del Padre — que vivió en común con todos los hombres, y fue desde su nacimiento el más piadoso de ellos; y que luego, en el bautismo en el Jordán, el Cristo de lo alto, descendiendo en forma de paloma, entró en él; por lo cual no ejerció poderes milagrosos antes de que el Espíritu, al que llama el Cristo, habiendo descendido, se manifestara en él: algunos opinan que no llegó a ser Dios sino hasta que descendió el Espíritu; otros, hasta después de su resurrección de los muertos" (Hip., Ref. vii:35; comp. Ps.- Tert. 8). El papa Víctor lo excomulgó (pequeño Lab., en Eus., v:28. 6). (b) Este punto de vista volvió a aparecer en tiempos de Ceferino, bajo la dirección de Asclepiodoto y Teodoto, el cambista (Eus., v:28. 7; véase también 17). De nuevo se sostenía: "El afirma que este hombre Cristo (surge) solamente del Espíritu Santo y la virgen María" (Ps.-Tert. 8). Cristo era inferior a Melquisedec (véase Epif., h. 55:8).

Pero este "mero hombre" fue dotado, en el bautismo, del Espíritu de Dios (Hip. vii:36). Se intentaba probar exegéticamente esta doctrina, con la ayuda de crítica textual y hábiles distinciones lógicas (Eus., v:28, 13-18; comp., e. g., Epif., h. 54). Esta gente pretendía, sin embargo, enseñar la antigua doctrina confesional. "Porque ellos dicen que todos los antiguos maestros, incluyendo los mismos apóstoles, recibieron y enseñaron estas mismas cosas que ellos ahora proclaman, y que la verdad del mensaje del evangelio fue preservada hasta el tiempo de Víctor . . . pero que fue pervertida por su sucesor Ceferino" (Pequeño Lab., en Eus. v:28, 3; comp. la acusación que les dirige su oponente ortodoxo: "Han menospreciado impíamente las Sagradas Escrituras y repudiado el canon de la fe antigua y no han conocido a Cristo", ib. párr. 13). Es indiscutible que la pretensión de acuerdo con las enseñanzas de la iglesia era, en líneas generales, sin fundamento. La doctrina monarquiana no es un intento de reproducir la doctrina cristiana original, como lo muestra evidentemente la comparación de sus afirmaciones con la presentación apostólica de Cristo como Señor del cielo y de la tierra (per contra, HARNACK, *DG.*; ed. 3; 673 sig.). El origen de esta forma de monarquianismo puede atribuirse fácilmente a la idea del Logos, concebido éste —o Espíritu— como una energía divina y no como un ser personal. El intento de establecer una congregación de adherentes a este punto de vista fracasó, aun cuando no se reparó en sacrificios personales para lograrlo (Peq. Lab., en Eus. v:28, 8-12). (c) Después de la mitad del siglo tercero hallamos a ARTEMON sosteniendo esta misma doctrina en Roma, y él parece haber logrado reunir una congregación en torno a sí (Eus., h. e. vii:30:17).

(d) Pero el representante más importante de esta corriente es PABLO DE SAMOSATA. Este imponente y secularizado obispo de Antioquía (desde c. 260 d. de J. C.; comp. encícl. del Sínodo de Antioquía, en Eus., h. e., vii:30, 7-15) enseñaba a "Jesucristo de la tierra" (de abajo, κάτωθεν, en contraste con ἄνωθεν, de lo alto; ib. vii: 30, 11). En el hombre Jesús, nacido de la Virgen, moró la Sabiduría divina. Esta no es una hipóstasis separada, sino que existe en Dios como la razón humana existe en el hombre: "En Dios está siempre su Logos y su Espíritu, así como en el corazón del hombre está su propia razón (*logos*); el Hijo de Dios no es una hipóstasis sino que está en Dios mismo. . . Pero el Logos vino y moró en Jesús, que era un hombre; y así, dicen ellos, Dios es uno. . . un Dios el Padre y su Hijo en él, como la razón (*logos*) en el hombre" (Epif., h. 65:1). Pablo de Samosata ve un paralelo a esto en la inmanencia de la Sabiduría en los profetas, con la diferencia de que esta inmanencia ocurrió de una manera única en Cristo como templo de Dios: "A fin de que el Ungido de David no sea extranjero a la Sabiduría, ni ésta more con la misma abundancia en otra persona alguna. Porque es-

tuvo en los profetas, estuvo mucho más en Moisés, y en muchos guías, pero mucho más en Cristo como en un templo" Pero en otra parte: "El que apareció no era la Sabiduría, porque a ésta no se la puede hallar en una forma exterior. . . porque es mayor que las cosas visibles." (fragm. disput. c. Malchionem en Routh, Rel. sacr. iii:301; en Leoncio, ib., p. 311). En cuanto al modo de esta unión, Pablo enseñaba que el hombre Jesús fue desde el principio ungido por el Espíritu Santo. Como él se mantuviera imperturbablemente firme en esta relación y puro en su vida, le fue otorgado el poder para obrar milagros y habiendo "nacido puro y justo", venció el pecado de Adán. Es una unión moral (en la forma de conocimiento y comunión, Routh 3, 312) en la voluntad y en el amor, no una unión meramente natural: "No debería asombrarte que el Salvador tiene una sola voluntad con Dios. Porque así como la naturaleza nos muestra cómo una substancia, de muchas, viene a ser una y la misma, así la naturaleza del amor hace de muchas una y la misma voluntad mediante una y la misma preferencia manifiesta". (También: "las cosas obtenidas por la razón natural no merecen alabanza, mas las obtenidas por la naturaleza del amor son extraordinariamente dignas de encomio", frag. en Mai., Vet. scr. nov. coll. vii:68 sig.; comp. Athanas. c. Arrio, or. iii:10). Jesús, pues, en su desarrollo moral, se unió íntimamente con Dios por la influencia del Espíritu y la unidad de voluntad, recibiendo así el poder para realizar milagros y la idoneidad para ser el redentor, adquiriendo además una permanente unidad con Dios. "El Salvador, nacido santo y justo, habiendo vencido el pecado de nuestro progenitor por su lucha y sufrimientos, se unió en su carácter (*τῇ ἀρετῇ*) con Dios, habiendo él mantenido uno y el mismo propósito y esfuerzo con Dios, para la promoción de las cosas buenas; y habiendo él preservado inviolada esta unidad, su nombre es superior a todo nombre, pues le ha sido libremente otorgado el premio del amor" (Mai., l. c.). Realizáronse en Antioquía tres sínodos para considerar estas doctrinas (264-269; Eus., h. e. vii:30. 4, 5). Pablo recurrió al principio a evasivas y no se llegó a ninguna conclusión. Finalmente el presbítero Malchion lo derrotó en el tercer sínodo. "El (Pablo) no decía al principio que él no reconocía que en el Salvador en su integridad moraba el Hijo unigénito, engendrado antes de la fundación del mundo" (fgr. disp. adv. Paul. a Malch. hab., en Routh iii:302; también Pitra, Analecta sacra iii:600 sig.; iv:424; Eus., h. e. vii:28, 29). El decreto del sínodo proclamó la herejía de Artemón y su exclusión de la comunión de la iglesia (Eus., h. e. vii:30. 16, 17).[2] Pero Pablo mantuvo seguidores y siguió en posesión de su oficio

[2] El sínodo rechazó también el término origenista *ὁμοούσιος*, según la opinión de Atanasio, porque Pablo lo interpretaba como proponiendo una igualdad con la naturaleza (*οὐσία*) divina y no con el Padre, de manera que habría que reconocer tres naturalezas (*οὐσίαι*) (de synodis, 45 sig.), o porque Pablo mismo expresaba la relación del Logos impersonal con el Padre mediante este término (así Hilario, de synod., 81, 86).

hasta 272 d. de J. C., cuando el decreto de Aureliano otorgó la dirección de la propiedad eclesiástica a quienes estuvieran en correspondencia epistolar con los obispos de Italia y Roma (Eus., vii:30 19). Esta fue la primera vez que la política imperial llevó a efecto un decreto condenatorio de la iglesia.[3]

2. El *monarquianismo patripasiano* es la forma más influyente y difundida de monarquianismo. Es principalmente esta forma la que da al sistema la importancia histórica que señalamos (p. 231). No por accidente fueron Roma y Egipto los lugares donde se incubó el sabelianismo y las columnas del *homousia*. La historia de los representantes individuales de este grupo es, en cierta medida, incierta y por ello resulta difícil retener en la mente en forma separada los conceptos particulares de cada uno. Aquí y allá descubrimos alguna relación con la forma primitiva de la doctrina. El término "patripasiano", que fue generalmente adoptado para designarlos se halla ya en Tertuliano (adv. Prax.). He aquí su idea fundamental: "Porque es correcto explicar el monarquianismo diciendo que el que es (por ellos) llamado el Padre y el Hijo es uno y el mismo, no que uno proviene de otro, sino de sí mismo, llamado Padre o Hijo según la figura de los tiempos, pero que éste que apareció nacido de una virgen es uno... confesando a quienes lo contemplan que es el Hijo... y no ocultando de quienes se aproximan a él que es el Padre" (Hip., Ref. ix:10).

(a) PRAXEAS, un mártir de Asia Menor, vino con Víctor a Roma y logró una influencia sobre este enemigo del monarquianismo dinamista por medio de su cristología y por sus tendencias antimontanistas. Su doctrina también halló aceptación en Africa (Tert. c. Prax. 1). Enseñaba que "luego de ese tiempo, el Padre nació y sufrió. Jesucristo es anunciado como el Padre nacido, sufriente, Dios mismo, el Señor omnipotente" (Tert. adv. Prax., 2 init.). El Padre y el Hijo son, por lo tanto, la misma persona (ib. 5 init.). Se apoyaba esta

[3] En el Pseudo-Cipriano, *De montibus Sina et Sion*, cap. cuarto (Opp. Cipr, ed. Hartel iii:108) no hemos de ver (como Harnack, DG., i:676) una cristología monarquiana. Porque cuando se dice: "la carne del Señor de Dios el Padre es llamada Jesús; el Espíritu Santo que descendió del cielo es llamado Cristo" se trata solamente de una fraseología similar a la que hallamos en Hermas. Sim., ix:1 1; Arist. Apol. 2:6; Cipriano, quod idola dii non sint 11 ("el Espíritu Santo asumió carne; Dios se ha mezclado con el hombre"); Lactanc., Instit. iv:6, 1; 12:1; Tertul. adv. Prax. 8 26; Hip. c. Noët 4, 16; Celso en c. Cels., vi:69, 72, 73, 78, 79; Apolinario en Greg. Nic. Antirrh. 12. Véanse mis observaciones sobre Arist. 2:6. El caso es distinto con la cristología de las *Acta disputationis Archelai et Manetis* (ab. 300 d. de J. C., en Routh, Reliq. sacr. v, ed. 2, 38-205). Aquí (c. 50) realmente aparece la cristología monarquiana: "Porque el que nació hijo de María, quien resolvió por su grandeza tomar sobre sí todo el conflicto, es Jesús. Este es el Cristo de Dios que descendió sobre el que nació de María." Pero el autor inmediatamente relaciona esta idea con la doctrina de la iglesia: "Porque Dios solo es *su Padre por naturaleza*, quien se ha dignado manifestarnos todas las cosas, brevemente, por su *Palabra*" (c. 33).

doctrina apelando a las Escrituras, particularmente Isa 45:5; Jn. 10:30; 14:9, 10 (ib. 18:20). Revela una cierta inclinación al concepto ortodoxo al emplear el término Hijo de Dios en el sentido bíblico, pero a la vez una inclinación hacia el monarquianismo dinamista cuando hace, finalmente, una distinción entre el Padre y el Hijo: "E igualmente en una persona distinguen dos, el Padre y el Hijo, diciendo que el Hijo es la carne, i. e., el hombre, es decir, Jesús; pero que el Padre es el Espíritu, i. e., Dios, es decir, el Cristo" (Ib. 27). De esta forma evitaba afirmar que el Padre había sufrido. ("El Hijo, pues, verdaderamente sufre —*patitur*— mas el Padre sufre con él — *compatitur;* ib 29; comp. Hip., Ref. ix:12).

(b) NOETO de Esmirna y los adherentes de su teoría, EPIGONO y CLEOMENES encontraron también en Roma, a comienzos del siglo tercero, un centro apropiado a la diseminación de sus doctrinas (Hip., Ref. i:7), que eran las mismas de Praxeas: "Que cuando el Padre aún no había nacido, era correctamente llamado Padre; mas cuando le plugo someterse al nacimiento, naciendo, vino a ser el Hijo, de sí mismo y no de otro" (Hip., Ref. ix:10) "Dice que Cristo es en sí mismo el Padre y que el mismo Padre nació, sufrió y murió" (Hip., c. Noet. 1) El mismo Padre, pues, se llamó a sí mismo de nuevo a la vida (ib. 3). Las Escrituras nos demandan que creamos esto. De esa manera es glorificado el Hijo y hecha posible la salvación: "Porque Cristo era Dios y sufrió por nosotros, siendo él mismo el Padre, a fin de que pudiera salvarnos" (ib. 2). Fue un interés de carácter religioso en la plena divinidad de Cristo lo que llevó a estos hombres a insistir en su teoría; así se explica la vasta influencia que tuvieron. Querían sostener que Cristo era Dios, sin arriesgar la afirmación de la unidad de Dios que el credo de la iglesia confesaba: "Porque algunas personas simples (por no decir irreflexivas e ignorantes como lo son siempre la mayoría de los creyentes), sin comprender que hemos de creer que Dios es uno, mas dentro de la economía propia de su ser, y viendo que la regla de fe los ha conducido de los muchos dioses del mundo al Dios único y verdadero, (comp p. 115, n. 1), se aterrorizan ante esta economía (*οἰκονομία*). Creen que el número y orden de la Trinidad significan una división de la unidad" (Tert. adv. Prax., 3 init.).

(c) La forma final de esta doctrina se muestra con SABELIO de Pentápolis (?) en Roma (bajo los obispos Ceferino y Calixto). Padre, Hijo y Espíritu son sólo nombres diferentes de la misma persona, que corresponden a diferentes grados y formas de la revelación. Dios es, en su naturaleza, el Padre del Hijo (Atan., Expos. fid., 2: *υἱοπάτωρ*): "El mismo es el Padre, él mismo es el Hijo, él mismo es el Espíritu Santo — como dije hay tres nombres en un objeto —*hipóstasis*— como en el hombre el cuerpo, el alma y el espíritu. . . o como en el sol, siendo un objeto hay (digo), tres: la energía que da la luz,

el calor y la forma redonda" (Epif., h. 62:1; también Atan., Orig. c. Arrio iii:36; iv:2, 3, 9, 13, 25, 17). Comp. ZAHN, *Marcel v. Anc.*, 198-216.

(d) La cristología patripasiana tuvo adherentes en el Occidente tanto como en Oriente. En Roma los obispos Víctor, Ceferino y Calixto (ib. ix:11, 12) la adoptaron con el asentimiento de buena parte de la congregación (Ps.-Tert. adv. omn. haer. 8: "después de éstos, un cierto Praxeas introdujo una herejía que Víctor trató de corroborar"; acerca de Ceferino, Hip., Ref. ix:7, 11). Hipólito y sus seguidores, que se opusieron, fueron acusados de diteísmo. Calixto negaba, como obispo, por razón de prudencia eclesiástica, su concordancia con Sabelio; pero se sentía obligado, para mantener la coherencia doctrinal, a abogar por una cristología monarquiana un tanto modificada. El Padre, el Hijo y el Espíritu son, por supuesto, "uno y el *mismo*", y el Espíritu que se encarnó en la Virgen es idéntico con el Padre, pero la carne de Jesús debe ser designada "el Hijo": "Porque lo que se ve, que es el hombre, éste es el Hijo: mas el Espíritu que moraba en el Hijo, es el Padre." No debemos, por lo tanto, hablar de un sufrimiento del Padre, pero sí "el Padre sufrió (*συμπαθεῖν*) con el Hijo" (Hip. Ref., ix:12, p. 548). Esta es, empero, la doctrina de Praxeas (véase p. 167) utilizada por Calixto como fórmula de transacción.[1]

[1] Podemos mencionar aún un representante oriental de esta cristología: BERILO DE BOSTRA. Es difícil tener una idea clara de su punto de vista, ya que sólo poseemos una frase de Eusebio resumiendo su enseñanza. "Berilo... intentó introducir ciertos nuevos artículos de fe, atreviéndose a decir que nuestro Señor y Salvador no preexistió según su forma propia de existencia antes de descender a vivir entre los hombres, y que por lo tanto no poseía una divinidad propia, sino sólo la del Padre que le había sido otorgada" (h. e., vi:33, 1). Orígenes lo derrotó en un sínodo realizado en Bostra en 244. El sínodo aprovechó para subrayar, al refutar a Berilo, la realidad del alma humana de Jesús (Sócrates, h. e. iii:7). Según esta relación, Berilo (1) no reconocía una divinidad personal propia inherente en Jesús: su divinidad era la del Padre; (2) enseñaba que Cristo sólo llegó a ser una personalidad distinta mediante la encarnación; (3) no parece haber llegado a esta conclusión mediante un estudio de la vida interior humana de Jesús durante su encarnación (?); (4) no es acusado de enseñar, como lo hacían los monarquianos dinamistas, que Jesús fue "un mero hombre". Probablemente se aproximaba, por lo tanto, a la posición de Sabelio, afirmando que en la encarnación asumió Dios el modo especial de existencia de Hijo (comp. sub, Marcelo de Ancira.)

De los sabelianos líbicos tendremos ocasión de hablar más adelante. Tal vez es oportuno llamar la atención en este punto al hecho de que el "Testamento de los Doce Patriarcas" fue interpolado, en este período, por un escritor patripasiano. Véase Sim. 6; Levi 4 (*πάθος τοῦ ὑψίστου*); (Zab. 9; Asser 7; Benj. 9; Neft. 8). Estos intentos agudos de los teólogos monarquianos nos dejan con impresiones encontradas. No nos satisfacen, pero su forma de plantear el problema nos atrae y cautiva. Trataron de comprender la naturaleza divino-humana de Jesús desde el punto de vista de su manifestación histórica sin cuidarse de las fórmulas corrientes. No lograron su objeto, es cierto, porque su teoría no hace suficiente énfasis en la idea escrituraria de la redención, ni hace posible comprender el significado histórico de la persona y enseñanzas de Jesús. Pero debemos reconocer, por otra parte, sus profundas percepciones que los contemporáneos no vieron ni comprendieron, aferrados al sistema prevaleciente de teología. Las más importantes de ellas son: (1) El fuerte én-

§ 17 CRISTOLOGIA PRENICENA

1. Pero el monarquianismo, aun en la forma recientemente presentada, tampoco logró imponerse universalmente en Oriente. Sólo lo encontramos en casos aislados en el tercer siglo (*Cómodo*, Carmen apol. 278: "Ni fue llamado Padre hasta que se hizo Hijo," 618:94, *110 sig., 198, 358, 772, 257, 363 sig., 634; pero véase también 340*) CIPRIANO agrupa a los patripasianos con los valentinianos y marcionitas y los designa como "peste y espada y veneno para la perversión de la verdad" (Ep. 73:4). El tratado de Novaciano, *De trinitate* prueba que la doctrina de Tertuliano había triunfado en Roma ya por el año 250. Cristo es la segunda persona de la Trinidad, el Hijo de Dios, preexistente, que ya se manifestó bajo el antiguo pacto, uno con el Padre en virtud de la comunión de substancia *communio substantiae*) (c. 31). Recibió de María su substancia humana corporal. El es "unido de ambas, entretejido y juntamente desarrollado de ambas" (*ex utroque connexus, ex utroque contextus atque concretus*, c. 24). El monarquianismo es enérgicamente rechazado (c. 12, 26, 27, 28, 30). Novaciano subraya fuertemente que Cristo no es el Padre, pero tampoco un mero hombre (c. 30). Es el Hijo de Dios, que ha unido "la substancia de la carne" consigo mismo ("como si se hubiera casado, *sponsus*, con la carne"). La naturaleza humana corporal constituye su humanidad (c. 21, 25). En este punto no alcanza las formulaciones de Ireneo y Tertuliano (supra, pp. 132 sig., y 133 sig.).

Las referencias ocasionales de los otros escritores latinos anteriores al año 325 a la persona y obra de Cristo no muestran interés teológico en la doctrina y en manera alguna modifican la formulación de la misma. Es un asunto resuelto que Cristo es Dios (ARNOBIO, adv. nationes, i:53, 39, 42; ii:11, 60: "Cristo, o si objetáis, Dios —digo el Dios Cristo— porque es necesario repetirlo frecuentemente, para que los oídos de los infieles estallen y sean destruidos" Cipriano, ep. 63:14: "nuestro Señor y Dios"), aunque tal afirmación se enseña de una manera que huele bastante a subordinación, como, e. g., cuando LACTANCIO declara que Dios engendró su energía (*virtus*), razón (*ratio*), discurso o palabra (*sermo*) (Comp. Cipr., ep. 73:18: "Dios, el Creador de Cristo"), y por medio de ellas creó el mundo: "de todos los ángeles que Dios formó de sus espíritus, final-

fasis que hacen sobre la unidad personal de Dios y el esfuerzo por reconciliarla con la divinidad de Cristo. La posición sabeliana puede haber tenido importancia, en este punto, para la obra posterior de Atanasio; (2) el intento de determinar la naturaleza divino-humana de Jesús partiendo de su vida personal y particularmente de su voluntad (Pablo de Samosata) más bien que de la fórmula de las dos naturalezas. En esto se le unieron los antioqueños, pero de tal manera que, por la presentación ortodoxa de su enseñanza, pusieron de relieve la mayor debilidad de los monarquianos—su imposibilidad de comprender, en su concepción, la manifestación de Jesús en la carne.

mente él solo ha sido admitido a una participación en el poder supremo, él solo es llamado Dios" (Epit. 36-42, 3; Instit iv:6 2; 8:7; 14—20; "Por esta razón, porque fue tan fiel que cumplió los mandamientos del que lo envió... recibió asimismo el nombre de Dios;" comp. Cipr quod idola dii non sint 11). La encarnación es la asunción de la carne humana. Pero esto era necesario para que pudiera mediar entre Dios y el hombre (Cipr. ib. 11), y para que pudiera obrar entre los hombres por la palabra y el ejemplo (Arnob. i:62; Lactanc., Epit. 38—43—, 8: "Por lo tanto el Padre supremo le ordenó que descendiera a la tierra y asumiese un cuerpo humano, a fin de que, sujeto a los sufrimientos de la carne, pudiera enseñar virtud y paciencia, no sólo por la palabra, mas también por los hechos" Just iv:12, 15). En virtud de su doble origen — de Dios según el Espíritu, de la Virgen María según la carne — es Hijo de Dios y del hombre (Lact., Epit. 38:2; Instit iv:13. 6: "era Dios y hombre, compuesto de ambos géneros," *ex utroque genera permixtum*). Tales son las ideas esenciales de esta cristología. Es una reiteración de la fe profesada en la confesión bautismal, más el intento, no demasiado intenso, de justificarla teológicamente en alguna medida. Pero claramente puede verse por Novaciano, que las ideas de Tertuliano no dejaron de tener influencia sobre los teólogos latinos.

2. Lo que Tertuliano fue para la cristología de Occidente lo fue Orígenes para la de Oriente. Sus conceptos al respecto forman la base de las teorías de los teólogos griegos. Mencionamos entre ellos a PIERIO, (Focio, Cod. 119); TEOGNIS (Atanas., de decret. sin. Nic. 25, ad Serapion, ep. iv:9. 11), GREGORIO TAUMATURGO: "Un Señor, uno de uno, Dios de Dios, impresión e imagen de la deidad, la Palabra eficaz, . . . ni cosa creada ni siervo en la Trinidad, ni traído a ella desde afuera como si no hubiese existido antes, mas hubiera llegado después" (Conf. de fe en Caspari, *Alte u. Neue Quellen*, etc., p. 10). Por otra parte, también designa al Logos como "creado" (κτίσμα) y formado (ποίημα) (Basil., ep. 210:5). Pero su fervor en mantener la divinidad de Cristo es atestiguado por sus discusiones acerca de "la susceptibilidad o insusceptibilidad de Dios al sufrimiento" (véase RYSSEL, *Greg. Thaum.*, p. 73 sig.), que lo conducen a la conclusión que "la divinidad sufrió, en verdad, pero de una manera inmortal e invulnerable al dolor, sin experimentar dolor" (c. 13 sig., 8 sig.).

Las explicaciones mutuas de DIONISIO DE ALEJANDRIA y DIONISIO DE ROMA (c. año 260) arrojan mucha luz sobre los conceptos de la época.

Compárese Atanasio, De sententia Dionysii and De decret. Syn. Nic. 25, 26; De synodis 44 (fragmentos de Dionisio de Alejandría, Ep. ad Euphranorum et Ammonium, como también el Elenchus et apol., en cuatro libros, y fragmentos de la correspondencia de Dionisio de Roma). Véase también DITTRICH, *Dionys. d. Gr.*, 1867 p. 91 sig.

La doctrina de Sabelio había hallado muchos adherentes en la Pentápolis libica, aun entre los obispos (At., sent. Dion 5). Dionisio se sintió obligado, por lo tanto, a hacer una demostración literaria contra el sabelianismo. Comenzó con ideas de su maestro Orígenes recalcando especialmente los elementos "subordinacionistas" que allí halló, dado el carácter de la doctrina que combatía. Daba especial prominencia, pues, a la diferencia personal entre el Padre y el Hijo, y tal cosa parece haberse subrayado también en la escuela de catequistas de Alejandría (Atan., de decr. syn. Nic. 26). El Hijo es una creación del Padre, con una naturaleza distinta de la del Padre, semejante a la diferencia entre la viña y el labrador, entre el barco y quien lo construyó, entre los niños y su padre ("como una cosa creada no existía antes de ser hecha", de sent. Dion. 4 ,12, 13, 17, 18, 21). Cristianos alejandrinos ortodoxos miraron con sospechas esta enseñanza y se quejaron de su obispo a DIONISIO DE ROMA (sent. Dion. 13). Acusaban al obispo alejandrino de enseñar que "no era el Hijo antes de nacer, que hubo un tiempo en que él no era, porque no es eterno" (sent. Dion. 14); y más aún, que "cuando Donisio dice Padre, no menciona al Hijo; y cuando dice Hijo, no incluye al Padre, sino que discrimina entre ambos y los separa, dividiendo al Padre del Hijo" (ib. 16); y "diciendo que el Hijo es uno de los que han nacido (*τῶν γενητῶν*) y no de la misma substancia (*ὁμοούσιος*) con el Padre" (ib. 18; de decret. syn. Nic. 25). Estos cargos eran, sin duda, bien fundados.[5] Probaban fuera de toda duda que la eterna existencia del Hijo (la generación eterna), así como el *ὁμοούσιος* eran doctrinas ya firmemente asentadas en la conciencia de los cristianos inteligentes.

Es interesante observar, en este conexto, la naturaleza de las enseñanzas de Dionisio romano. Rechaza las doctrinas de ciertos maestros alejandrinos que destruyen la monarquía (*μοναρχία*) y la substituyen por tres poderes (*δυνάμεις*) y en último análisis, por tres dioses (como Marción). Se opone a designar al Hijo como un ser creado (*ποίημα*), como también a adjudicarle un comienzo en el tiempo. Por el contrario, sostiene, debemos relacionar íntimamente al Hijo y el Espíritu, como lo indican las Escrituras, con el Padre: "Digo, pues, que es muy necesario que la divina Trinidad sea preservada en unidad y resumida en uno, en una especie de consumación, el Dios uno, el todopoderoso Gobernador de todas las cosas." No podemos permitirnos dividir la Unidad divina (*μονάς*) en tres dioses, sino que debemos creer "en Dios el Padre todopoderoso, y en Cristo Jesús su Hijo, y en el Espíritu Santo"; pero la declaración debe ser unificada (*ἡνῶσθαι*) en el Dios de todas las cosas, pues así se preservarán la

[5] La situación muestra evidentemente que el obispo alejandrino no pensaba de la economía (*οἰκονομία*) del Salvador según la carne", como Atanasio lo sugiere en su defensa (e. g., de decir Syn. Nic., 25; sent. Dion. 21). Comp. también Basil ep. 9:2.

divina Trinidad y el sagrado mensaje de la Monarquía (de decr syn Nic., 26). Desde el punto de vista teológico, esta presentación procura ser neutral (por ej., el ἡνῶσθαι), pero prueba que el obispo romano estaba en posición de aprobar y sancionar las fórmulas origenistas de los acusadores de su colega alejandrino,[6] y que estaba acostumbrado, por otra parte, a explicar la fórmula bautismal de tal manera que diera debida prominencia a la unidad de Dios (comp Tertuliano, Novaciano, y aun Sabelio). El curso seguido por Dionisio en este caso es típico de la actitud de la Iglesia de Roma en las controversias cristológicas: (1) El credo es considerado una magnitud fija, que expresa en todos los puntos todo lo que es menester, y que por lo tanto basta también en cuanto a los detalles de formulación cristológica. (2) El aparato de las fórmulas de Tertuliano es considerado útil. (3) Se discute lo menos posible el tema mismo, pues se supone que ya se ha alcanzado la solución definitiva

Es particularmente digna de advertirse la rapidez con que Dionisio de Alejandría halló el camino de retorno a la doctrina de Orígenes. Las acusaciones de sus adversarios le aprecían, en realidad, un monstruoso error. No niega que hubo cierta unilateralidad en sus exposiciones previas, y que sus figuras de lenguaje eran inadecuadas No faltan los intentos de justificarse por medio de interpretaciones forzadas de sus declaraciones anteriores. Pero, aparte de ello, se manifiesta plenamente de acuerdo con sus oponentes. "Porque no hubo tiempo en que Dios no fuese el Padre. Dado que Cristo era el Logos, la Sabiduría y el Poder, existió siempre — habiendo sido siempre el reflejo de la luz eterna: él también es eterno. El Hijo estuvo siempre con el Padre" (de sent. Dion. 15). Es falso que él niegue el ὁμοούσιος, aunque la expresión no es, en realidad, bíblica (ib., 18, 26). "Porque así como no creo que el Logos sea una criatura, tampoco afirmo que Dios sea su Creador, sino su Padre" (21). "Sin dividir la Mónada, la expandimos en la Trinidad, y a la vez combinamos la Trinidad, sin disminuirla, en la Mónada" (ib. 17).

Más instructiva que la controversia misma es la facilidad con la que los partidos en pugna llegan a un acuerdo. El obispo romano concuerda con los quejosos alejandrinos y el obispo de Alejandría encuentra inmediatamente la forma de retornar a la posición de sus oponentes. Comienza a aparecer una cierta uniformidad en los puntos de vista acerca de la persona de Cristo y su relación con el Padre

3. Todavía debemos echar una ojeada a la cristología de METODIO DE OLIMPO (m. año 311; Opp. ed. Jahn, 1865, en Migne Gr. 18; BONWETSCH, *Meth. v. Ol.*, vol. i, Escritos, 1891). Cristo es el Hijo de Dios "por medio de quien llegaron a ser todas las cosas" (urchin. 7:3), pues él es la mano ejecutora del Padre (de creatis 9,

[6] Incluso parece haber subrayado el ὁμοούσιος (según sent Dion. 18, de decr. Syn. Nic., 25).

en Bonw, p. 343 sig.). Cristo está junto al Padre y al Espíritu (que abarca en sí el conocimiento del Padre y del Hijo), y a él se acogen los creyentes (conv. dec. virg. viii:11, 9, 10; v:2; iii:8; comp. de resur. iii:23, 8, 12; lepra, 11:4; distinción de carnes, etc. 12:3 sig.). El es "la Palabra pretemporal" (lepra, 11:4; de resur. ii:24, 5; comp. conv. vii:4; viii:9; preexistiendo desde antes de los mundos), el primer brote (βλάστημα, conv. iii:4), el "Hijo unigénito" (de resur. iii:23:6), que es, empero, "el comienzo después de su propio comienzo sin comienzo" (de creatis 11), el primero de los arcángeles (el más anciano de los eones y el primero de los arcángeles, conv. iii:4; comp. urchin. 7:3), el pastor y guía de los ángeles (conv. iii:6), que habló a los profetas bajo el antiguo pacto (Ib. vii:6), mayor que todos excepto el Padre (conv. vii:1). A él se deben dirigir oraciones (de resur. iii:23, 11; conv. 11:2). El "verdaderamente" asumió, obediente a la voluntad del Padre, el cuerpo "impasible" pero a la vez "muy sufriente" (comp., "imitó a los pobres", de la Vida y actos. 6:2), y verdaderamente murió (de resur. ii:18, 8; iii:23, 4). "Porque éste es Cristo, un hombre pleno de divinidad completa y no adulterada, y Dios contenido en el hombre" (conv. iii:4). Pero el Logos moró en Adán como en Jesús (ib.: pero este mismo se hizo Cristo y éste — Adán.; comp. 8). El Señor tuvo también el mismo cuerpo real, consistente de la misma substancia, en su glorificación (resur. iii:7, 12; 12:3 sig.). Esta cristología, imperfecta como es, representa la fe común de la época: el Hijo pretemporal de Dios, concebido de una manera "subordinacionista", se hizo verdadero hombre.

Son éstas ideas mal definidas que caen decididamente por debajo de la concepción de Atanasio y de Orígenes. Pero sólo se necesitaba una ocasión concreta, como lo mostró la controversia de los dos Dionisios, para producir una formulación más definida y fija.[7]

[7] Podemos notar aquí, brevemente, la posición del sirio APHRAATES (337-345), postniceno por su ubicación cronológica, pero preniceno en sus principios (WRIGHT, Las homilías de Aphr., Londres, 1869; trad. al alemán por BERT, publicadas en *Texte und Unters* iii:3, 4, de donde las citamos). Dice de Cristo "que él es el Hijo de Dios, y que es Dios, que vino de Dios" (xvii: 2, p. 280), "y que por medio de él conocemos al Padre" (párr. 6, p. p. 285). Se señala a los judíos que no tienen por qué hallar tal cosa inapropiada (párr. 5), ya que el Antiguo Testamento también llama a los hombres dioses e hijos de Dios (párr. 3). Pero lo que aquí se quiere decir no es que Jesús fue sólo una especie de profeta, etc. El "vino de Dios", es decir, el Padre lo separó de su propia naturaleza (ὑποστάσις) y lo envió a los hombres (xxiii, p. 402; también vi:9, p. 102). Por un acto especial asumió un cuerpo humano (ib. p. 378 sig.), naciendo "de la Virgen María" y "del Espíritu Santo" (p. 388). *Gabriel tomó la Palabra de lo alto y vino* y *La Palabra se hizo carne* y *moró entre nosotros*. El es, pues, Dios por naturaleza, "el primogénito de todas las criaturas" (xvii:8 fin., p. 289), "luz de luz" (ib. 2, la única frase nicena de Aphraates). Hallamos fórmulas trinitarias, e. g., xxiii., pp 411, 412; comp 1:15. Son éstas ideas que fácilmente encuadran en la línea de pensamiento trazada en esta sección. En cuanto a las "Acta Archelai", ligeramente anteriores, véase p. 166.

§ 18. La ordenanza de la penitencia y progresos en el concepto de la iglesia

1. La iglesia es el cuerpo o congregación de quienes creen en la verdad. El desarrollo posterior de la doctrina por parte de Ireneo y Tertuliano, parte de esa idea. Los obispos son los portadores de la verdad. La Iglesia Católica es la iglesia de la pura doctrina, garantizada y representada por los obispos. Pero la iglesia es también el pueblo santo de Dios. El reconocimiento de esta verdad trajo aparejadas consecuencias de importancia histórica. Había tres posibles interpretaciones de la santidad de la iglesia, y cada una de ellas halló sus defensores: (1) cada individuo particular es santo (Novaciano); (2) los obispos son santos (Cipriano); (3) los sacramentos y ordenanzas de la iglesia son santos (Roma)

2. Hermas había proclamado en su época, a base de una revelación especial (p. 61 sig.), la posibilidad de un "segundo arrepentimiento". La iglesia no perdió de vista esta idea y es casi indudable que la autoridad de este escrito fue la que ganó una aceptación general para la idea de un segundo arrepentimiento (comp. Tert., de pud 10, 20). La práctica resultante era la siguiente hacia fines del segundo siglo: se distinguía entre "pecados cotidianos" —*delicta cotidianae incursionis*— (como la ira, las riñas, los juramentos, el lenguaje inmoderado, las mentiras) y los "pecados más serios y destructivos —*delicta graviora et exitiosa*,— "mortales" (1 Juan 5:16), "capitales" e "irremisibles" (*mortalia, capitalia, irremissibilia*) (homicidio, idolatría, fraude, falso testimonio, blasfemia, adulterio, fornicación, "y cualquier otra violación del templo de Dios", Tert., de pud. 19; c. Marc. iv:9). Los pecados del primer grupo podían ser inmediatamente perdonados por la mediación de Cristo, mediante oración, buenas obras e intercesión, pues de esa forma el pecador ofrecía al Dios ofendido satisfacción suficiente (véase p. 133 sig.); pero los pecados del segundo grupo requerían la exclusión del ofensor de la congregación de los "santos" (véase Tert., de pud. 19). Había, sin embargo, una diferencia en la práctica de la iglesia respecto de los ofensores del segundo grupo. A la mayoría de ellos se les otorgaba un "segundo arrepentimiento", pero sólo (Tert., de poenit. 7, 12) a condición de que sintieran amargo remordimiento y lo manifestaran en su actitud, pidieran que se intercediera por ellos e hicieran plena confesión (*exomolgesis*) en presencia de la congregación reunida. La iglesia otorgaba esa oportunidad por medio de sus presbíteros y confesores (Tert., de poenit 9, 12, 22; Apol. 39). Esta es una satisfacción adecuada ante Dios ("que se arrepienta de corazón, "*ex animo*. . . , "confesión de pecados", *confessio delictorum*. . . "la confesión es el método de la satisfacción", *satisfactio consilium*. poen. 8 fin.) Estos son los elementos del sacramento romano de la

penitencia. La adoración de ídolos, el homicidio, la fornicación y el adulterio quedaban absolutamente excluidos de este segundo arrepentimiento (Tert., pud. 5, 12, 22; comp. Orig., de orat., 28 fin.). Prácticamente, la discusión giró en torno a dos ofensas: la fornicación en tiempos de paz; la negación o apostasía en tiempos de persecución. Los conflictos futuros estallaron, por supuesto, en torno a estos centros. Las opiniones acerca del "segundo arrepentimiento" fluctuaron bastante por cierto lapso. Sin hablar ya de los montanistas, Tertuliano mismo manifestaba, antes de unirse a aquel grupo, serias dudas antes de aceptar la idea ("Temo esta segunda, o más bien habría que decir última esperanza", poen. 7.) Otros, en cambio, estaban desconformes por la severidad del procedimiento (poen. 5, 10), y creían que aun los pecadores reconocidos podían ser tolerados en la iglesia, como el arca, que tipifica a la misma, contenía animales impuros (Tert., de idol., 24 fin.; comp. observaciones de Dionisio de Corinto, en Eus., h. e., iv:23, 6).

3. Tal era el estado de las cosas cuando CALIXTO de Roma (217-222) introdujo un cambio de importancia extraordinaria en la práctica de la penitencia y también en la concepción de la iglesia, al publicar un nuevo orden penitencial.

Literatura. Hip., Ref. ix:12, p. 458 sig., Tert., de pudic.; comp. HARNACK, *Ztschr. f. Theol. u. K.*, 1891, p. 114 sig. PREUSCHEN, Tert. Schriften de paenit. et de pud., *Giess. Diss.* 1890. ROLFES, Das Indulgenzedikt des röm. Bischoff Callis, en *Texte u. Unters.*, xi:3.[8]

Calixto fue el primero en admitir el segundo arrepentimiento en caso de fornicación: "Fue el primero que se arregló para consentir con los hombres en relación con su lujuria, diciendo que él podía perdonar todos los pecados" (Hip.), es decir, que declaraba: "Yo remito, mediante la penitencia, también los pecados de aquéllos que han cometido fornicación y adulterio" (Tert. 1). Pero esto se aplicaba solamente, como lo prueba la polémica de Tertuliano, a los pecados de la carne y sólo ofrecía *una* segunda oportunidad. Calixto y sus seguidores aducían en defensa de esta innovación una serie de argumentos bíblicos: e. g., "Dios es misericordioso y no quiere la muerte del pecador" (Ezeq. 33:11; Tert. ii, init.); no corresponde a nosotros juzgar a nuestros hermanos (Rom. 14:4; ib.); las parábolas del Hijo Pródigo y la Oveja Perdida (7 sig.); la actitud de Cristo hacia la mujer tomada en adulterio (11); el procedimiento empleado por Pablo para tratar esos casos (2 Cor. 2:5 sig.; c. 13), etc. El objeto del arrepentimiento es el perdón (3). Puede separarse de

[8] El análisis que a continuación ofrecemos se basa en la suposición de que el obispo que Tertuliano ataca en su *De pudicitia* es Calixto y que podemos completar el cuadro que Hipólito nos ofrece (Ref. ix:12) con la obra de Tertuliano. Tal cosa fue realizada por primera vez por ROSSI, *Bulletino archeol. christ.*, 1866, p. 26. Extractos del Edicto de Calixto evidencian la mano de Tertuliano. ROLFES ha intentado una reconstrucción.

la comunión (*communicatio*) al pecador, pero sólo temporalmente (*ad praesens*); si se arrepiente, debe restaurársele según la misericordia de Dios (18). Si la sangre de Cristo nos limpia de todo pecado (1 Juan 1:7; c. 19), no hay duda que asiste a Calixto un derecho, basado en las Escrituras, para ofrecer el perdón también a los fornicarios, argumentan los defensores de esa posición. La iglesia tiene derecho de hacerlo ("mas la iglesia tiene, sostengo, el poder para perdonar pecados" c. 21), particularmente en el caso de los obispos. ("Y por lo tanto la iglesia perdonará los pecados, pero la iglesia como espíritu [*ecclesia spiritus*], por medio de un cristiano espiritual, no la iglesia como un cuerpo de obispos" (c. 21). Calixto apela para defender su autoridad a Mat. 16:18 (ib.), y parece haber reclamado una autoridad especial como sucesor de Pedro (comp. la forma de dirigirse a otros en sus cartas, *apostolice*, c. 21, y los títulos, *pontifex maximus, episcopus episcoporum*, c. 1) Autoridad similar se atribuye a los confesores.

El perdón de los pecados es así prácticamente entregado en mano de los obispos, que lo ejercitan como un derecho divino. Su carácter moral no se toma en consideración. El obispo no está sujeto a destitución: "Si un obispo cometiera un pecado, aunque fuera mortal, no es permisible destituirlo" (Hip ix:12). Nadie puede objetar si el obispo tolera pecadores en la iglesia; tiene que dejar que la cizaña crezca juntamente con el trigo; el arca contenía toda clase de animales (Hip., ix:12, p 460; Tert., de idol. 24).

La innovación de Calixto estaba ciertamente a tono con el espíritu de la época. Muchas de sus declaraciones tienen un timbre evangélico, pero el desarrollo subsiguiente muestra que no tenían tal carácter. La verdad es que él no ofreció ni una sola idea nueva con el objeto de despertar el arrepentimiento, sino que se conformó con modificar la práctica respecto de la fornicación, por razones prácticas y, sobre todo, por razón de su concepto de la iglesia, que orientaba todo su pensamiento. Calixto se mostraba evangélico —y más aún liberal— en este asunto del perdón porque era el primer jerarca consciente [9] De aquí en adelante la iglesia ya no es el pueblo santo de Dios que mantiene en común la fe de los apóstoles (esto es, la fe de los obispos, según el concepto del segundo siglo), sino una asociación de hombres sujetos al dominio del obispo, a quienes éste tolera en la iglesia en virtud de la autoridad divina que le ha sido conferida para perdonar o retener pecados. Aquél a quien el obispo reconoce pertenece a la iglesia. El obispo es señor de la fe y la vida del mundo cristiano en virtud de una supremacía absoluta que le ha

[9] Hip., ix:12 fin.: "Calixto... cuya escuela permanece, cuidando de la moral y de la tradición". Tal vez estas eran las palabras claves entre los partidarios de Calixto: trataban de hacer evangélica la moral sobre la base de una mal entendida tradición.

sido divinamente otorgada. Calixto fue el autor del concepto católico romano de la iglesia.

4. La práctica penitencial introducida por Calixto llegó a ser universal por el año 250 (e. g., Cipr., ep. 55:20; 4:4), aunque todavía quedaban restos de la oposición a la misma (Cipr. ep., 55:21). Las circunstancias de la persecución bajo Decio condujeron a tomar un paso más, en lógica consecuencia con el desarrollo anterior (comp. Tert., de pud. 22). La oportunidad de retornar a la iglesia debe ser ofrecida aun a aquellos que han renegado de la fe cristiana. Fue principalmente CIPRIANO (m. 258) quien justificó este paso y, al hacerlo desarrolló más plenamente el concepto católico de la iglesia.

Véase la colección de las cartas de Cipriano así *De lapsis* y *De Catholicae ecclesiae unitate* (Cipr., Opp. omn., ed. Hartel, 1868), y la carta de Cornelio de Roma a Fabio de Antioq., en Eus., h. e., vi:43. Dionisio de Alejandría a Novaciano, ib. vi:45; Ambrosio, de poen. II, 2. Comp. RETTBERG, *Cyprianus*, 1831; PETERS, *Der heil. Cypr. v. Karthago*, 1877; FECHTRUPP, *Der heil. Cypr.*, vol. i, 1878; O. RITSCHL, *Cypr. v. K. u. die Verfassung der Kirche*, 1885; GOETZ, *Die Busslehre Cyprians*, 1895; K. MILLER *Ztschr. f. KG.*, 1896, 1 sig., 187 sig.; HARNACK, *PRE.* viii:417 sig.; x:652 sig.

Se vio durante la persecución de Decio que sería imposible, debido al número de apóstatas (*lapsi*), mantener la antigua práctica, i. e., excluir a todos los apóstatas de la comunión de la iglesia (la Eucaristía, Cipr., ep. 57:2) y no permitirles recibir la bendición (*pax*) con la congregación. Los que habían caído se dirigían a los confesores pidiéndoles carta de recomendación (*libelli*); éstas les fueron libremente otorgadas (Cipr., ep. 20:2; comp. 22:2; 27:1). Aunque en un principio sólo se trataba de cartas de recomendación (ep. 15:1; 16:3; 18:1; 19:2; 22:2 fin.; comp. 36:2), esta recomendación (comp. la práctica más antigua, Tert., de pud. 22 y Dionis. de Alej., en Eus., h. e., vi:42. 5 sig.; ep. eccl. Lugd. en Eus., h. e., v:1 45, 46; 2:6, 7) pronto llegó a tener la fuerza de un mandamiento (véase la carta del confesor Luciano a Cipriano, ep. 23; comp. 21:3). Cipriano no discutía el derecho de los confesores, pero creía que una asamblea de obispos debía considerar previamente el asunto y establecer los principios que habían de regir la actitud en esos casos, antes de tomar acción en ellos — particularmente en medio de las preocupaciones causadas por la persecución (ep. 19:2; 20:3; 26; comp. 31:6). Esta era también la posición de la iglesia en Roma (ep. 30:3, 5, 6; 21:3; 36:3). Entretanto algunos de los presbíteros de Cartago admitieron a ciertos apóstatas a la comunión, en ausencia de su obispo Cipriano, sobre la base de los *libelli*, sin confesión pública previa (ep. 15:1; 16:2, 3; 17: 2; 20:2), y en algunas ciudades la masa del pueblo (*multitudo*) obligó a los obispos a bendecirlos, conmovida por los testimonios de los mártires y confesores (ep. 27:3). En contraste con aquellos que, con los testimonios de los confesores en la mano, se

sentían autorizados para demandar la bendición, se hallaban otros que declaraban su propósito de arrepentirse y aguardar la declaración del obispo (ep. 33:1, 2; 35, comp. 36:1). Cipriano indicó que los presbíteros que no se sometiesen a la decisión del obispo fueran excluídos de la comunión (*communicatio*) (ep., 34:3, comp. 42). Oponíanse por lo tanto la autoridad episcopal por una parte y el oficio pastoral de los presbíteros y las prerrogativas de los confesores por otra (comp. 16:1). No se trata aquí, en realidad, de un desacuerdo respecto de la práctica de la penitencia, sino de un conflicto entre el obispo y los presbíteros. Como consecuencia se formó un partido de oposición encabezado por cinco presbíteros y un cierto FELICISIMO (ep. 41:2). Si éste era el portaestandarte de la rebelión, el presbítero NOVATO era el alma de la insurrección, "una antorcha y fuego para encender las llamas de la sedición" (52:2). FORTUNATO es el obispo de su partido (59:9). Su lema es "llamar de nuevo y restaurar a los caídos — *lapsi*" (43:5), y se oponían a una decisión episcopal y a un período más extenso de probación (43:2). En concordancia con el antiguo privilegio de los confesores, admitían inmediatamente a la comunión a quienes eran recomendados por éstos.

Un conflicto estalló por la misma época en Roma, en ocasión de la elección de un obispo (ep. 44:1; Eus., h. e., vi:43), siendo CORNELIO y NOVACIANO los candidatos (cerca del 251). Novaciano, un hombre ortodoxo en otros sentidos, estableció un partido de oposición a Cornelio, insistiendo en la práctica antigua con respecto a los lapsos. Trató de formarse una congregación de los puros (*καθαροί*, Eus., h. e., vi:43, 1), dado que el culto idolátrico de unos contamina a los restantes miembros de la iglesia: "Dicen que uno es corrompido por el pecado de otro, y en su celo sostienen que la idolatría de un ofensor se contagia a los que no lo son" (Cipr., ep. 55:27). El se propone formar una congregación de hombres realmente puros. Por eso hace que los que vienen a él de la iglesia común sean rebautizados (Cipr., ep. 73:2; Dionis. de Alej., en Eus., h. e. vii:8; Ambros., de poenit. i:7, 30). Sus adherentes eran obligados a juramentarse al recibir la Cena del Señor, prometiendo adherirse a su iglesia bajo juramento (Cornel., en Eus., h. e., vi:43, 18). Debía establecerse así una congregación de santos, como la que el montanismo había antes tratado de formar. Pero la alianza formada por Novaciano manifiesta hasta qué punto se hallaban en juego la política eclesiástica y los motivos personales en ambos bandos. Efectivamente, cuando sus "confesores" le hubieron abandonado (Cornel. a Cipr., ep. 49:1, 3; comp. 53, 54), Novaciano se alió con Novato de Cartago (ver ep. 47, 50). Novaciano también nombró obispos de oposición en otros lugares (ep. 55:24; 68:1), y muy pronto el novacianismo también echó raíces en Oriente (Eus., h. e., vi:46, 3; vii:5). Una contra iglesia novaciana se difundió rápidamente (extendiendo

luego su rigor a todos los caídos en pecados mortales, e. g., Atan. ad Serap. ep. iv:13 Socrat., h. e. i:10), combinándose con el montanismo, y alcanzando a todas partes (véase HARNACK, *PRE.* x. p. 667 sig.). Pero nunca pasó de ejercer una influencia superficial. Era una reacción impotente a favor de una idea arcaica, que jamás fue aplicada con verdadera seriedad en la vida práctica, ni era tampoco posible practicarla.

La asamblea de obispos que había sido propuesta se realizó (año 252) luego del retorno de Cipriano a Cartago. Sus decretos presentan los resultados concretos de la agitación. A la espera de una nueva persecución se considera correcto que "aquellos que no se han separado de la iglesia del Señor y que desde el primer día de su caída no han cesado de hacer penitencia y lamentar y orar al Señor, reciban la bendición (*pax*)" Hasta entonces, la bendición sólo se había concedido a los lapsos en peligro de muerte inmediata (comp. Cipr., ep. 55: 13; 57:1; de laps. 16), pero ahora, por la inspiración del Espíritu Santo y visiones evidentes, es extendida a todos (véase Cipr., ep. 57; comp. 55:6). Roma también concordó con esta medida (ep. 55:6). Por cierto que no se puso inmediatamente en práctica este principio en todas partes (ver ep. 55:22; 59:15), pero en general el principio quedó definitivamente asentado. La verdadera importancia de la decisión no reside, sin embargo, en que se haya afirmado el principio de la penitencia sustentado por Cipriano. A ese respecto Cipriano aceptó, en realidad, el concepto de sus oponentes. Lo significativo es que son los obispos quienes toman la decisión, quienes han de resolver en el caso de los lapsos individualmente, y de su fallo no hay posible apelación. El concepto de la iglesia de Cipriano se perfeccionó, pues, en estas controversias. El corazón del gran obispo estaba enteramente entregado a una idea. En ella se concentraban todos los elementos de su pensamiento y sentimiento religioso: Tenía la formación jurista y lógica de los romanos. Había sido enseñado por Tertuliano. Y tenía un corazón cálido. Se había consagrado fanáticamente a la jerarquía y amaba a Cristo.

5. El concepto de la iglesia en Cipriano incluye lo siguiente:

(a) Los obispos son los sucesores de los apóstoles y son elegidos por el Señor, como lo fueron aquéllos, y por él colocados en posesión de su cargo (Cipr., ep. 3:3; comp. Firmil. 75:16) como presidentes (*praepositi*) o pastores (*pastores*) (ep. 8:1; 19:2; 20:3; 27:3; 33:1; 13:1; 59:14). Esto no debe entenderse sólo en el sentido de una "ordenanza de sucesión", sino en el sentido de que cada obispo individual es instalado en su oficio por "un decreto divino particular" (59:5). Pero sólo es obispo, y sus sacrificios y oraciones son eficaces entre tanto permanezca fiel y lleve una vida santa.[10] El que cri-

[10] Ep. 65:4: "para separar a los hermanos de la locura y quitarlos del contagio de ellos, porque no puede ser consagrado un sacrificio cuando no hay un espíritu de santidad, ni favorece el Señor a nadie en virtud de las oraciones e

tica al obispo presume pasar juicio sobre el juicio de Dios y de Cristo: "Eso no es creer en Dios; es ser rebelde contra Cristo y su evangelio; si dice '¿no se venden dos pajarillos. . .?' (Mat. 10:29) . . . creerás que los ministros de Dios son ordenados en la iglesia sin su conocimiento. . . Creer que quienes han sido ordenados son indignos o corruptos, ¿qué es sino sostener que los sacerdotes no son ordenados en la iglesia por Dios y para Dios?" (66:1).[11] En consonancia con esta afirmación, dice que los obispos son guiados en sus decisiones por la inspiración y visiones divinas (e. g., ep. 11:3, 4; 57:5; 68:5; 66:10; 63:1; 73:26; comp. 40; 81; véase también de aleat. 3:2).[12] El obispo es, según Cipriano, por una parte, un sucesor del apostolado histórico y por consiguiente el instructor legítimo en la tradición apostólica. Pero es también un profeta inspirado, dotado de los *charismata* — afirmación que no hallamos en Ireneo. El obispo, pues, ejecuta el oficio de los antiguos dirigentes carismáticos, porque recibe revelaciones del Espíritu. El lugar de los antiguos πνευματικοί es llenado por los obispos, como lo fue más tarde por el sistema monástico. Pero si los obispos tienen el Espíritu, se deduce que toda crítica queda de antemano contrarrestada por sus manifestaciones, como en el caso de los antiguos profetas (vid. Didaché).

(b) Según Mat. 16:18 sig., la iglesia está fundada sobre el obispo y a él corresponde la dirección de la misma: "La ordenación de los obispos y el orden de la iglesia continúan a través de los cambios de los tiempos y de las dinastías, de suerte que la iglesia es constituida por los obispos y cada uno de los actos de la misma está bajo el dominio de éstos, sus directores." (33:1). "(El obispo) es en la iglesia sacerdote y juez por el tiempo presente, en el lugar de Cristo" (ep. 59:5). La controversia que describimos anteriormente muestra con cuánta seriedad se aceptaban estos principios. El obispo decide quién pertenece a la iglesia y quién ha de ser restaurado a su comunión

intercesiones de quien ha ofendido él mismo al Señor". Y en la ep. 67:3 (carta circular de los 37 obispos) se anuncia como un principio fundamental: "Están completamente condenados a pecar todos aquellos que han sido contaminados —según Oseas 9:4— por el sacrificio de un sacerdote profano y malvado" y "un pueblo que teme a Dios y obedece los mandamientos del Señor debe separarse de un dirigente pecaminoso y no participar en el sacrificio de un sacerdote sacrílego" (Núm. 16:26). Estos son los argumentos a los que posteriormente apelaron los donatistas. Comp. REITER, *Augustin. Studien*, p. 254 sig.

11 La decisión divina en la elección no excluye "el voto del pueblo, el consenso del conjunto de obispos" (ep. 59:5; 55:8; 67:4, 5; 49:2). Aun del conjunto del pueblo (*plebs*) se dice: "Dado que posee con total plenitud el derecho de elegir sacerdotes dignos y rechazar los indignos" (ep. 67:3).

12 Este es un rasgo arcaísta. Cipriano también menciona visiones en otros contextos (ep. 16:4; 39:1; de inmortal. 19; ad. Donat. 5; comp. Dionis. Alej. en Eus., h. e. vii:7:2, 3; la carta de Firmiliano, ep. 75:10 y la crítica mencionada en ep. 66:10: "algunos tienen sueños ridículos y visiones absurdas"). Cipriano no se refiere a un don oficial permanente, sino a iluminaciones otorgadas de tiempo en tiempo. Este patriarca no estaba muy lejos de un supersticioso fanatismo.

(16:1; 41:2; de laps. 18, 22, 29). El dirije el culto como sacerdote de Dios, ofrece el sacrificio sobre el altar (67:1; Cipriano es el primero en sostener un real sacerdocio del clero, basado en los sacrificios ofrecidos por ellos, vid. sub., p. 280 sig.), y cuida de los pobres. Defiende la tradición pura contra los herejes (ep. 63:17, 19; 74:10). Comp. O. RITSCHL, op. cit., p. 216 sig. El es el presidente (*praepositus*) cuyo oficio es gobernar a los laicos (*laici*, o *plebs*) en virtud de la autoridad divina.

(c) Los obispos constituyen un colegio (*collegium*) el colegio episcopal (*episcopatus*). Los concilios desarrollaron este concepto; en ellos los obispos representaban en la práctica, la unidad de la iglesia, Cipriano formula teóricamente ese mismo hecho. De la unidad de los obispos depende la unidad de la iglesia: "El episcopado es uno, una parte del cual, tomada separadamente, es considerada como el todo: la iglesia es una, cada vez más extendida en multitud por el crecimiento de la energía reproductiva" (de unit. eccl., 5). "La iglesia, que es una y católica, es relacionada y unida por el cemento de los sacerdotes mutuamente vinculados" (ep. 66:8). Se dice en este contexto: "Estas son las iglesias unidas (*adunata*) a su sacerdote y el rebaño ligado a su pastor. Por lo que has de saber que el obispo es en la iglesia y la iglesia en el obispo, y el que no está con el obispo, no está en la iglesia; se jactan, pues, vanamente, aquellos que, sin estar en armonía con los sacerdotes de Dios, se engañan creyendo que pueden tener secretamente comunión con persona alguna" (ib). Esta unidad del episcopado reposa en la elección divina y las dotes que éstos reciben de Dios en común como sucesores de los apóstoles y esta unidad se expresa en el mismo sentido (e. g. 75; 3) en sus concilios unidos y su mutuo reconocimiento (comp. Ep. 19:2; 20:3; 55:1, 6, 7, 24, 30; comp. 75:4, 45, etc.). La unidad se hace visible en que Pedro recibió primeramente del Señor la autoridad apostólica: "Los otros apóstoles eran también, en cierta medida, lo mismo que Pedro, dotados con igual medida de honor y poder; pero el comienzo procede de la unidad, a fin de que la iglesia de Cristo se muestre una" (de eccl. 4). La Iglesia de Roma es la "madre y raíz de la iglesia católica" (ep. 48:3; comp. 59:14, etc.). El obispo de Roma hizo la aplicación práctica de esas ideas (ep. 67:5; esp. 68:1-3; comp. también ep. 8; 71:3; 75:17; de aleatoribus 1, y las ideas de Calixto, supra, p. 181 sig.). Cipriano no concedía a estas ideas mayor importancia que Ireneo (supra, p. 144). Todos los obispos están, en realidad —considerando el asunto dogmáticamente— en el mismo nivel y, por consiguiente, Cipriano sostiene, en oposición a Esteban de Roma, su derecho de opinión y acción diferente y rechaza de llano la apelación de Esteban a su primacía (ep. 71:3; 74; comp. la severa crítica de Firmiliano, ep. 75:2, 3, 17, 24 sig.; véase también 59:

2, 14; 67:5). El episcopado es, pues, el vínculo que mantiene a la iglesia unida.

(d) La rebelión contra el obispo equivale, pues, a una rebelión contra Dios. El cismático es de hecho hereje (59:5; 66: 5; 52:1; 69:1; de unit. eccl., 10). Quien no se somete a su obispo correspondiente pierde el derecho a la comunión con la iglesia y a la salvación. "Quienquiera fuere, cualquiera sea su carácter, no es cristiano el que no es de la iglesia de Cristo" (55:24, refiriéndose a Novaciano comp. 43:5; de unit. 17, 19). La posesión de la misma fe, a la que tales personas son dadas a apelar, les vale tan poco como le valió a la familia de Coré (ep. 69:8). Es siempre paja que es barrida de la era (de un eccl. 9; ep. 66:8), aunque los individuos en cuestión fuesen mártires de la fe (ep. 73:21): "porque fuera de la iglesia no hay salvación" (*quia salus extra ecclesiam non est.*) Los verdaderos miembros de la iglesia reconocerán por sobre todas las cosas a su obispo y le obedecerán. Así permanecen en la verdadera iglesia, fuera de la cual no hay salvación: "No es posible que tenga a Dios por padre quien no tiene a la iglesia por madre" (*habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem,* de un. eccl. 6). Los miembros de la iglesia están relacionados al obispo como los hijos al padre (ep. 41:1); los miembros de la fraternitas se relacionan como hermanos dando lugar a una perfecta paz y amor y evitando toda discordia y división, orando unos con otros con unanimidad fraternal y aun compartiendo mutuamente los bienes terrenales (de un., 8, 9, 12, 13, 15, 24 sig.; de orat. dom. 8, 30; de op. et eleem. 25 fin.; de pat. 15; de zel. et liv. 6).

(e) Una consecuencia lógica de su concepto de la iglesia es el rechazamiento por parte de Cipriano del *bautismo de herejes.* La tradición estaba dividida en este punto. Los obispos, reunidos tres veces (255-256) en Cartago bajo Cipriano, basaron su oposición apelando a sus predecesores (ep. 70:1; 71:4; 73:3; comp. Tert., de bapt. 15) y, según informa Firmiliano (ep. 75:19), el sínodo de Iconio había tomado la misma posición. La costumbre romana era, sin embargo, distinta, y Esteban la seguía ("que no haya innovaciones, que nada se haga sino lo que ha sido trasmitido", 74:1; comp. Ps.-Cipr., de rebaptismate 1; también Alejandrino, Eus., h. e. vii:7. 4) y apelaba al primado de Pedro (71:3; comp. sent. episcoporum, proem.). Confrontado con la tradición,[13] Cipriano apelaba siempre a la decisión (*consilium*) "de una mente sana" (68:2 y 71:3; 73:13; 74:2; 74:3, 9; comp. 75:19; comp. Tert., supra, p. 192 n. 1), es decir, a las consecuencias lógicas de su concepción de la iglesia según la cual era evidente que nadie que estuviese fuera de la iglesia podía

[13] Hipólito (Ref ix:12) dice de Calixto: *ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα.*

recibir a otro en ella. El bautismo de los herejes es "un baño sórdido y profano" (*tinctio*, 70:1; 72:1; 73:6, 21, etc.). "El agua" —en el bautismo de la iglesia— "es purificada y santificada por el sacerdote de Cristo" (70:1). Sólo los dirigentes que reciben el Espíritu tienen el poder de impartir el perdón de los pecados y sólo en la iglesia se recibe el Espíritu de Dios (73:7; 74:5; comp. 75:9); por lo tanto el bautismo dado a los bautizados por herejes al recibirlos posteriormente en la iglesia no debe ser llamado rebautismo, sino bautismo (73:1). Esteban rompió la comunión con las iglesias de Africa por esta medida (75:25; comp. FECHTRUP, i, p. 236 sig.) y amenazó hacer otro tanto con las iglesias orientales (Dionis., en Eus., h. e., vii:5, 4). El concepto de la iglesia que Cipriano afirmaba fue utilizada, pues, como un arma vuelta contra él mismo. Cipriano mantenía en la controversia la posición aparentemente más lógica; pero el instinto de Roma era más agudo. Los individuos pasan y son superados: un principio es firmemente establecido sólo cuando se arraiga en instituciones y cuando éstas someten a los individuos a su dominio. Por consiguiente la práctica más liberal de Roma prevaleció.

6. Hemos descrito en los párrafos precedentes lo que fue una decisiva transformación en la concepción general de la iglesia. El término ya no designa al pueblo santo de Dios que cree en Jesucristo, sino a un grupo de hombres que pertenecen al episcopado. Lo obedecen, no porque defiende la verdad proclamada por los apóstoles sino porque los obispos han sido dotados y elegidos por Dios para ser los dirigentes de las congregaciones, guiándolas en nombre de Dios y en virtud de la autoridad dada por Dios. La sujeción al episcopado es el rasgo esencial de la iglesia, porque constituye su unidad. Sólo quien obedece al obispo pertenece a la iglesia y tiene relación con Dios y salvación. Las ideas de Ireneo deben recibir ahora una nueva interpretación y ser armonizadas con la nueva concepción de la iglesia. La santidad de la iglesia es vinculada cada vez más a sus sacramentos. La definición evangélica de la iglesia es desplazada por la católica. La iglesia ya no es esencialmente la asamblea de los creyentes y santos, ni un objeto de fe, sino un cuerpo visible, regido por la "ley eclesiástica" divinamente autorizada. Mucho de esto se presenta aún en un estado embrionario o crudo, pero los fundamentos han sido echados.

§ 19. CONCEPTO GENERAL DEL CRISTIANISMO

1. Si la definición de la iglesia es la descripción que ésta hace de sí misma, los defectos en esa definición deben necesariamente repercutir en conceptos equivocados del carácter cristiano y los medios por los cuales el mismo se adquiere y conserva. Veremos la confirmación de este principio cuando tengamos que tratar la literatura de

Occidente, pero primeramente examinaremos los escritos de los teólogos orientales.

2. Entre éstos mencionamos: DIONISIO DE ALEJANDRIA (m. c. 265) (Fragmentos del mismo en ROUTH, Reliq. sacr. iii, iv. TEOGNOSTO (c. 280; comp. Phot., Cod. 106). PIERIO (época de Diocleciano, vid. Phot. Bibl. 118). GREGORIO TAUMATURGO (vid. CASPARI, Quellen, etc., 1886, p. 1 sig. Migne gr. 10; LAGARDE, Analecta syr., 1858; RYSSEL, *Greg. Thaum. Leben u. Schriften.* PITRA, Analecta sacr. iii, iv), HIERACAS (Epif., h. 67). Sobre todo METODIO de Olimpo (Opp. ed. por Bonwetsch, vid. supra, p. 173, y comp. PANKAU, Meth. Bisch. v. Olymp.; en *"Der Katholik."* 1887, ii, p. 113 sig., 225 sig.; BONWETSCH, *Theologie des Meth.* 1903. Con el último su contemporáneo PETER (m. 311; fragmentos en ROUTH, Reliq. sacr. iv; PITRA, Analecta sacra, iv:187 sig. m. 425 sig. Comp. HARNACK, *Gesch. d. altchr. Litt.* i, p. 443 sig.

El pensamiento de los teólogos orientales fue en buena medida moldeado por Orígenes, como se echa de ver aun en los escritos de sus más enconados opositores. Sus planteamientos y formulaciones continúan ejerciendo una influencia positiva hasta hoy (creación, homousia del Hijo, espíritu y cuerpo, libertad, resurrección, interpretación de las Escrituras, etc.) Compárese, e. g., los escritos de DIONISIO DE ALEJANDRIA (su cristología, supra, p. 176 sig.; su obra περὶ φύσεως, contra la teoría del átomo, frag. en Routh iv; su método exegético en el tratamiento de Apocalipsis, en Eus., h. e. vii:28. 8, 21 sig.). Es cierto que también se criticó severamente a Orígenes (e. g., NEPOS, quien en su obra ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν, comp. Eus., h. e., vii:24. 2, 5 sig., defiende la idea de un reino milenario visible y rechaza "la concepción elevada y grandiosa" de la parusía y la resurrección). La oposición obligó a la teología ortodoxa a abandonar los elementos "gnósticos" de la enseñanza de Orígenes. En un comienzo los teólogos alejandrinos reprodujeron sus ideas con mucha fidelidad. Se dice que TEOGNOSTO y PIERIO, por ejemplo, mantuvieron las teorías de Orígenes sobre la subordinación y la preexistencia de las almas (vid. Focio, cod. 105; comp. Atanas., ad. Serap. ep. 4:11; de decr. syn. Nic. 25; Focio, cod. 119; comp. Hieracas en Epif., 67:1, 3) [14] Pero hallamos a PEDRO DE ALEJANDRIA atacando ya vigorosa-

[14] Teognosto publicó siete libros titulados ὑποτυπώσεις, el segundo de los cuales intentaba una formulación científica de las doctrinas del cristianismo. De acuerdo con la información que nos transmite Focio, incluía: (1) De Dios el Padre, Creador; oponiéndose a los que afirman que el universo es coeterno con Dios. (2) Afirmaba que era necesario que el Padre tuviera un Hijo, describiendo a éste como creado (κτίσμα), y "presidiendo sólo sobre los seres racionales", según las doctrinas de Orígenes. (3) Del Espíritu Santo, esforzándose particularmente por presentar las pruebas de su existencia; en otros aspectos de la doctrina seguía a Orígenes. (4) Concuerda también con Orígenes en su doctrina acerca de los ángeles y demonios, que poseen cuerpos refinados (λεπτά). (5 y 6) Respecto de la encarnación (ἐνανθρωπήσις) del Salvador, "emprende, según su costumbre, la demostración de que la encarnación del Hijo era necesaria", también en esto en las huellas de Orígenes. (7) "Lo que escribe acerca de Dios, el Creador" hizo una impresión más ortodoxa, particularmente en la parte final referente al Hijo. La vida personal del cristiano y el orden de la salvación no son considerados, por consiguiente, temas de conocimiento cristiano. Esta es una omisión muy característica.

mente los conceptos de Orígenes sobre estos puntos (contra la preexistencia del alma, véase frag del *de anima* en Routh, iv:49 sig; Pitra, anal sacr iv:193, 429. Defendiendo la resurrección de un cuerpo substancialmente idéntico al presente, frag. del *de resur.* en Pitra, anal sacr. iv:189 sig; esp. 427 sig.)[15] Había sido derribada la pared de separación entre la fe de las masas ignorantes (ἁπλούστεροι) y la *élite* de los iniciados (γνωστικοί). Sólo así pudieron llegar a ser propiedad común — las ideas de Orígenes, aunque no sin antes ahogar sus protestas contra el cristianismo popular. Este hecho es de la mayor importancia; pero, por otra parte, disminuyó la influencia del explicable antagonismo de Orígenes hacia el cristianismo prevaleciente en las masas de su día

3. Nos encontramos ahora con un personaje interesante. Hallamos en METODIO un teólogo griego que se halla bajo la influencia general de Orígenes, aunque se opone conscientemente a él, y por medio de quien se expresa el sentimiento cristiano de las iglesias de Asia Menor. En su oposición a Orígenes, a quien llama "centauro" (de creat. 2, 6), coincide con Pedro de Alejandría. Le desagrada el método de Orígenes y ataca vigorosamente la exégesis alegórica (conv. *iii:2*; resur. i:39. 2; 54. 6; iii:9. 4 sig.), aunque el mismo lo emplea como recurso heroico cuando conviene a sus propósitos (véanse sus reglas, resur. iii:8. 3, 7; comp lepra, 4. 5). Se propone abogar por una "teología de los hechos" en oposición a una "teología retórica": "Porque no hay en ellos nada sano, íntegro, sólido, sino sólo un especioso despliegue de palabras con el único objeto de asombrar a los oyentes, una elocuencia ornamentada" (res. i:27. 2) Nada quiere saber, pues, de la preexistencia de las almas, la caída pretemporal y la interpretación espiritual de la resurrección, que es para él una "destrucción de la resurrección" (ib i:27. 1; res. i:55. 4; iii:1. 1; 2:2 sig., 3:3; 5; 7:12; 12).

Presentamos un breve bosquejo de sus puntos de vista en general. (1) El Dios todopoderoso creó el mundo de la nada y los seres (οὐσίαι) y propiedades (ποιότητες). Todo fue creado por amor, para beneficio del hombre (de lib. arb., 7:4-91; 22:7, 8). El mundo no es eterno (de creat. 11:2; de lib. arb. 22:10, 11); pero existió siempre potencialmente en Dios (δυνάμει), pues Dios nunca estuvo inactivo (de lib. arb 22:9). Dios lo creó mediante el Logos. En cuanto al Logos y el Espíritu Santo, véase supra, p. 178. (2) Las características esenciales del hombre, tal como fue creado por Dios en el tiempo, son la *libertad* y la *inmortalidad*: "Siendo el hombre libre (αὐτεξούσιος) e independiente (αὐτοχράτωρ), su voluntad es autodominada, (αὐτοδέσποτος) y autodeterminada en lo tocante a las decisiones" (res. i:38. 3). "Fue

[15] No hay duda respecto de la genuinidad de estos fragmentos, pero los fragmentos armenios son sobradamente sospechosos (Pitra iv:430), e. g. "Tanto el Dios como el cuerpo (de Cristo) son una naturaleza y una persona, de cuya voluntad y ordenación viene el Espíritu".

hecho libre respecto de la elección del bien etc porque Dios creó al hombre para la inmortalidad, y lo hizo a la imagen de su propia eternidad" (res. i:36. 2; 34:3; 51:5). En esto consiste su semejanza a Dios (θεοειδῆς y θεοείκελον, res. i:35. 2). Esta libertad de elección ha sido transmitida por el primer hombre a la posteridad "De quien también han recibido una libertad semejante los miembros subsiguientes de la raza" (lib. arb. 16:2). Esta constitución moral del hombre implica que éste era y es capaz de cumplir la ley de Dios": "Porque tiene la capacidad de aceptar o no el mandamiento "lib. arb 16:7). "Porque en nosotros está creer o no creer. . . vivir bien o pecar, hacer el bien o hacer el mal" (res. 57:6; comp. conv. viii:17). Dado que el hombre ha sido creado para la eternidad, Dios se ocupa de que llegue en verdad a poseerla (res. 1:35. 2-4). Esta es la genuina antropología griega. (3) La envidia que tenía el diablo del hombre fue la causa de la caída (lib. arb. 17:5; 18:4 sig.), i. e., el hombre empleó su libertad para desobedecer el mandamiento de Dios. "Pero la maldad es desobediencia" (ib. 18:8). El espíritu del mundo adquirió así dominio sobre él: "Porque así se produjo primeramente nuestra condición; estábamos llenos de conflictos y vanos razonamientos; vacíos, por una parte, de la presencia de Dios, llenos de la concupiscencia del mundo que la astuta serpiente había infundido en nosotros" (res. ii:6 2). El hombre, pues, "escogió el mal en libre elección" (res. i:45. 2). Es por lo tanto el alma, no el cuerpo, la responsable del pecado (res. i:29. 8; 59. 3), pero "todos los pecados y todos los modos de vida se realizan por medio de la carne" (res. ii:4. 3). Desde entonces los malos deseos se acumulan sobre nosotros, y debemos vencerlos: "Porque no está totalmente a nuestro alcance desear o no desear las cosas inconvenientes, pero sí el llevar o no a cabo esos deseos" (res. ii:3. 1). Mas a fin de que el mal que hay en el hombre no se eternice en él, Dios ha ordenado misericordiosamente la muerte (res. i:39. 5; 38:1; 45:5; ii:6. 3), la cual es una pena destinada, como todas, a conducir a la corrección (res. i:31. 4). Como el artista hace pedazos la estatua que alguien ha desfigurado con maldad, a fin de fundirla de nuevo, así trata Dios al hombre al destinarlo a la muerte (res. i:43. 2 sig.). Podemos ver nuevamente aquí con toda claridad las huellas de Orígenes, pese a todos los ataques polémicos que Metodio le dirige.

(4) ¿En qué consiste la salvación que Cristo ha traído al hombre? La respuesta asume muchas formas. Las almas de los hombres son limpiadas por la sangre de Cristo. El es nuestro "Ayudador" en el conflicto (distinción de carnes, 15; 11:4; 2:1). El es "ayudador, abogado y médico", el "Gran Dador y Gran Ayudador" (res. iii:23. 11). Cristo anunció por los profetas del antiguo pacto que él traería el perdón de los pecados y la resurrección de la carne (conv. vii:6). La "Palabra" "nos guió hacia la verdad y nos condujo a la

inmortalidad" (res. iii:23:4, 6). El trae a los hombres la redención del cuerpo (res. ii:18:8; 24:4). Pero la idea rectora de Metodio difiere de todas éstas; la idea es que Cristo ha nacido en aquellos que por el bautismo han sido recibidos en la iglesia: "Pues, dado que quienes han sido iluminados (bautizados) con la imagen del Logos, que ha sido marcada en efigie sobre ellos y engendrada en ellos según el perfecto conocimiento y fe, reciben también las señales y la imagen y la humanidad de Cristo, hemos de entender que Cristo es nacido en cada uno (de los tales)". Dado que estas personas entran en comunión viviente con Cristo mediante el Espíritu Santo, ellas llegan a ser, por así decirlo, cristos: "Como si hicieran cristos, habiendo sido bautizados en él según su posesión del Espíritu" (conv. viii:8; comp. Ef. 3:14-17). "Pues proclamar la encarnación del Hijo de Dios por la santa virgen sin confesar a la vez que él también viene a su iglesia como a su propia carne, no es completo. Porque cada uno de nosotros debe confesar, no solamente su *parusía* en aquella santa carne que vino de la pura virgen, sino también una *parusía* semejante en el espíritu de cada uno de nosotros" (urchin, 8:2, 3). "Sed modelados por Cristo, que está dentro de vosotros" (ib. i:6; comp. distinción de carnes, 4:1). Cristo se nos da a conocer porque mora en nosotros (comp. conv. viii:9). Pero esta comunión en el Espíritu Santo produce en nosotros una nueva vida y poder que conducen a la inmortalidad (urchin, 4:4, 6; 8:3-5; Conv. iii:8: "Es imposible que alguien sea partícipe del Espíritu Santo y sea contado miembro de Cristo, a menos que el Logos, habiendo venido a él, haya dormido y despertado (en él) a fin de que, habiendo despertado del sueño con aquel que durmió por amor de él, haya sido formado de nuevo y sea hecho capaz de participar en la renovación y restauración del Espíritu". Conv. viii:10: "El escoge el pensamiento del restaurado"). Cristo ha venido, pues, a morar en el hombre. Cuando así lo hace, mediante el Espíritu Santo, el hombre es renovado, incitado a elegir lo bueno y alcanzar así la inmortalidad. Como el Logos moró una vez en Adán (supra, p. 248), así mora ahora de nuevo en los creyentes. (5) El hombre es introducido a esta nueva vida por la iglesia, que es primordialmente "la asamblea (ἄθροισμα) total y la masa (σπέρμα) de los que han creído" (conv. iii:8; vii:3); pero los más perfectos y moralmente maduros constituyen estrictamente la iglesia de Cristo, que tiene el poder de continuar su obra (ib.). En este "manto del Señor" que es la iglesia, se distingue, además, entre los espirituales y los laicos: "Llama la urdimbre al más poderoso rango de la iglesia, i.e., los obispos y los maestros, y a los súbditos y laicos del pastoreo llama la trama" (lepra, 15:4). Tal expresión no es comprendida aún en el sentido jerárquico (véase, queja contra los obispos, ib. 17:2). La iglesia en la que Cristo mora tiene ahora hijos suyos. Esto acontece por medio de la ense-

ñanza (διδασκαλία, conv. iii:8) y el bautismo (ib. viii:6; comp., dist. de carn., 11:6: "como los misterios han sido ordenados para la iluminación y vivificación de lo que ha sido aprendido"). El bautismo introduce en la comunión del Espíritu Santo y otorga la inmortalidad ("los iluminados —bautizados— han debidamente nacido de nuevo a la inmortalidad," conv. iii:8). La iglesia crece y aumenta porque está en comunión viviente con el Logos: "creciendo diariamente en altura y belleza y magnitud mediante la unión y comunión del Logos" (ib.) De esa manera engendra hijos a Cristo, más aún, engendra la Palabra en el corazón (ibid. viii:11, init.). (6) Aunque es evidente que el hombre tiene la capacidad de aceptar, por el poder de su voluntad, la salvación que le es ofrecida, también es cierto que el pecado ejerce su poder de seducción y tentación en él. "Pero aún ahora, luego de creer y haber entrado al agua del lavamiento, a menudo somos hallados en pecado". La fe sólo apaga el pecado, no lo desarraiga; corta los vástagos, pero no la raíz misma (res. i:41. 2-4). Más que esto el hombre no puede hacer (ib. i:44. 4; sólo la muerte puede completar la obra): pero debe esforzarse para realizar esto. Puede hacerlo en el poder del Espíritu que obra en él (e. g., conv viii:10). Por medio del cual puede reprimir las concupiscencias que arden en él (res ii:3-5) y obedecer a Dios antes que al mundo ("la ley de Dios es autodominio", res. i:60. 3). En este conflicto, Cristo es ayudador y abogado (res. iii:23. 11). Dios es invocado para que nos otorgue "mejoramiento del corazón" "y perdón y no imputación de los pecados" (ib. iii:23. 7-9). Así, luchando y arrepintiéndose (ib. iii:21. 9), el hombre va ascendiendo. El arrepentimiento tiene que ver principalmente con los deseos del corazón: ellos deben ser confesados a Dios, pero si uno es aun así incapaz de vencerlos o si resultan en actos pecaminosos, es necesario que el cristiano se confíe al obispo y sea sujeto por éste a la disciplina de la iglesia. Esta impone al ofensor la separación de la comunión de la iglesia y una confesión pública. Es deber del obispo advertir si hay una verdadera penitencia y un alejamiento del pecado y restaurar al ofensor a la comunión de la iglesia sólo si estas condiciones se cumplen (lepra, 5 sig.; comp. BONWETSCH, *Theologie des Method.*, p. 103 sig.). Es interesante notar cómo éste y otros puntos de vista difieren del punto de vista del Occidente. El obispo no es un juez y el propósito de la penitencia no es satisfacer a Dios. El obispo es considerado como un consejero espiritual y un oficial de la iglesia, y el objeto del arrepentimiento es la curación y reforma interior. La meta del cristiano es: "que lleguemos a ser fuertes y sanos por medio de la fe, para guardar los mandamientos" (ib. iii:23. 11). Todo depende de "la fe y la conducta", de la "ortodoxia",[16] las "buenas obras"

[16] Comp. el valor adjudicado a la ortodoxia, e. g., res. i:30. 2: "Pues ve que las doctrinas no son de poca importancia para nosotros, sino en qué modo es

y de "una vida activa y racional" (lepra 15:2; urchin. 8:4; dist. de carn. 8:2). Corren también a través de los escritos de Metodio una fuerte línea de ascetismo e ideas acerca de la vida venidera. El sufrimiento purifica (dist. de carn. 1-5). Considera de poca importancia las "cosas presentes" ("un uso, no una posesión"), pero ama las "cosas por venir", que son eternas (vida y conducta rac. 5:1; 6:3). De las "concupiscencias" la iglesia nada quiere saber, puesto que "se la llama 'iglesia' porque se ha separado (ἐκκεκλικέναι) de los placeres" (de creat. 8). Metodio nunca se cansa de alabar el celibato:[17] la virginidad es proximidad a Dios (παρθενία γὰρ ἡ παρθενία, conv. viii:1). Cristo es el primer Virgen (ib. 1: 5). Las vírgenes son la porción mejor de la iglesia. "Porque aunque muchas son sin duda las hijas de la iglesia, sólo hay un rango escogido y más precioso a sus ojos que todos los otros, el rango de las vírgenes" (conv. vii:3).

(7) La meta de la vida cristiana es la inmortalidad alcanzada mediante la resurrección. El último término no sólo se aplica al alma sino también al cuerpo, cuya substancia ha de continuar existiendo, pues no es el propósito de Dios transformar a los hombres en ángeles (res. i:50. 1; iii:1 sig.) La inmortalidad ha de alcanzarse pues, luego de la conflagración final, que resultará en una reconstrucción (ἀνακτισθῆναι) de la creación (κτίσις) original (ib. i:48. 3). Todo esto está en oposición directa y voluntaria a Orígenes.

4. Tales eran los principios que constituían el cristianismo de un griego culto alrededor del año 300. Es una combinación peculiar de ideas espigadas de la filosofía popular de los griegos, del cristianismo popular de la época, de un celo creciente por los ideales del ascetismo, y de un verdadero interés en los problemas que Orígenes había planteado con tanto vigor. Metodio ha perdido todo vestigio de una idea de justificación por la fe. La fe es la aceptación de lo que debe ser creído y es acompañada por la aplicación moral de esas doctrinas a la vida por medio del autodominio (σωφροσύνη) y la obediencia, las buenas obras y una vida ascética—todo esto combinado con la esperanza de la inmortalidad. Pero en medio de todas estas afirmaciones se percibe la fuerza de una gran experiencia cristiana primitiva, "el Cristo en nosotros", que es nuestra fuerza, que nos renueva en nuestro corazón y eleva nuestro corazón de la tierra a sí mismo." A las alturas de los regenerados que han sido elevados al trono de Dios. . . son elevados los corazones de los que son renovados, que allí aprenden a ver y a ser vistos, a fin de que no puedan ser seducidos y conducidos a las profundidades del poderoso dragón" (conv. viii:10). Pero este *¡Sursum corda!* descansa sobre la afirmación de que Cristo es la Vid y nosotros los pámpanos; él está en nos-

necesario creerlas; porque pienso que nada es tan malo para un hombre como que crea algo falso respecto de las cosas necesarias."

[17] No por eso es limitado el derecho al casamiento; e. g., conv. ii:1, 2; iii:11 sig., lib. arb., i5:1 sig.

otros y nosotros en él. Es el legado de Juan e Ignacio que provee alimento espiritual a este teólogo de Asia Menor. Tal vez es equivocado caracterizar su teología como "la teología del futuro". (Harnack); pero nos revela uno de los factores que explican los enconados conflictos del futuro acerca de la persona de Cristo. Vemos aquí el capital religioso que tiene que cargar con los gastos de la prolongada campaña.

5. Ahora reclaman nuestra atención los *teólogos occidentales*.

Fuentes. Los escritos de Cipriano con las obras del Pseudo-Cipriano, *De montibus Sina et Sion*, y el sermón *De aleatoribus* (probablemente pronunciado en Roma en la segunda mitad del siglo segundo), ed Hartel, vid. p 178; comp la mejor edición del De aleat., por Mindonski, 1889. Comp. Götz, *Das Christentums Cyprians*, 1896. Comodiano, *Instructionum* II 2, y *Carmen Apologeticum* (ed Dombart, 1887). Arnobio, *adv. nationes*, II 7 (ed Reifferscheid, 1875) Lactancio *divinarum institutionum* II.7; *Epitome, de ira dei* (ed Brandt y Laubmann, 1890)

"Sabiendo que la naturaleza de los mortales es ciega e incapaz de comprender la realidad de las cosas que no son puestas ante sus ojos. . . Cristo nos ha ordenado abandonar y dejar a un lado todas esas cosas y no dedicar tiempo a una estéril meditación sobre aquéllas que están muy lejos de nuestro conocimiento, y que más bien nos acerquemos con toda nuestra mente y alma al Señor de todas las cosas . . ¿Quién eres tú, nos dice, para investigar e inquirir quién hizo al hombre, o cuál es el origen de las almas, quién planeó los designios de los malos, si el sol es mayor que la tierra . . o si la luna alumbra con su propia luz o con la de otro? Ni aprovecha para nada saber estas cosas, ni perjudica ignorarlas. Deja estas cosas a Dios, que él sabe qué son y por qué y cómo lo son, si deben o no deben ser, qué cosas tienen origen y cuáles no lo tienen. . . ; no es dado a nuestras facultades inmiscuirnos en tales cosas y preocuparnos vanamente por cuestiones tan remotas. Por vuestro propio interés, digo, por la salvación de vuestras almas, que corre peligro, pues mala muerte os aguarda cuando seáis liberados de las cadenas de la carne, a menos que os entreguéis totalmente a pensar en el Señor Dios" (Arnobio, ii:60, 61).

Estas notables palabras de un teólogo occidental dirigen el interés del cristiano a la salvación de las almas y le rehusan la consideración de problemas físicos y metafísicos. Muéstrasenos aquí una tendencia peculiar en aumento en el cristianismo occidental, que se manifiesta claramente en una comparación de Tertuliano con Orígenes o de Cipriano con Metodio. Aun los intereses teológicos de un Cipriano no iban más allá de la salvación de las almas (*salus animarum*) y la inmortalidad (*perpetuitas*, Arnob., ii:65). Advertimos la misma limitación en Comodio y Lactancio, en la ingenua heterodoxia de Arnobio y la correcta ortodoxia de Novaciano. El cristianismo

práctico de estos hombres — particularmente de Cipriano, cuyo pensamiento modeló en amplia medida el de las épocas subsiguientes — se mueve dentro de las líneas trazadas por Tertuliano.[18]

(a) Los teólogos occidentales asignan, a semejanza de los orientales, el lugar primero y más importante a la doctrina del Dios único y omnipotente, Creador de los cielos y de la tierra (p. ej., Comod., carm. ap. 90 sig.). El hombre tiene la obligación de obedecerle. La relación es concebida legalmente (vid. sub: lex, satisfactio, meritum). (b) El pecador es el que ha rehusado la obediencia. El pecado y la muerte han pasado de Adán a su descendencia (Cipr., ep. 64:5: Com., carm. ap. 324: "a causa de cuyo pecado —*cujus de peccato*— morimos" Comp. instr., i:35. 3).[19] (c) Dios trata ahora de librar al hombre del pecado y la muerte. Lo intenta primeramente mediante la ley, empero finalmente por medio de Cristo, que como maestro de la verdad da una nueva ley y la ilustra con su ejemplo; "por la gracia de Dios somos incitados a creer la ley" (Com., carm. ap. 766; comp. instr. i:35:18; ii:1. 6; 7:5; Cipr., de op. et eleem. 1, 7, 23, 24; de laps. 21; unit. eccl. 2, etc.). Lactancio apenas avanza más allá de estas ideas. Tanto la encarnación como la muerte en la cruz agotan su propósito en instrucción y ejemplo (vid. instr. iv:10. 1; 11:14; "Cuando Dios hubo determinado enviar a los hombres el maestro de la verdad, ordenó que el tal renaciera en la carne y se hiciera como el mismo hombre a quien debía enseñar y serle por compañero"; iv:13. 1; 14. 15; 16:4; 26: 30; 24.1, 5, 10, 7: "Dios mismo no podría, por cierto, enseñar la virtud, porque aparte del cuerpo él no podría hacer las cosas que tenía que enseñar, y por esta razón su enseñanza no sería perfecta;" también epitome 38:7 sig.; 39:7; 45; 46:2 sig.). La única excepción parece ser el poder peculiar atribuido a la cruz al tomar un juramento (epit. 46:6-8; Inst. iv:27; véase también iv:20. 3). Cipriano y Comodio hacen sonar un tono más profundo. Cristo no sólo nos enseñó la nueva ley, sino sufrió por nuestros pecados (Cipr., lap. 17), y de esa manera nos hizo hijos de Dios (ep. 58:6). El se ha hecho nuestro defensor y abogado, nuestro mediador (ep. 11:5; quod idola, 11), pues por medio de él recibimos el perdón de nuestros pecados. Su sangre anula la muerte (ep. 55:22; op. et al. 1). Cristo nos ofrece el lavamiento del pecado (bautismo), el perdón de los pecados (arrepentimiento), la nueva ley y la inmortalidad. El es el Salvador porque establece e imparte la gracia de los sacramentos y del orden eclesiástico.

[18] Incluso el énfasis sobre la *salus animarum* como contenido del cristianismo es un eco de Tertuliano: "Sobre estas bendiciones hay un sobrescrito, la salvación del hombre" (paen. 2; comp. e. g., ib. 10, 12; pud. 9; jej. 3; bapt. 5; praescr. 14; c. Marc. ii:27; res. 8, et supra).

[19] "Lo que él hizo, bueno o malo, lo confirió (*contulisset*) el padre de nuestro nacimiento; también por él morimos" comp. Instit. ii:5. 8; *genitalia*. Cipr., ad Donat. 3; *genuinum*, op. et eleem., 1: "El curó las heridas que Adán había abierto y limpió el antiguo veneno de la serpiente," etc.

(d) Esta salvación es impartida al hombre por el bautismo; preservada por la fe, el temor y la obediencia, y atestiguada por el arrepentimiento y las buenas obras. La gracia divina comienza con el bautismo. "de allí comienza todo el origen (*origo*) de la fe y la entrada (*ingressio*) salvadora a la esperanza de vida eterna y la consideración (*dignatio*) divina, para la purificación y vivificación de los siervos de Dios" (Cipr., ep. 73:12).[20] En el bautismo el hombre experimenta el segundo nacimiento (*secunda nativitas*. Cipr., ad Donat. 4; orat. dom. 23). El recipiente recibe el Espíritu Santo (ep. 63:8; 73:9), es librado del diablo (ep. 69:15), de la muerte y del infierno (ep. 55:22; op. et al. 2). El segundo nacimiento da al hombre la salud (*sanitas*. Cipr., hab. virg. 2); los pecados heredados son perdonados (Com., instr. ii:5. 8: "en el bautismo te son perdonados los *genitalia*" (Cipr. op. et al. 1); el sujeto llega a ser realmente otro hombre (Cipr., ad. Don. 3:4). Ahora se aplica a él la nueva ley, por la obediencia a la cual ha de preservar la pureza alcanzada: "él da la ley de la inocencia luego de haber conferido la salud . . , porque no hay más perdón por el pecado luego de que has comenzado a conocer a Dios" (Cipr., hab. virg. 2; comp. Com., instr. ii:5. 11: "La conclusión para tí: Evita siempre los pecados serios"). Cristo imparte, pues, una doble bendición al hombre. Por el bautismo lo sana, y le da la ley a quien ha sido previamente restaurado: obedeciendo esa ley el hombre puede mantener su salud y debe hacerlo así. Si no lo consigue, le es ofrecida la penitencia como medio de salvación. Se trata ahora de la gracia perdonadora y de la preservación de la buena voluntad que desea corregirse. El hombre cumple su deber hacia Dios por la fe y el temor de Dios: "toda la base de la religión y la fe comienza en la obediencia y el temor" (Cipr., hab. virg. 2 init.; comp. op. et al., 8); por la oración (or. dom. 12) y por la recepción, mediante la fe, de los dones de la gracia, ahora ricamente otorgados (ad. Donat. 5: "fluye continuamente; sobreabunda ricamente; satisface nuestros mayores deseos y aún sigue fluyendo. Cuanta más fe receptiva traemos, tanto más de la gracia sobreabundante absorbemos"). Aunque estas palabras de Cipriano, escritas poco después de su conversión, parecen manifestar un vivo sentido del significado supremo de la fe, el contexto nos obliga a una conclusión distinta. La fe es para él esencialmente el reconocimiento de la ley divina y la creencia en la veracidad de las promesas (e. g., de mortalit. 6:22 fin., 24; ad Demetr. 20; de patient. 1; comp. Comod., carm. ap. 311

[20] Respecto de la forma exterior del bautismo, notamos: es administrado en el nombre del Dios trino no solamente en el nombre de Cristo (ep. 73:18; comp 69:7); la confesión bautismal (ep 70:2; 69:7; comp 75:10 sig); rociamiento o derramamiento, con el baño habitual (*lavacrum*, ep 69:12); los niños han de ser bautizados, no al octavo día, sino tan pronto como sea posible (ep. 64:2; comp. laps 10); ellos también reciben el Espíritu Santo (ep. 64:3); ungiendo con el óleo consagrado (*chrisma*) (ep. 70:2); comp. const. ap. vii:40 sig.

sig., 615; Lactanc., ep. 61:3 sig.; instit. vi:17, 23 sig.; también epit. 61:1: "La fe es, por lo tanto, gran parte de la justicia" (!) Podemos, por lo tanto, resumir así su punto de vista: El bautismo trae el perdón de los pecados y borra el pecado en el hombre; éste es ahora equipado del Espíritu y cumple la ley de Dios, porque cree que Dios recompensará su esfuerzo por vivir virtuosamente y le concederá la vida eterna. El hombre realmente gana un mérito (*meritum*) ante Dios por sus buenas obras (op. et al., 26: "distribuyendo las recompensas prometidas a nuestras obras y méritos"). El hombre recompensa lo que Cristo ha hecho por él (op. et al. 17:23; comp. hab. virg. 2). La primera preocupación del cristiano es estar atento a la ley: "Nada consideréis en vuestra mente y corazón excepto los preceptos divinos y los mandamientos celestiales" (ep. 6:2).

(e) Pero el bautizado también comete pecado. Para ello también ofrece la gracia un medio de escape: "El ha dado al restaurado una ley y un mandamiento para que no peque más... Habíamos sido *limitados y confinados a un lugar estrecho por la ley de inocencia*. No habría podido la enfermedad y debilidad de nuestra fragilidad humana hallar defensa alguna, si la misericordia divina, acudiendo una vez más en nuestro auxilio, no nos abriese un camino de salvación, al señalarnos las obras de justicia y misericordia, de manera que *dando limosnas* podamos *limpiar* cualquier mancha que hayamos posteriormente contraído" (cipr., op. et al., 1). Esta es la idea de arrepentimiento que Cipriano mantiene. Se prescribe una verdadera y sincera penitencia (en el caso de los lapsos, v. p. 257) y la confesión ante la iglesia, pero, al menos en el caso de pecados cotidianos insignificantes, las buenas obras y particularmente las limosnas son lo principal. Por las limosnas el cristiano repite lo que le fue otorgado a él en el bautismo: "así como se extingue el fuego del infierno en el lavacro del agua salvadora, así la llama del pecado es apagada por las limosnas y las buenas obras. Y como en el bautismo se otorga una vez el perdón de los pecados, el obrar diligente y continuado, al imitar el modelo del bautismo, otorga nuevamente el favor de Dios" (op. et al. 2; ora. dom. 32). Por las limosnas el pecador ofrece a Dios una satisfacción (*satisfactio*) suficiente (op. et al. 4, 5; comp. ep. 35; 43:3; 55:11; 59:13; 64:1; de laps. 17, 22, 34 sig.), reconcilia a Dios (*propitiando deo*) y merece (*mereri*) la misericordia de Dios (op. et al., 5, comp. 13 fin.; 15; comp. Comm. instr. ii:14. 14; de aleator. 11:2).

Si la oración y las buenas obras permiten al cristiano merecer la misericordia de Dios en su batalla contra el pecado (*precibus et operibus suis satisfacere*. Cipr. ep. 16:2), la Eucaristía es un medio, tal como Cipriano la presenta, para fortalecer al hombre en el conflicto. Es una salvaguardia (*tutela*) en el conflicto (ep. 57:2). Eleva e inflama el espíritu ("falta algo en el espíritu que no ha sido elevado

e inflamado por la recepción de la Eucaristía", ib 4) La Eucaristía une a la iglesia con Cristo y llena de gozo el corazón dolorido (ep. 63:13, 11) "que se olvide la pasada vida mundanal y que el corazón triste y apenado, oprimido por su creciente pecado, sea liberado por el gozo del perdón divino"). Estos son sentimientos genuinamente cristianos, que no tenemos derecho de subestimar porque no nos ofrecen respuestas a las *preguntas que surgieron en una época* posterior. Pero la Eucaristía es contemplada también desde otro ángulo. Es el *sacrificio* ofrecido por el sacerdote y que sólo puede efectuarse en la iglesia. La comunión (*communicatio*) con la iglesia consiste en realidad en la participación de la Eucaristía. Este sacrificio es también ofrecido (*offerre*) para los cristianos penitentes, y en su nombre (e. g., ep. 16:2; 17:2). Es una repetición del sacrificio de Cristo: "Este sacerdote obra en lugar de Cristo, imitando lo que Cristo hizo y ofreciendo por ello en la iglesia un sacrificio verdadero y pleno a Dios el Padre" (ep. 63:14) "Porque el sacrificio que ofrecemos es la pasión del Señor" (*ib* 17). En tiempos antiguos las virtudes y oraciones de los creyentes habían sido llamadas "dones" (δῶρα), 1 Clem. 44:4; 40:2 sig.; 36:1), particularmente la oración eucarística (Did 14:1, 2; Just. Dial. 40, 70, 117). También la presentación de los elementos de la Cena del Señor ante Dios (Iren. vi: 17 5; 18. 1, 4) y las contribuciones ofrecidas en ocasiones tales como los aniversarios de la muerte de parientes, eran consideradas un sacrificio, y a poco comenzó a dárseles un significado e importancia particulares como tal (e. g., Tert. ad ux. ii:8; de monog. 10; ex cast. 11; de coron. 3 sig ; de orat 28; comp. Cipr., ep 1:2). La Cena del Señor es llamada "*sacrificium*".[21] Cipriano para quien el clero era, en realidad, un verdadero sacerdocio, adoptó esta idea con gran entusiasmo. Por medio del sacerdote es recibido el pecador en la iglesia, y por medio del acto del sacerdote le son aplicados los méritos de Cristo. Se nos presenta aquí, nuevamente, una idea distintiva del catolicismo. La historia de la Cena del Señor está señalada por dos grandes modificaciones. Por la primera el ágape fraternal se transformó en el sacramento eclesiástico; por la segunda la presentación del sacrificio ante Dios como una repetición de la muerte de Cristo, vino a ocupar el lugar principal en la transacción, substituyendo a la presencia misericordiosa de Dios por amor de nosotros. Este segundo cambio fue efectuado por Orígenes y tenemos en él una nueva ilustración de la total externalización de la religión. La obra del hombre, la ordenanza de un sistema legal aparece en el lugar del acto y la operación de Dios. Así ocurrió con la Eucaristía, y así ocurrió, mu-

[21] Tert. de cultu fem. ii:11: "o se ofrece el sacrificio o se administra la palabra de Dios;" comp. de orat 19; ad uxor 11:8 Véase la asociación de Palabra y Eucaristía también en Ps.- Clem. de virg. ep. i:5; comp. Abercio, titulo, líneas 6, 9, 12 sig. (palabra bautismo, Eucaristía), y Metod., supra, p. 270. En cuanto a la idea del sacrificio en tiempo antiguo, véase HÖPING, *Die Lehre d. ältesten Kirche von Opfer*, Erl., 1851.

cho más claramente, en la doctrina y práctica de la penitencia. El sacramento romano de la penitencia fue construido por Tertuliano y Cipriano. Con el propósito de hacer más costoso el arrepentimiento, se lo facilitó. Porque lo que en la religión es más difícil —el arrepentimiento y la fe— es substituido por las buenas obras: "el guardián salutífero de nuestra seguridad —una cosa colocada en nuestro poder para que la hagamos— una cosa a la vez grande y fácil" (op. et el. 26).[22]

(f) La doble moralidad es la consecuencia inevitable de la concepción de la vida cristiana como obediencia a la "nueva ley". No puede *exigirse a todos* la completa entrega a Dios, sino sólo puede *aconsejársela*. El primer mandamiento exige crecer y multiplicarse, el segundo aconseja la continencia (hab. virg. 23). La virginidad es la flor de la simiente de la iglesia (*ib. 3*). Por más que Cipriano describa hermosamente el ideal de la vida del cristiano común (véase esp. orat. dom. 15; zel. et liv. 16; comp Comm. instr. ii:17. 17 sig.), no hay duda de que los mejores cristianos son para él sólo aquellos que han elegido al Esposo divino (hab. virg. 20, 22) — y aquí no se emplea este lenguaje, como en Orígenes, para indicar un plano realmente superior de carácter cristiano.

(g) Pero a la vez que se acomoda la vida cristiana al mundo, se siente un fuerte anhelo por escapar del mundo, y se piensa mucho en un cercano fin de este mismo mundo (Cipr., un eccl. 16; de mortal. 25 sig.; ad Demetr. 3 sig.). La resurrección es el objeto principal de la fe, porque de ella se esperaba la recompensa de las buenas obras (e. g., hab. virg. 21, también supra). Se hallaba gran deleite en dibujar cuadros de los *últimos tiempos* y de los conflictos registrados bajo el reinado del Anticristo (Nerón), así como de la consolación del reino milenario (véase esp. Comm. carm. ap. 791 sig.; instr. ii:2-4; 39; i:27, 28, 41, etc.; Lactanc. ep. 66, 67). El abismo abierto entre la iglesia tal como era concebida y el reino de Dios, situado enteramente en el futuro, se agrandaba continuamente: "El declara que se les permitirá ver el reino a quienes hayan realizado obras en su iglesia" (op. et el., 9, comp. de zel. et liv. 18).

6. Tal es el cristianismo occidental del tercer siglo. La obra de Cipriano, *De catholicae ecclesiae unitate* y en la misma medida, su *De opere et eleemosyne*, pueden ser designadas como mojones en el curso del desarrollo de estos puntos de vista. Pero rara vez ofrece Cipriano otra cosa que un desarrollo de las sugestiones que se hallan

[22] Cipriano, como Orígenes, creía en un fuego purificador después de la muerte: "Una cosa es ser limpiado y purgado por un largo tiempo por el fuego, torturado con prolongada miseria por los pecados, y otra cosa es haber purgado todos los pecados por la pasión" (es decir, la Cena del Señor) Ep. 55:20; comp. supra, p. 159 n.; Ver también Tert., de monog., 10: "Ora por su alma (del fallecido); implora porque sea, por el momento, refrescado (de la llama)." Estas son ideas tomadas de la antigüedad, e. g., Platón, Fedón 6, y los poemas órficos.

ya en el padre del catolicismo occidental, Tertuliano (comp. p. 186 sig.). Hay una relación legal entre Dios y el hombre. Por el bautismo Dios ha purificado al hombre de un modo mágico (la definición estoica de espíritu influye en este punto el pensamiento), y el hombre se halla ahora bajo la obligación de observar la nueva ley de Cristo. Dado que no lo hace, debe rendir satisfacción a Dios haciendo buenas obras, por las cuales merecerá la misericordia de Dios y se asegurará como recompensa la resurrección. Este es el contenido esencial de la fe. Pero sólo en la iglesia, es decir, obedeciendo a los obispos, que han sido ordenados por Dios y dotados por él de poderes y autoridad peculiares (sacerdotes y jueces de la gracia de Dios) puede el hombre llegar a ser cristiano y continuar siéndolo. Este es el significado de la "salvación de las almas" que Cristo ha traído al hombre.

El cristianismo de Occidente se señala, pues, por las siguientes características: (1) Gracia sacramental. (2) La concepción legal de la relación entre el hombre y Dios. (3) la combinación de las dos ideas anteriores en la concentración de toda la energía de la religión sobre la salvación del alma (*salus animarum*). (4) La sujeción del alma al dominio de la iglesia jerárquica con sus ordenanzas sacramentales como requisito para alcanzar la salvación. (5) Pero los sacramentos y la jerarquía son balanceados por los méritos (*merita*) del individuo. (6) Las fórmulas de Tertuliano y la autoridad del Credo de los Apóstoles. La teología del Este se caracteriza, por el contrario, por (1) La adopción de la teología de Orígenes; (2) el énfasis sobre la "ortodoxia" y el deleite en los problemas metafísicos; (3) la inmortalidad como la meta práctica; y (4) la concepción mística de la obra de Cristo, nacido en nosotros, morando en nosotros y colmándonos de vida espiritual.

El cristianismo del tercer siglo se nos presenta como una continuación directa de la enseñanza doctrinal del segundo siglo. Las raíces de las ideas aquí desarrolladas pueden ser seguidas, en casi todos los casos, hasta su origen en los Padres Apostólicos. En realidad, la divergencia de los maestros de este período acerca de los conceptos de los Padres Apostólicos es muy pequeña en comparación con la de estos últimos y la posición de los apóstoles. El desarrollo siguió durante el siglo tercero, sin embargo, un ritmo asombrosamente rápido. Las ideas cristianas originales de una vida con Dios en Cristo y de una comunión del corazón con Dios mediante el arrepentimiento y la fe, que en el segundo siglo se afirman constantemente pese a la moralización general del evangelio, son relegadas ahora, particularmente en Occidente, completamente a un último plano. Las metas prácticas que se perseguían habían dejado de ser las que el espíritu de Cristo y las enseñanzas de Pablo señalaban. En el Oriente se hace exclusivo hincapié en la pura doctrina que es cada

vez más reducida a fórmulas abstractas y en una vida de celibato — aunque no desaparece totalmente el interés práctico en el "Cristo en nosotros". En Occidente, las ideas rectoras son la preservación de una relación correcta con Dios y la Iglesia Católica, la forma en que el hombre pueda tener acceso a Dios y mantenerse en comunión con él, y el ideal del celibato — aunque persiste, sin embargo, el sentimiento de que el supremo deber de la iglesia es el cuidado por la salvación de las almas. La perversión, aunque de carácter diferente, es común a ambas ramas de la iglesia. Llegaría pronto el momento en que se considerara que el arrepentimiento consistía solamente en buenas obras y sin embargo, bajo la seducción de ideas extrañas, aun las verdaderas buenas obras serán olvidadas y una aceptación intelectual de la doctrina ocupará el lugar de la fe. La *"ortodoxia" ha de continuar, sin embargo, su marcha en el Oriente* y la "jerarquía" en el Occidente, y ambas traerán indecible dolor al corazón de los verdaderos creyentes. Sin embargo, es imposible que quien con un corazón cristiano amplio trate de comprender e investigar los motivos subyacentes de la vida de esa época, no tropiece con ideas y convicciones que atestiguen el poder de la antigua verdad. En un caso será "¡Sursum corda!" (p. 195), en el otro la "salvación de las almas". La Iglesia oriental tratará de sondear los misterios del mundo superior y gozar de él en mística contemplación, mientras que la salvación del alma seguirá siendo el gran problema de Occidente.

Si consideramos el curso de este desarrollo desde el punto de vista de dos prominentes apóstoles, hallaremos que el Este sigue el sendero señalado por Juan, mientras que el Oeste marcha en las huellas de Pablo. Estos puntos de vista fueron a menudo muy nublados en el curso del desarrollo, pero entre los griegos continúa destacándose un agudo interés en el Logos divino, que nos imparte nueva vida, mientras que el problema central de Occidente continúa siendo: "¿Cómo puede el pecador justificarse ante Dios?" En las doctrinas de la Trinidad y la cristología, el interés se centra, en Occidente, en el arrepentimiento y en la iglesia y se prolonga incluso en la última gran agitación religiosa de Occidente, la Reforma de Lutero (véase vol. ii). ¡Tal es la amplitud del panorama que el estudio del cristianismo del tercer siglo nos permite abarcar!

Porque la gracia salvadora de Dios fue manifestada a todos los hombres, instruyéndonos para que, renunciando a la impiedad y a los deseos mundanos, vivamos en el presente siglo prudente, y justa, y piamente, aguardando la bendita esperanza y la manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Cristo Jesús, el cual se dio a sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad, y limpiar para sí un pueblo propio, celoso de buenas obras.—(*Tito* 2:11-14, *Vers. H. A.*)

PARTE II

EL DESARROLLO DEL DOGMA EN LA IGLESIA ANTIGUA

Capítulo I

LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD

§ 20. El arrianismo y la homousia del hijo (el primer concilio de nicea)

1. Hemos tenido ocasión de notar la diversidad de conceptos acerca de la divinidad de Cristo que prevalecían antes del estallido de la gran controversia; pero también hemos advertido una cierta unidad de convicción religiosa en este punto: "La iglesia adora unánimemente la divinidad de Cristo". Aunque poco se hizo por tratar de sondear el misterio de la procesión del Hijo del Padre, el Hijo, sin embargo, era considerado también Dios, el brillo de su gloria y la imagen (χαρακτήρ) de su persona (ὑπόστασις) (Heb. 1:3. Estas afirmaciones eran consideradas "los dogmas apostólicos de la iglesia" (vid. Alex. ep. ad Alex., en Teodoreto, h. e. i:3). El surgimiento o presentación de posiciones antagónicas debía en este momento conducir necesariamente a conflictos, como se había puesto de manifiesto en los casos de las controversias monarquiana y dionisiana. Cuando la unidad de la iglesia llegó a ser considerada una teoría de importancia práctica y la concepción de la herejía se hizo más definida como consecuencia de una fijación de la doctrina de la iglesia, las antiguas fórmulas indefinidas resultaron insatisfactorias, particularmente porque dejaban campo a interpretaciones tales como las de Arrio. Pero equivocaremos completamente el significado de los conflictos que se nos presentan en este período si los interpretamos simplemente como resultado de la tendencia metafísica del pensamiento griego. Tras estas controversias obraban, por el contrario, motivos enteramente prácticos y religiosos. Cristo era el centro de la piedad griega; la nueva vida inmortal era la circunferencia; la idea de la salvación, el radio. El centro debe ser ubicado de tal suerte que todos los radios converjan en él; es decir, Cristo debe ser concebido de

tal manera que, por su naturaleza y carácter, sea capaz de otorgar a los hombres la nueva vida divina.

LUCIANO de Antioquía era un adherente a las enseñanzas de Pablo de Samosata, y por consiguiente no estaba en armonía con la iglesia (ib., en Teod. i:3, p. 739).

ARRIO era discípulo del anterior, como también EUSEBIO DE NICOMEDIA (ep. Arii ad Eus., en Teod. h. e. i:4 fin., y Alex. ib. 4). Se descubren en Arrio huellas de una relación con Pablo (véase Atanas. c. Arrio, or. iii:10, 51), pero aquél desarrolló las ideas de éste en relación con las características de la nueva época. La energía (δύναμις) impersonal del Padre, de la que Pablo había hablado, *había llegado a ser considerada una personalidad particular, sin* por ello poner en duda la unidad de Dios — para satisfacción de judíos y paganos (ep. Alex., en Teod. h. e. i:3), pero manteniendo la independencia de la segunda persona divina, en consonancia con la convicción de la iglesia y la doctrina prevaleciente del Logos. La doctrina de Arrio, que probablemente ya había enseñado Luciano en sus rasgos principales, debe ser comprendida a la luz de esta situación. Es simplemente la cristología del tercer siglo teóricamente conducida a su conclusión lógica. Pero fue precisamente este hecho de la consecuencia lógica de la teoría lo que abrió los ojos a la iglesia. El mismo proceso se había manifestado en la mayor parte de las herejías: las controversias que ellas engendraron condujeron a la construcción de los dogmas.

2. La doctrina de ARRIO

Literatura. De los escritos del mismo Arrio poseemos: una carta a Alejandro, obispo de Alejandría, en Atanas., de synodis Arim. et Seleuc. 16 y Epif., h. 69:7, 8; una carta de Eus. de Nicomedia en Teodoreto, h. e., i:4 (opp. ed. SCHULZE, iii:2) y Epif., h. 69:6. Fragmentos de su Θάλεια en Atanas. c. Arian. or. i; de synod. Arim. et Seleuc. 15).[1] *Hallamos presentaciones de su enseñanza especialmente en* los escritos de Atanasio y la carta de Alejandro de Alejandría o Alejandro de Bizancio, en Teod., h. e. i:3; los escritos de Atanasio y la Ep. encíclica en Socr. h. e. i:6. Comp. GWATKIN, *Studies of Arianism*, 1882; KÖLLING, *Gesch. d. arian. Häresie*, 2 vols., 1874, 1883. MÖLLER, *PRE*, i:620 sig.

(a) La idea dominante en el pensamiento de Arrio es el principio monoteísta de los monarquianos (comp. Atanas. c. Ar. or. iii:7, 28; iv:10).[2] *Hay un solo Dios no engendrado:* "Sólo conocemos un Dios, no engendrado." Este axioma lo llevó a una severa crítica de las concepciones dominantes de la relación de Cristo con el Padre. No puede presentarse al Hijo como una emanación (προβολή) del Padre, ni como una parte del Padre con su misma naturaleza (μέρος ὁμοούσιον), ni como increado igualmente como el Padre (συναγέννητος). Porque si el Padre fuese compuesto, mutable o dividido (σύνθετος,

[1] También ἄσματά τε ναυτικὰ καὶ ἐπιμύλια καὶ ὁδοιπορικὰ γράψαι... εἰς μελῳδίας ἐκτεῖναι, Filostorgio, h. e. ii:2.

[2] Se apelaba, entre otros, a Hermas, Mand. 1 (Atanas., en Teod., h. e., i:7).

διαίρετος, τρεπτός), tendríamos que concebirlo corporalmente y seríamos llevados a reconocer dos seres increados (δύο ἀγέννητοι). El Hijo sería entonces un hermano del Padre (ep. ad. Al. y ep. ad Eus; Atanas. c. Arian. or. i:14; iii:2, 62, 67; de decr. Nyc. 10). (b) Sólo Dios no tiene origen ni ha sido engendrado, ni tiene principio. El Hijo tuvo un principio y fue creado por el Padre, de la no-existencia, antes del principio del mundo: "El Hijo no es no-engendrado, ni es parte del Uno no engendrado... ni de algo que existiese previamente, sino que fue constituido (ὑπέστη γεννηθῇ) por la voluntad y consejo (de Dios), antes de los tiempos y de las edades, lleno (de gracia y verdad), divino, único, inmutable. Y antes de ser engendrado, o creado, u ordenado, o fundado, no era. El Hijo tuvo un comienzo, pero Dios es sin principio..." (Ep. ad Eus.) Dios no fue siempre Padre, mas hubo (tiempo) cuando Dios era solo, y aún no era el Padre, y luego llegó a ser Padre. El Hijo no fue siempre. Porque como todas las cosas alcanzan el ser del no ser, y todas las cosas creadas y hechas han comenzado a ser, así también este Logos de Dios llegó a ser de cosas no existentes; y hubo (un tiempo) cuando no era, y no fue antes de ser engendrado, pero también él tuvo un principio de ser creado" (Thal. en Atan., or i:5). (c) El Hijo es el Logos y la Sabiduría del Padre, pero debe ser distinguido del Logos inmanente en Dios. Este último es una energía (δύναμις) divina, el Hijo un ser divino creado, que tiene participación en el Logos inmanente (comp. el monarquianismo dinamista). Arrio sostiene, por lo tanto, que hay dos *sophias:* una de ellas es peculiar a Dios y coeterna con él, y el Hijo fue nacido en esta *sophia* y participa en ella y por ello es simplemente llamado *sophia* y *Logos*. Por lo tanto, hay otro Logos además del Hijo de Dios, y que el Hijo, participando en él, es el mismo llamado por gracia Logos e Hijo (Thal. en Atanas. op. cit. i:5). (d) El Logos es, por lo tanto, una criatura del Padre, creada por él para servir de mediador en la creación del mundo (ib. y ii:24; ep. encicl. Alex. en Socr., h. e. i:6). Por consiguiente no es Dios en el sentido cabal del término, sino sólo recibe, en cuanto goza del favor de Dios, los nombres de Dios e Hijo de Dios, que también otros reciben ("Y aunque es llamado Dios, no es sin embargo el verdadero Dios, sino que participando en la gracia, como lo hacen todos los demás, es llamado de nombre, simplemente, Dios," Thal. ib. i:6; comp. ep. Al. ad Al., en Teod. i:3, p. 732). Es por lo tanto claro que "el Logos es diferente de y disimilar con la substancia (οὐσία) y naturaleza peculiar (ἰδιότητος) del Padre en todo sentido" (Thal. ib.). (e) Del significado del carácter no originado (ἀγεννησία) de la esencia divina se deriva inevitablemente otra consecuencia. El Logos es por naturaleza mutable. Pero como Dios vio de antemano que persistiría siendo bueno, le otorgó anticipadamente la gloria que luego como hombre mereció por su virtud (Thal. en Atan., i:5; comp. i:35 init.; ep. Al.

ad Al en Teod., i:3, p. 732; comp. ep. enciel., Alex., en Socr., h. e. i:6 — mutable, τρεπτός, y variable, ἀλλοίωτος, por naturaleza).[3] Los arrianos sostenían, con Pablo de Samosata, que Cristo es uno con el Padre por la unidad de voluntad (Atan. c. Arion., or. iii:10) (f) Utilizando la lógica profana (Atanas. c. ar., or. ii:68) y citando pasajes de las Escrituras que tratan de la humildad de Cristo (Alex., en Teod. i:3, p. 740), los arrianos trataban de confirmar su punto de vista y refutar el que estaba deviniendo doctrina aceptada en la iglesia Este propósito era tanto más fácil de realizar cuanto que el arrianismo no reconocía un alma humana en Cristo (véase Greg. Nac., ad Cledon. i:7; Epifan., ancor. 33).

Si estudiamos esta teoría como un todo pronto veremos su parentesco con Pablo de Samosata y el monarquianismo dinamista. Pero las ideas de éstos alcanzaron con la adaptación un carácter mucho más peligroso. Lo que Pablo enseñaba respecto del hombre Jesús, lo transfirió Arrio — y aparentemente Luciano antes que él — a un ser intermedio, el Logos. No es el hombre Jesús quien es dotado de energía (δύναμις) divina y la mantiene por su vida moral, sino el Logos — el hombre Jesús ni aun posee un alma humana. El Logos es, por lo tanto, una "criatura de Dios" a la vez que "completo Dios". Se preserva la unidad de Dios mas sólo al precio de la doctrina de que existen tres personas (ὑποστάσεις), Padre, Hijo y Espíritu Santo (ep. ad Al., en Epif., h. 69:8). Se introduce así un elemento mitológico en el cristianismo y el rígido monoteismo es transformado en un politeismo de héroes y semidioses; comp. Atanas., c. Ar., or. iii:15, 16), o se plantea —como en Filón— la necesidad de un ser que medie entre el mundo y Dios (comp. ib., ii:24). Arrio nos recuerda en muchos puntos a los antiguos apologistas (párr. 13), pero lo que en ellos era arte y necesidad apologética es aquí teoría deliberada, afirmada en oposición a otros puntos de vista.

Resta también otra diferencia: mientras que para los apologistas Cristo, como Logos divino, es verdaderamente Dios, Arrio lo considera una mera energía racional creada por Dios. Atanasio está probablemente cerca de la verdad cuando sostiene que el motivo inspirador de esta doctrina —que es la peor cristología imaginable— es un samosatianismo modificado por falta de valor (ib. iii:51; i:38). Arrio interpretaba a Pablo de Samosata en el sentido "subordinacionista" de las declaraciones de Orígenes y llevaba cada afirmación así lograda hasta su conclusión lógica más extrema

Con gran actividad, sagacidad política y tacto, Arrio se preparó

[3] Es indiscutible que tal era la posición de Arrio La disimulaba en su correspondencia con Eusebio (véase el ἀναλλοίωτος, supra), así como evitaba afirmar directamente la temporalidad del Hijo (véanse citas supra, y comp. ep. ad Al., en Epif., h. 69:8: "nacido intemporalmente—ἀχρόνως", y también Atan. c. Ar., or. i:13) o como cuando, a pesar de las declaraciones que hemos visto, describe a Cristo, en carta a Eusebio, como "completo Dios".

para la propagación de su teoría. No sólo ganó seguidores en Egipto entre los obispos y las vírgenes (véase ep. Al. ad Al., init.), sino que logró captar a los melecianos cismáticos (Alex., ep. encícl. Sozomen., h. e., i:15) y halló también camaradas en Palestina y Siria (Teod., h. e., i:3; Sozomen. h. e. i 115). El poderoso colucianista Eusebio de Nicomedia (véase su carta a Paulino de Tiro en Teod. i:5) se hizo el protector de esta doctrina

3. El primero en oponerse a Arrio fue el obispo alejandrino ALEJANDRO. El realmente comprendió el significado de la nueva doctrina (véase su presentación de la misma en Teod., h. e., i:3 y Socr. h. e., i:6). Señala Alejandro que la Palabra no puede haber sido creada en el tiempo, dado que todas las cosas fueron creadas por medio de ella (Juan i:3). Su persona (*ὑπόστασις*) trasciende la comprensión de los hombres (y de los ángeles, comp. Isa. 53:8; 24:16). Si Cristo es el resplandor de Dios (Heb. 1:3), negar su eternidad es negar la eternidad de la luz del Padre. La filiación (*υἱότης*) del Hijo, es, por lo tanto, distinta en calidad de la de los seres humanos. La teoría de Arrio se vincula con las herejías de Elbio, Pablo de Samosata y Artemón. Alejandro considera que su defensa de la eterna divinidad del Hijo y del Espíritu Santo vindica las "doctrinas apostólicas de la iglesia", es decir, el Credo Apostólico (Teod., i:3, p. 745 sig., 742). Su enseñanza positiva es menos segura. Alejandro mismo parece haber reconocido en un período anterior una existencia del Padre previa a la de Cristo ("y él existe, por lo tanto, antes de Cristo, como nosotros enseñábamos en armonía con tu predicación en la iglesia", le dice Arrio, Ar. ad. Al., en Epif., h. 69:'). Pero ahora enseñaba respecto del Hijo: "Eternamente Dios, eternamente Hijo... El Hijo existe no-engendrado (*ἀγεννήτως*) en Dios, siempre engendrado (*ἀεγεννής*), no-engendradamente engendrado (*ἀγεννητογενής*)" (Ar.; ep. ad Eus., en Epif., 69:3). No niega el nacimiento del Salvador ("que su carácter de noengendrado es una propiedad sólo relacionada con el Padre"), pero es un nacimiento "sin comienzo por lo que hace al Padre", un ser constantemente del Padre (*τὸ ἀεὶ εἶναι ἐκ τοῦ πατρός*). Es inmutable e invariable y digno de que se le adore como al Padre. Cuando Juan ubica al Hijo en el seno del Padre, quiere indicar "que el Padre y el Hijo son dos entidades (*πράγματα*), inseparables la una de la otra". Hay en la persona (*ὑποστάσις*) dos naturalezas (*φύσεις*). Cuando el Señor se declara uno con el Padre (Juan 10:30), quiere darse a conocer como la imagen absoluta del Padre. El Hijo es por lo tanto una naturaleza (*κύσις*) distinta del Padre; pero como es engendrado no temporalmente por el Padre, es Dios como el Padre. Esta concepción no es nada clara.

Toda la controversia se presenta en un principio como una repetición del conflicto de los dionisios. Alejandro atribuía a Dionisio de

Roma un énfasis sobre las "doctrinas apostólicas", pero no tenemos intimación de que la oposición se haya tornado más pronunciada

4. Parece conveniente presentar en este punto conjuntamente la enseñanza de ATANASIO (nacido antes del año 300, m. 373), que éste mantuvo sin declinaciones ni compromisos durante su larga vida, sujeta a constante ataque y persecución. Este estudio ha de revelarnos los motivos más hondos que sirven de base a esta gran controversia.

Fuentes: Apología c. Arianos; expositio fidei; de decretis synodi Nicaenae; Ep. ad episc. Aeg. et Lib.; apol. ad Constant. imperat.; apol. de fuga sua; hist. Arianorum ad monach.; ep. ad Serapionem de morte Arii; ad Serapionem, ep. ii; de synodis Arim. et Seleuc.; y especialmente su obra principal, Orationes iv c. Arianos. Opp. ed. Montfaucon, en Migne ser. gr. 25-28; lo más importante también en Thilo, Bibl. patr. graec. dogmat. i. Comparar MÖHLER, *Athanas.*, ed. 2, 1884; VOIGT, *Die Lehre des Athanas.*, 1861; ATZBERGER, *Die Logoslehre des Athanas.* 1880; PELL, *Die Lehre des Athanas. von der Sünde u. Erlösung*, 1888; LOOFS, *PRE*, ii., ed. 3, 194 sig.; HARNACK, *DG*, ii, ed. 3, 155 sig.; STÜLCKEN, *Athanasiana*, 1899; HOSS, *Studien über das Christentum u. die Theologie des Athanasius*.

La fuerza de Atanasio residía en las siguientes características: (1) En la gran estabilidad y temple de su carácter. Permaneció inconmovible en su adhesión a la verdad que había captado, sin apelar a expedientes políticos y sin vacilar, a través de una larga vida, en medio de persecuciones y opresión, (2) Se apoyaba en un fundamento firme al mantener inequívocamente la concepción de la unidad de Dios y esto lo libró del "subordinacionismo" de la cristología del Logos; (3) con tacto certero enseñó a los hombres a reconocer la naturaleza de la persona de Cristo y su importancia. Fue capaz de comprender a Cristo como el Redentor y definir su naturaleza de acuerdo con los requisitos lógicos de su obra redentora. Aquí se ubica la peculiaridad de su cristología, que le asegura un lugar permanente en las enseñanzas de la iglesia. Dado que Cristo realiza en nosotros la nueva vida sobrenatural, debe ser necesariamente Dios en el sentido del *homousia*. Para comprender el carácter bíblico del planteamiento atanasiano del problema, sólo necesitamos recordar las afirmaciones de Juan y el κύριος - πνεῦμα de Pablo.

(a) Notemos primero la denuncia de Atanasio contra el arrianismo. Atanasio reconoció claramente las conclusiones anticristianas e irreligiosas a las que la doctrina arriana conducía. Si Arrio estaba en lo cierto, el Dios trino no es eterno: a la unidad se le añadió, en el curso del tiempo, el Hijo y el Espíritu. La Trinidad ha llegado a existir de la no-existencia. ¿Quién nos asegura que no habrá un aumento subsiguiente? (c. Ar. or. i:17, 18). Según Arrio, el bautismo resultaría administrado en el nombre de un ser creado, que, en último análisis, no puede auxiliarnos (ib. ii:41; iv:25). Pero no solamente es disuelta la Trinidad; incluso la divinidad del Padre es puesta en peligro. El Padre no ha sido siempre Padre — un cambio ha sucedido en él en el curso del tiempo; no siempre tuvo consigo la

Palabra, la Luz y la Sabiduría (ib. i:20, 24, 25). Más aún, el arrianismo conduce lógicamente al politeísmo del mundo pagano. Sólo si el Hijo participa de la misma naturaleza y substancia del Padre podemos hablar de *un Dios*: los arrianos, por el contrario, tienen dos dioses diferentes: "Se ven obligados a hablar de dos dioses, uno el Creador y el otro creado, y adoran a dos señores," y retroceden así al politeísmo griego (ib. iii:15, 16).[4] Esto se ilustra particularmente en el culto a Jesús en la iglesia. Es paganismo adorar a la criatura en lugar del Creador (ep. encycl. 4); de acuerdo con Apoc. 22:9, ni aun los ángeles deben ser adorados (c. Ar., or. ii:23): "¿Quién les enseñó que, habiendo abandonado el culto del universo creado (ἡ κτίσις), debían proceder nuevamente a adorar algo creado y hecho?" (ib. 8, 38, 42; de decr. 11 fin.) Pero, sobre todo, el arrianismo destruye la seguridad de la salvación. Si el Logos es mutable, como consecuentemente sostienen los arrianos, ¿cómo puede revelarnos al Padre y cómo podemos ver al Padre en él? ¿Cómo puede el que contempla lo mutable pensar que está contemplando lo inmutable?" (ib. i:35; comp. Juan 14:9). De esta manera el hombre jamás podrá alcanzar la certidumbre de la servidumbre, la comunión con Dios, el perdón de los pecados y la inmortalidad: "Porque si, siendo criatura, se hizo hombre, como hombre continuó siendo como era, sin participar en Dios; porque ¿cómo podría una criatura participar de Dios por medio de otra criatura? . . . Y si el Logos era una criatura, ¿cómo podría anular el decreto de Dios y perdonar el pecado?" (ii:67; iv: 20). "Además, el hombre que participara de una criatura no sería deificado, a menos que el Hijo fuese realmente Dios; y el hombre no sería igual al Padre, a menos que quien asumió el cuerpo fuese por naturaleza también el verdadero Logos del Padre." (ii:70). Finalmente, este ser intermedio (μεσίτης) entre Dios y el hombre resulta una invención totalmente inútil e insensata. Ni Dios es demasiado orgulloso *para venir él mismo como Creador a establecer contacto con* su criatura, ni serviría para nada, si así fuera, el supuesto Logos, dado que habría sido necesaria para su creación alguna otra criatura intermediaria, y así *ad infinitum* (ii:25, 26; de decr. 8). Por lo tanto, si Cristo no es el verdadero Dios y una substancia con el Padre, la Trinidad ha concluido y el símbolo bautismal ha caducado; el politeísmo y la adoración de la criatura vuelven a entrar en la iglesia; la salvación de los cristianos se destruye sin que, a la postre, se haya alcanzado una posición lógicamente coherente. La teoría de Arrio es, por lo tanto, tan impía como irracional.

(b) ¿Qué sostiene, a su vez, Atanasio respecto de la divinidad del Hijo? (a) "Dado que Cristo es Dios de Dios y Logos, Sabidu-

[4] Comp. Basilio, ep. 243:4: 'El politeísmo ha vencido. . . Ellos tienen un Dios grande y un Dios pequeño." También Greg. nyss., en su oración funeraria a Basilio, Mi. 46:796. Aug. de symbol., i:2.

ría, Hijo y Poder de Dios, las Escrituras proclaman un solo Dios. Porque siendo el Logos el Hijo de Dios único, es adunado a aquél de quien procede, de manera que el Padre y el Hijo son dos, mas la mónada de la divinidad no es dividida (ἄσχιστος) ni separada (ἀδιαίρετος). Podría decirse también, por lo tanto, que hay una fuente original de la divinidad y no dos fuentes originales, y por ende, que hay una monarquía . . . La naturaleza (οὐσία) y la persona (ὑπόστασις) son una" (c. Ari., or iv:1). Estas tesis expresan la convicción de que debe entenderse la divinidad del Hijo de tal manera que salvaguarde clara y conscientemente la unidad divina. No debe quedar base alguna para un "segundo Dios". Atanasio fue conducido a reconocer la importancia de esta posición por las conclusiones que Arrio había sacado de su "segundo Dios". Tal vez haya sido también influido por el papel significativo desempeñado en Egipto por el sabelianismo (vid. supra, p. 174 sig.). En este caso tendríamos una nueva ilustración del reconocimiento histórico del elemento de verdad que se oculta en una teoría falsa. Pero no se debe olvidar que Atanasio trabajó en Occidente, donde la conciencia de la unidad de Dios fue siempre más fuerte que en Oriente, que estaba más indudablemente regido por las fórmulas del concepto del Logos. (β) Pero Atanasio no reconoce un Hijo-Padre (υἱοπάτωρ) como los sabelianos, ni un Dios de una sola naturaleza (μονοούσιος), porque de esa manera quedaría excluida la existencia del Hijo. Por el contrario, la existencia independiente y eternamente personal del Hijo es una premisa fija, teniendo siempre en cuenta que no debemos pensar en "tres hipóstasis separadas una de otra", lo que conduciría al politeísmo. La relación entre el Padre y el Hijo se asemeja más bien a la relación entre la fuente y el arroyo que mana de ella: "Así como un río que nace de una fuente no está separado de ella aunque haya dos formas y dos nombres, así tampoco (está separado) el Padre del Hijo, ni el Hijo del Padre" (expos. fid. 2; c. Ar., or. iii:4). (γ) Esta distinción y esta unidad hallan expresión conjunta en la fórmula "unidad de esencia" (ἑνότης τῆς οὐσιας). El Logos es una producción o generación (γέννημα), de la naturaleza (οὐσία) del Padre (de decr. 3, 22, 23; c. Ar., i:29). Respecto de las criaturas, se sigue que "el Hijo es diferente en origen y diferente en naturaleza de las cosas y seres creados y, por otra parte, es el mismo y de la misma naturaleza (ὁμοφυής) con Dios" (ib. i:58; de decr. 23, 12; de syn. 53). Así como es de otra naturaleza (ἑτεροούσιος) que los seres creados, así es de la misma naturaleza (ὁμοούσιος) con Dios,[5] es decir comparte la misma substancia divina (el Hijo es ὁμοούσιος y de la οὐσία del Padre, ad Serap., ep. ii:5; de syn. 40). Pero si es así, el Logos es inmutable y eterno (de decr. 23:12). (δ) El Hijo procede del Padre por engendramiento

[5] Atanasio mismo nunca dio particular importancia a esa palabra (véase, e. g., de syn. 41).

o nacimiento En vista del carácter único de la naturaleza divina, no podemos pensar aquí en una emanación del Padre, ni en una división de su substancia. "El engendramiento de los hombres y el del Hijo por el Padre son diferentes. Porque las cosas engendradas por los hombres son en algún sentido parte del que las engendró. . . Los hombres al engendrar emanan de sí mismos. Pero Dios, como es sin partes, es sin pasión y sin división Padre del Hijo. Porque no tiene lugar ninguna emanación del Incorpóreo, ni una infusión de substancia, como en los hombres, sino siendo simple en su naturaleza, es el Padre del Hijo uno y único. . . Este es el Logos del Padre en quien se puede contemplar lo que es el Padre, sin pasión ni división." (de decr. 11). Ni tampoco es como si "el Hijo hubiera sido engendrado por el Padre por voluntad y propósito" (c. Ar. iii:59), porque también entonces el Hijo sería degradado a la posición de una criatura creada en el tiempo, alguien a quien el Padre primeramente determinó hacer, y luego hizo (iii:60-63). Todas las cosas han sido creadas por la voluntad de Dios, mas del Hijo ha de decirse: "El está fuera de las cosas creadas por el propósito (de Dios) y, por otra parte, él mismo es el propósito viviente del Padre, en quien todas las cosas fueron creadas." (64). "Pero el Hijo de Dios es él mismo el Logos y la sabiduría, él mismo el consejo y el propósito viviente, y en él está la voluntad del Padre; él mismo es la verdad y la luz y el poder del Padre" (65). Como verdadera imagen de la persona del Padre (*τὸ ἴδιον τῆς πατριχῆς ὑποστάσεως*)[6] no se originó por un acto arbitrario de la voluntad del Padre (ib.). Pero ello no significa que el Padre no deseaba al Hijo: "Porque una cosa es decir: fue engendrado por deseo (*βουλήσει*), y otra decir que el Padre ama al Hijo, que es de suma substancia, y le quiere" (66). El Hijo se relaciona con el Padre como la luz y el resplandor: "el Consejo viviente, y por naturaleza verdaderamente una producción, como es el resplandor producido por la luz" (67). El Padre y el Hijo son, por consiguiente, dos personas (el Logos no es impersonal, *ἀνυπόστατος*, como la palabra del hombre; de syn. 14 fin.), el que engendra y el engendrado; pero son también en virtud de esa relación, uno — un ser divino único: "El Padre es Padre y no es él mismo Hijo, y el Hijo es Hijo y no es él mismo Padre, pero la naturaleza (*φύσις*) es una. Porque el que es engendrado no es diferente del que engendra, porque es su semejanza (*εἰχών*) . . . Por lo tanto el Hijo no es otro Dios. . . Porque si en verdad el Hijo es otro como engendrado, sin embargo como Dios es el mismo, y él y el Padre son uno en la peculiaridad y estructura de su naturaleza y en la identidad de una divinidad" (ib. iii:4). Pero esta relación entre el que engendra y el engendrado es

[6] Atanasio no piensa aún en discriminar entre los términos *ὑπόστασις* y *οὐσία*, como este pasaje y otros ya citados lo manifiestan. Comp. de decr. 27; de syn. 41; ad Afros. 4. Comp. Harnack, DG, ii, p. 211. La misma observación se aplica al Credo Niceno.

eterna: "El Padre estuvo siempre, por naturaleza, generando (γεννητικός)" (iii:66). "Es evidente que el Logos existe siempre en sí mismo y con el Padre" (i:27).

Atanasio comienza con la concepción de Un Ser divino único, pero este Dios único lleva una vida doble (respecto del rasgo trinitario véase infra, *d*). Como quien engendra y quien es engendrado, como Hijo y Padre, estas dos vidas se confrontan mutuamente como dos personas, pero no como dos dioses. Son una sola naturaleza (μία οὐσία), la misma naturaleza (ὁμοούσιος). En estas declaraciones se expresa verdaderamente todo lo que la iglesia había creído y enseñado respecto de Cristo desde la época de los apóstoles: la divinidad única y el "Yo" divino del Hijo. Se combinan en esta afirmación los elementos de verdad del monarquianismo y la cristología popular con las concepciones del "segundo Dios" y la "parte divina" y el Logos del Padre, a la vez que se evitan cuidadosamente los errores de pensamiento y expresión. Las antiguas fórmulas no podrán reaparecer nuevamente en la iglesia en la forma antigua. Atanasio dio a la iglesia algo realmente nuevo: redujo las múltiples representaciones de Cristo a una fórmula simple y estableció firmemente la necesidad de esa fórmula mostrando su relación con la doctrina de la redención. Quedaban, por supuesto, imperfecciones. Los teólogos actuales criticarán, además de la falta de pruebas bíblicas decisivas que documenten esta fórmula, lo indefinido del término οὐσία; no dejarán de observar que el Dios personal de Atanasio es en cierta medida, después de todo, el Padre solamente ("y por lo tanto se proclamará en la iglesia un Dios, el Padre del Logos", ad Epc., 9 fin.; "el Padre como la fuente" (πηγή) el origen (ἀρχή) ad Serap., ep. i:28); y demandará un reconocimiento más claro de la personalidad divina, a la vez que una aplicación adecuada del principio de la revelación histórica en relación con la vida de Cristo. El problema que Atanasio trató de resolver se torna así más complejo. Pero no se podrá negar que Atanasio hizo el mejor uso posible de los materiales entonces a su alcance. Y nosotros casi no podemos hacer hoy otra cosa con el Nuevo Testamento en mano, que reconocer el problema de Atanasio como digno de todo estudio y — por más que tal vez veamos desde un ángulo distinto, utilicemos otros medios y términos así como distintas pruebas — aferrarnos al ὁμοούσιος.

(c) No fueron las demandas de consistencia lógica, que los ataques de los enemigos le exigían y su propia posición le dictaba, lo que inspiró a Atanasio. Los argumentos que emplea para justificar sus posiciones, tanto los positivos como los negativos, son primordialmente de naturaleza religiosa (v. p. 210 sig.), y es precisamente este hecho el que señala la novedad e importancia de sus conceptos. Sólo si Cristo es Dios en el sentido más pleno del término y sin cualificación alguna ha entrado Dios verdaderamente en la humanidad y

sólo así han llegado en verdad a los hombres la comunión con Dios, el perdón de los pecados, la verdad de Dios y la inmortalidad (α) Se nos aclarará esta afirmación si observamos las ideas soteriológicas de Atanasio. El Logos asumió carne humana (σάρξ) y se hizo hombre. Fue verdaderamente Dios y verdaderamente hombre (ib. ii:70; iii:32, 41, 30; iv:35, 36). "Se hizo hombre, no sólo visitó a los hombres" por ejemplo, a los creyentes del Antiguo Testamento (iii:30: ad Epict. 11). "El que por naturaleza era Dios nació hombre, para que ambos fueran uno" (c. Apolin. i:7). Pero la unión (ἕνωσις) entre la carne (σάρξ), es decir, la naturaleza humana íntegra (ad Epict., 8; c. Ar. iii:30) y la divinidad (θεότης) existe "desde el seno" (c. Apolin., i:4), y la unión es indisoluble, aunque sin llevar a ninguna mezcla (c. Apol. i:6: "A fin de que el cuerpo pueda ser según su naturaleza y a la vez, sin división, pueda ser según la naturaleza de la divinidad de su Logos". El ascendió en cuerpo, c. Ar. i:45; i:10: "¿No te basta que el cuerpo haya sido hecho suyo en la unión física indivisible con el Logos?"). El Logos no se transformó, por lo tanto, de alguna manera en la carne (ad Epict. 8), sino que se relaciona con la naturaleza humana de tal manera que la utiliza como instrumento suyo. Por consiguiente, las obras de la naturaleza divina se realizan por medio de la carne. Pero, por otra parte, esta carne que es pasible de sufrimientos le pertenece a él y por lo tanto podemos atribuirle a éste lo que, estrictamente hablando, sólo se aplica a la naturaleza humana, ya que la naturaleza divina no es pasible de sufrimiento." "Siendo Dios, tomó un cuerpo para sí y, utilizándolo como órgano, se hizo hombre por amor de nosotros y por lo tanto, las cosas que correctamente se pueden decir (del cuerpo), se dicen de él cuando vivió en el cuerpo, tales como que tuvo hambre, sufrió... de las cuales cosas la carne es susceptible; pero las obras debidas al Logos mismo, tales como resucitar los muertos y dar vista a los ciegos... las hizo mediante su cuerpo, y el Logos llevó las debilidades de la carne como si fueran suyas, porque era su carne y la carne ayudaba en las obras de la naturaleza divina porque estaba en ella; porque era el cuerpo de Dios" (c. Ar., or. iii:31, 32, 35, 41; ad. Epict. 5, 10, 11). Podemos hablar, pues, en cierto sentido, de los sufrimientos del Logos. "Porque las cosas que sufrió el cuerpo del Logos, las transfirió éste a sí mismo, habiéndose hecho uno con aquél, a fin de que pudiéramos ser hechos partícipes de la naturaleza divina del Logos. Y es una paradoja que él sufrió y no sufrió — sufrió su cuerpo y él estaba en él cuando sufría, y no sufrió porque el Logos, siendo por naturaleza Dios, no puede sufrir" (ad. Epict. 6; c. Ar. iii:37, 35). Por consiguiente, Atanasio considera aun los actos humanos de Cristo como actos buenos (κατορθώματα) de Dios (c. Ar., or. iii:41; comp. ad Serap. ep. iv:14: "Todas las cosas fueron hechas coherentemente —συνημμένως— . . . porque escupía como los

hombres y su saliva estaba llena de Dios") y hablaba del "Dios crucificado" (ad Epict. 10; comp. c. Ar. iii:34), de adorar al hombre Jesús (c. Apol. i:6), y de María como la Madre de Dios (θεοτόκος).

(β) La meta de todo este método de enfocar las cosas es establecer un fundamento firme para la salvación (σωτηρία) del hombre. Cristo podía deificar la carne humana que había asumido por cuanto era realmente Dios; y en cuanto esa carne era realmente la carne humana (c. Epict. 7), la naturaleza humana había sido deificada. "El hombre no podría haber sido deificado si el que se hizo carne no hubiera sido por naturaleza del Padre, su Logos verdadero y peculiar. Tal conjunción se realizó, pues, a fin de que pudiera unir a lo que es según la naturaleza de la divinidad, lo que por naturaleza era hombre y así se aseguraría la salvación y deificación de éste" (c. Ar. ii:70). "Porque como el Señor se hizo hombre al asumir el cuerpo, así nosotros los hombres somos deificados por el Logos, habiendo sido tomados en sociedad por su carne y, *más aún, heredamos* la vida eterna" (ib. iii:34). Cristo asumió, pues, la naturaleza humana en cuanto asumió la carne y de esa manera la deificó e inmortalizó; "Levantó de la santa Virgen (θεοτόκος) la nueva forma y creación de Adán, haciéndola suya por unión (καθ' ἕνωσιν) y así apareció el hombre Cristo, Dios desde la eternidad, y nosotros somos miembros de Cristo" (1 Cor. 6:15; c. Apol. i:13; comp. c. Ar. i:43; ii:61; iii:33; iv:36). El es el segundo Adán (c. Ar. i:44; ii:65). La vida del Señor ha de interpretarse a la luz de este propósito. El carecía de conocimiento según la carne, a fin de que pudiera dar a su carne, y por ende a la humanidad, el poder de conocer al Padre (c. Ar. or. iii:38; ad Serap. ii:9). El temió la muerte a fin de que nosotros pudiésemos ser *libertados del temor de la muerte* y hechos partícipes de la inmortalidad" (ib. iii:54 sig.; comp. ii:70). El fue bautizado, ungido con el Espíritu Santo, recibió la gracia y ascendió al cielo a fin de que nosotros pudiésemos recibir el Espíritu, la gracia y la inmortalidad por su carne (ib. i:43-48). A todas las afirmaciones de este tipo deben añadirse, para interpretarlas correctamente, las palabras "Y todas estas cosas en la carne enteramente por nosotros" (ib. iii:34, 38 sig.; comp. iv:6: "porque con este fin se encarnó, para que las cosas que así recibió, pudiera transmitirlas también a nosotros"). Mas todo esto acontece a la carne de Cristo y por lo tanto a la raza humana, porque esa carne está unida con la verdadera divinidad (ib. ii:70, 67; iv:36). El pecado es destruído (ἀνῄρηται) y la humanidad queda libre del pecado y hecha inmortal (ib. iii:32; 2:56).[7] Así también llegamos a ser un templo de Dios e hijos suyos (i:43; ii:59), el

[7] A este fin era necesario que el Logos mismo morara en la raza, porque aunque "muchos fueron sin duda santos y puros de todo pecado" (e. g. Jeremías y Juan el Bautista) la muerte reinó desde Adán hasta Moisés también sobre los que no habían pecado a la semejanza de la transgresión de Adán. Lo mismo en c. Ar. iii:33.

Espíritu de Cristo mora en nosotros y de esa manera somos hechos uno con el Padre (ii:25). Debemos evitar el error de creer al examinar toda esta argumentación que Atanasio concebía la deificación del hombre como un proceso mágico por el cual se implantaban físicamente en el hombre las semillas de la inmortalidad. La deificación abarca, por el contrario, todos los procesos espirituales y místicos en los que Cristo obra por su palabra y su ejemplo sobre los corazones de los hombres (*ib.* iii:19 sig.). Lo que Atanasio quiere afirmar es que Cristo mora en nosotros y nos da una vida nueva y eterna por el poder de su Espíritu. Pero dado que Dios estaba en Cristo y de éste fluye una vida divina sobre los hombres, el hombre Jesús se ha hecho en todas las cosas el representante de la raza, el segundo Adán. Su muerte es por lo tanto la muerte de todos —y así ha cumplido la sentencia divina sobre el pecado (ii:69). La entrega inocente a la muerte es designada "rescate del pecado de los hombres y abolición de la muerte" (i:45). El presentó este rescate o sacrificio a Dios el Padre, y por su sangre nos limpió de todo pecado (ii:7). Atanasio adopta en este punto ideas tradicionales. Su propio pensamiento permanece, sin embargo, claro. Dado que hemos sido hechos un solo cuerpo con Cristo, su muerte es nuestra muerte y su victoria sobre la muerte es nuestra: "Habiendo sido todos los hombres perdidos por la transgresión de Adán, la carne de éste fue primeramente salva y hecha libre, como cuerpo del mismo Logos, y luego nosotros, habiendo sido hechos un cuerpo (*σύσσωμοι*) con él, somos salvos. . . El fue el primero de los hombres que resucitó, habiendo sobrellevado y abolido la muerte por nosotros, y levantó su propio cuerpo de la muerte por nosotros. Habiendo él resucitado, también nosotros a nuestra vez resucitamos de los muertos por él y por medio de él" (*ib.* ii:61). Así como en estos pasajes podemos advertir la influencia del punto de vista general antes presentado, también lo haremos en aquellos que presentan a Cristo como el único mediador del conocimiento del Padre (i:12, 16; ii:81), como el patrón de la justicia inmutable (i:51), como el dispensador del perdón de los pecados (ii:67) y el dador del Espíritu Santo (iii:23-25, 33; *de decr.* 14). Pero aún resta el hecho de suprema importancia: que por la encarnación del Logos, Dios mismo ha entrado en la raza humana para una comunión permanente, y ésta ha recibido por ende gracia y justicia, el Espíritu Santo, una nueva vida y con ella la inmortalidad: "Por lo tanto el Logos perfecto de Dios asume el cuerpo inmortal. . . a fin de que, habiendo pagado la deuda por nosotros, (*ἀντ' ἡμῶν τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδοὺς*), pudiera él perfeccionar aquellas cosas que a los hombres aún faltaban: pues faltaba aún la inmortalidad y el camino al paraíso" (ii:66).

No puede dudarse que estas son ideas verdaderamente cristianas; siguen el tipo juanino de doctrina y a la vez una de las líneas paulinas

de enseñanza, comp. Ignacio, Ireneo, Metodio). Pero tampoco puede negarse que la concepción apostólica del evangelio es reproducida *unilateralmente*. Con todo, la verdad es que las ideas de Atanasio se desenvuelven lógicamente a partir de un fundamento religioso y cristiano. Cristo es Dios: si así no fuera no podríamos tener a Dios morando y obrando en nosotros y estar seguros de nuestra salvación,[8] i. e., de la nueva vida eterna y del perdón de nuestros pecados.

(d) Podemos mencionar aquí como anticipación que Atanasio empleó en un periodo posterior el mismo procedimiento para probar la homousia del Espíritu (vid. ep. iv ad Serap. y comp. tomi ad Antiochenos). Contra la opinión de que el Espíritu Santo es una criatura (κτίσμα) o un ser angélico (ad Serap. i:10, 12), debe recordarse que si tal se afirma se introduce en la Trinidad algo de la naturaleza diferente (un ἑτεροούσιον) y se destruye por consiguiente la Trinidad, o se la transforma en una Díada (δυάς, i:29). Todo lo que *afirmamos* del Hijo debemos *afirmarlo, pues, también* del Espíritu Santo (i:9, 20, 21). El es de la misma naturaleza (ὁμοούσιον, i:27), inmutable (ἄτρεπτον, i:26) y ἀναλλοίωτον, (ib). Como en el caso del Hijo, también estas cosas se manifiestan por la naturaleza de la obra del Espíritu atestiguada por nuestra experiencia. El nos santifica y nos permite participar de la naturaleza divina (θεία φύσις, i:23). "Cuando ahora somos llamados partícipes de Cristo y partícipes de Dios, el que nos unge da testimonio dentro de nosotros y sella, que no es de la naturaleza de las cosas hechas, sino de la naturaleza del Hijo por medio del Espíritu que, estando en nosotros, nos une al Padre (comp. 1 Juan 4:13)... Pero si en la comunión del Espíritu Santo somos hechos partícipes de la naturaleza divina, deliraría quien dijese que el Espíritu es de naturaleza creada y no de la naturaleza de Dios. Por lo tanto aquellos en quienes entra son verdaderamente deificados; y si deifica no hay duda alguna que su naturaleza es la de Dios" (i:24).

Tal es la doctrina de Atanasio. En su juicio, reproduce fielmente las enseñanzas de las Escrituras y la de los Padres, (e. g., Ignac., Ephes. 7, citado en de syn. 47), los "grandes concilios", la fórmula bautismal y la confesión bautismal (ad Serap., ep. i:28, 30, 33; ii:8; iii:6; c. Apol. i:2; ad Epict. i:3). Su profunda base religiosa debe ser evidente a todos, así como su simplicidad y consistencia.

5. Volvamos ahora atrás en nuestro estudio para presentar el curso histórico de la controversia y las conclusiones del Concilio de Nicea (año 325).

[8] El juicio de Harnack es: "Atanasio soportó este absurdo (i. e., "la fórmula Logos-ὁμοούσιος); al hacerlo sacrificó a su fe, sin saberlo, algo de más importancia: el Cristo histórico" (DG ii:221). Pero la peculiaridad de Atanasio, que hizo que su enseñanza fuese normativa para el futuro, fue precisamente en el hecho que mantuvo la unidad de Dios sin desviarse para nada de la afirmación de la divinidad de Cristo—y del Jesús histórico, incluso.

Fuentes. Los Decretos del Concilio en Mansi, Acta concil. ii:665 sig.; Ep. Constantino ad Alex. et Ar. en Eus., Vita Const. ii:64-72 y el relato que allí se da, (ib. iii:6-22). Eusebio, ep. ad Caesarens. en Teodoret, h. e. i:11 Atanasio, de decretis syn. Nic. y epístola a Afros; Eustatio, en Teod., h. e., i:7-10. Sozomen, h. e. i:16-25. Teodoret, h. e., i:6-13. Filostorgio h. e., i:7 sig.; ii:15. También Gelasio (c. 476); Σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν συνοδον πραχθέντων, l. ii) en Mansi. Acta concil. ii:759 sig. Comp. la colección de decretos en Mansi, l. c. Neander, KG. ii:790 sig.). Möller-Schubert KG. i, ed. 2, 424 sig. Hefele, Conciliengesch. i, 2, 282 sig. Braun, de synode Nic. (Kirchengeschichtl. Studien por Knöpfler, iv:3). Seeck, en *Ztschr. f. KG.*, xvii:105 sig., 319 sig.

Ya en los años 320 y 321 Alejandro de Alejandría había dirigido en Egipto dos asambleas eclesiásticas que habían condenado el arrianismo (Hefele, op. cit., i:268 sig.). Arrio se vio obligado a salir de Alejandría. Pero la agitación aumentó a raíz de esas medidas y un sínodo reunido en Bitinia se alistó en su causa (Soz. i:15). El emperador Constantino halló ocasión propicia para intervenir en el asunto. Al principio intentó tratarla como una querella insignificante por palabras y exhortó a la reconciliación mutua ya que, decía, "ninguno de los mandamientos básicos de nuestra ley" está en juego (Eus., vit. Const. ii:70). Constantino cambió su opinión a este respecto (ib. ii:69, 71 y iii:12); pero permaneció fiel al interés político en la conservación de la unidad de la fe de la iglesia, que había sido desde el comienzo su propósito básico (comp. vita Const., ii:65 init., con iii:17, 21). Como la agitación continuara creciendo y amenazara extenderse a todo Oriente (ib. ii:73; Socr. i:8), el Emperador citó un concilio general de la iglesia a reunirse en Nicea. Respondieron al llamado unos trescientos obispos (en cuanto al número véase Hefele i:291), principalmente orientales, pero también de Tracia, Macedonia, Acaya y el español Osio de Córdova (Roma estuvo representada por dos presbíteros) (Vit. Const. iii:7). Tanto el orden de los asuntos como el curso del debate nos resultan oscuros. Muchos que participaban en el concilio carecían de independencia (Socr. i:8). Podemos advertir con cierta medida de certidumbre tres grupos. Una sección arriana dirigida por Eusebio de Nicomedia (véanse sus enseñanzas en Teod., h. e. i:5), pequeña en número (Teod., i:6; Soz. i:8) fue la primera en presentar su confesión de fe. Esta fue rechazada con indignación y ni siquiera los partidarios de Arrio, a excepción de dos, se adhirieron a ella (Eustac. en Teod. i:7). Entró en escena luego un partido conciliador. Eusebio de Cesarea presentó una confesión origenista indefinida: "Creemos... en un Señor Jesucristo, el Logos de Dios, *Dios de Dios, luz de luz, vida de vida, el unigénito Hijo, el primogénito de toda la creación, engendrado por el Padre antes de todas las edades;* por medio de quien fueron hechas todas las cosas; quien por nuestra salvación se hizo carne y moró entre los hombres, y sufrió y se levantó al tercer día y retornó al Padre, y volverá en gloria a juzgar a los vivos y a los muertos," etc. (Eus. en Teod., i:11). Esta confesión tiene, como

lo muestra la sección en bastardilla, todas las ventajas y defectos inherentes a una fórmula conciliatoria. Ni los homousianos ni los arrianos podían ver expresados en ella sus puntos de vista (Vid. Ath. ad. Afros). Tal como era, presentaba, sin duda, el punto de vista de la mayoría. El Emperador *la aprobó, pero quería un reconocimiento del* ὁμοούσιος (ib). Es muy probable que estuviera bajo la influencia de Osio (comp. Socr. iii:7; Filostorg. i:17), que a su vez simpatizaba con Alejandro, y para quien, como occidental que era, el término no presentaba dificultad alguna (vid Tert., Novac., Dionis. de Roma, supra, pp. 133 sig., 175 sig.). Esta propuesta dio una base y un programa a un tercer grupo, el de Alejandro y Atanasio: "Con el pretexto de añadir *el* ὁμοούσιον, ellos compusieron el escrito", dice Eusebio (ib). Se modificó la confesión de Eusebio con el propósito expreso de destruir el fundamento del arrianismo. La modificación resultó así: "Creemos en un Dios, el Padre omnipotente, hacedor de todas las cosas visibles e invisibles. Y en un Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, *engendrado del Padre, unigénito, es decir, de la naturaleza del Padre*, Dios de Dios, Luz de Luz, verdadero Dios de verdadero Dios, engendrado, no hecho, de una substancia con el Padre (ὁμοούσιον) por quien fueron hechas todas las cosas, las que están en los cielos y las que están sobre la tierra; quien por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se hizo carne y asumió la naturaleza humana, sufrió y resucitó el tercer día, ascendió al cielo (y) volverá para juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo. *Pero la santa iglesia apostólica anatematiza a los que dicen que hubo* (un tiempo, ποτὲ) *cuando él* (Hijo) *no era, y que él fue hecho de cosas que no existían, o de otra persona* (ὑποστάσεως) *o ser* (οὐσίας) *diciendo que el Hijo de Dios es mutable o cambiable*" (ib). Las palabras en bastardilla indican el espíritu de esta modificación. La fórmula fue aceptada para lograr la paz, pero no sin cierta demora, por el partido conciliador (Eus., l. c.). Llegó a ser la confesión del Concilio. Sólo cinco personas, además de Arrio, rehusaron firmarla (la aceptó incluso Eusebio de Nicomedia, aunque no quería reconocer la parte condenatoria). Estos fueron desterrados por el Emperador.

Así llegó la Homousia del Hijo a ser dogma. Cuando consideramos las circunstancias inmediatas en que se adoptó el dogma, nos explicaremos fácilmente por qué el concilio haya sido el origen de la verdadera contienda. Sin embargo, la reunión de los representantes de la iglesia había aceptado la Homousia y el Emperador consideró que su deber era dar fuerza legal a los decretos[9] del concilio, exigiendo que fuesen obedecidos y castigando a quienes se opusieran

[9] Además de la decisión respecto del *Homousia*, se adoptaron decretos sobre la cuestión de la Pascua (Eus., vit Const. iii:18-20), sobre los melecianos (Socr., h. e., i:9; comp. Canon 6) y novacianos (can. 8) y sobre un número de cuestiones de orden y disciplina eclesiásticos (comp. Hefele, CG, i, p. 320-431).

a ellos. La iglesia del Estado ha llegado al poder. El emperador cita al concilio, el Estado garantiza los gastos de viaje y el alojamiento; el emperador o un comisionado imperial inaugura las sesiones y regula los procedimientos; y un edicto imperial da fuerza legal a los decretos. Corresponde a la historia de la iglesia señalar la importancia de todo esto. Hallamos un paralelo histórico de Constantino en la *obra de restauración* de Augusto. Ambos sirvieron a Dios y a la política y ambos coronaron su obra introduciendo el imperialismo.

§ 21. Desarrollo posterior hasta el concilio de Constantinopla, 381 d. de J. C.

1. Los conflictos y disputas de este periodo corresponden en sus detalles a la esfera de la *historia* de la *iglesia* y la patrística. Debemos contentarnos, pues, con una breve reseña general de las mismas.

El Credo Niceno era, después de todo, la confesión de fe de una minoría. La carta de Eusebio a su congregación de Cesarea (en Teod., h. e. i:11) indica cuánta habilidad se necesitaba para hacerlo aparecer aceptable. De acuerdo con esa explicación, el ὁμοούσιος no significa otra cosa sino que "el Hijo es del Padre" y que "el Hijo no tiene semejanza con las criaturas engendradas, sino que *ha de ser* semejante en todo respecto sólo al Padre que lo engendró, y que no procede de ninguna otra ὑποστάσις o οὐσία, sino de la del Padre." Se interpretaba el rechazamiento de las fórmulas arrianas en el sentido de una afirmación respecto de que "él era el Hijo de Dios también *antes de su nacimiento según la carne*. . . El estaba potencialmente en el Padre antes de que actualmente naciese."

2. Esta situación explica claramente por qué la adopción del Credo Niceno no trajo paz, sino que llegó a ser la señal de una violenta renovación del conflicto. La dialéctica interna de los conflictos de los años subsiguientes puede resumirse así: (1) La decisión del asunto quedaba en manos de los seguidores de Orígenes, es decir, del gran partido intermedio. (2) Los arrianos negociaron en un principio con ellos para lograr la revocación del Credo de Nicea y restaurar así el *status quo ante*. Los origenistas hicieron pesar su influencia con los arrianos para lograr ese fin. (3) Cuando el Credo Niceno había sido dejado a un lado, los arrianos comenzaron a introducir su propio concepto dogmático y a tratar de colocarlo en la vanguardia. (4) Entonces los origenistas se separaron de ellos y subrayaron más fuertemente los elementos vinculados al *homousios*, por oposición a los arrianos. (5) El partido mediador se unió ahora a Atanasio. Puede decirse que en el desarrollo del movimiento manifestó su influencia el mismo legalismo que había producido los resultados logrados en Nicea. Desde ese momento el Credo Niceno, en lugar de traer la paz prometida, provocó nuevas controversias. Ante

tal situación, no es de asombrar que Constantino mismo haya tratado de modificar la faz de las cosas. Se permitió retornar a Eusebio de Nicomedia; la defensa de Arrio satisfizo al Emperador (Socr i:26); Eustacio de Antioquía y Atanasio, los dirigentes del partido niceno (este último había sido obispo de Alejandría desde 328) fueron retirados de sus cargos y desterrados bajo la acusación de haber calumniado a sus oponentes (el primero en 330, el segundo fue depuesto por el Concilio de Tiro en 335 y enviado a Tréveris en 336). Constantino murió en el 337, poco después de que la muerte de Arrio impidió que éste fuese solemnemente restaurado a la comunión de la iglesia.

Luego de la muerte de Constantino se permitió retornar a Atanasio, pero Constancio llevó a cabo en Oriente la política eclesiástica de los últimos años de la vida de su padre. Atanasio fue obligado a huir de nuevo en el año 339 y se dirigió a Roma. Los eusebianos (Eus. de Nic. había llegado entre tanto a ser obispo de Constantinopla) habían alcanzado el dominio de las cosas en Oriente. Era necesario hallar una forma de afirmación doctrinal que a la vez estableciera firmemente su punto de vista y evitara el arrianismo extremo por consideración a los teólogos occidentales. Tal fórmula fue lograda por el Concilio de Antioquía, celebrado en el año 341 en ocasión de la dedicación de la iglesia de la ciudad y por un segundo concilio celebrado en la misma ciudad en el año 344, en el cual se preparó la *formula macrostichos*. Las fórmulas de estos dos concilios (Véase Atan., de syn. 22 sig.) se aproximan todo lo posible al punto de vista atanasiano ("Dios completo de Dios completo —*θεὸς τέλειος ἐκ θεοῦ τελείου*—, engendrado por el Padre antes de las edades"), y rechaza la afirmación de que el Hijo tuvo un comienzo temporal, o procede de alguna otra hipóstasis, pero se evita el *ὁμοούσιος*. No se ataca directamente a Atanasio, sino en la persona de Marcelo de Ancira, de ideas similares a la suya (véanse las tres fórmulas del primero de estos concilios y la *formula macrostichos* del segundo).

3. En Occidente, por el contrario, la doctrina de Atanasio y la de Marcelo fueron incondicionalmente apoyadas por los Concilios de Roma en 341 (véase la carta del papa Julio en At. Apol. c. Ar. 20-35) y Sárdica del año 343 (ib. 36-50).

Esto nos trae a la consideración de la posición peculiar de uno de los defensores más celosos del partido niceno, MARCELO, obispo de Ancira (s. Eus., c. Marcel., fragmentos del cual son reproducidos en RETTBERG, *Marcelliana*, 1794; comp. ZAHN, *Marc. v. Anc.*, 1867). Este fue, según su propia profesión, un teólogo bíblico. Las Escrituras, no el "dogma" ("porque el nombre 'dogma' tiene algo de consejo y conocimiento humano", p. 21 A), ni la autoridad de los Padres (p. 31) son lo decisivo. Marcelo ve en la doctrina arriana, como ya lo había manifestado Atanasio, un politeísmo disfrazado (p.

25 D; 26 A; 27 D, C; 28 A; 29 C). Así se muestra que para él tanto como para Atanasio, lo que interesa es preservar la unidad de Dios. Si insistimos en investigar la naturaleza eterna de Cristo y su relación con el Padre, debemos tomar como base términos tales como Cristo, Jesús, Vida, Camino, Día (comp. Just., Dial. 150), Resurrección, Puerta, Pan, "porque así se comienza con lo que es nuevo en él y con su nueva relación según la carne" (p. 92). Lo mismo puede decirse de los nombres "Hijo de Dios" (p. 54 B), "imagen de Dios" (p. 47 D). Su naturaleza eterna sólo halla expresión en el término Logos (en Juan 1:1 sig.). Como Palabra de Dios, es eterno (p. 35 D). Este término expresa toda su experiencia pretemporal (p. 35 B; 40 C). Hablar de la "generación del Logos" no es bíblico (p. 37 B), porque la concepción se le aplica en cuanto encarnado. Juan nos ofrece, dice Marcelo, tres datos para nuestro conocimiento: "Donde dice, en primer lugar, 'En el principio era el Verbo,' muestra que la Palabra está en potencia (δυνάμει) en el Padre, porque en el principio de todas las cosas creadas [es] Dios, de quien son todas las cosas; y en segundo lugar: 'Y el Verbo era con Dios', que la Palabra está en energía (ἐνέργεια) con Dios, porque todas las cosas fueron hechas por él...; y en tercer lugar: 'El Verbo es Dios', nos dice que *no dividamos el Ser divino*, dado que la Palabra es en él y él en la Palabra; porque el Padre, dice él, está en mí y yo en el Padre" (p. 37 A). Los términos δύναμις y ἐνέργεια son empleados en este contexto para designar al Logos como poder en reposo en el Padre y poder en acción, la ἐνέργεια δραστική (p. 41 D) (véase Zahn, p. 123 sig.). El Logos es, pues, por una parte, un poder personal inmanente en Dios y por la otra en interés de su obra histórica, procede (ἐξελθών, ἐκπορεύεται, p. 167 sig.) del Padre, pero sin cambiar por ello en ningún sentido la primera relación. No podemos comenzar con las tres hipóstasis y combinarlas luego en una unidad divina: "Porque es imposible que tres, siendo hipóstasis, sean unidas en una mónada, a menos que la tríada se origine primeramente en una mónada" (p. 167 D). ¿Cómo puede explicarse, sobre la base de la teoría arriana de dos personas separadas (πρόσωπα), que el Espíritu Santo procede del Padre y sin embargo es otorgado por el Hijo? (ib.) No nos hallamos ante tres seres diferentes, sino que esa relación inexpresable debe ser concebida en algún sentido como la extensión del Dios único: "La *mónada* aparece extendida a una *tríade*, no distinta y evidentemente, sino en un sentido místico, pero continuando su existencia, sin dividirse en manera alguna" (ib., comp. Dionis. de Roma, en Ath. sent. Dion. 17 y Tert., Apol. 21). Estas son ideas nicenas: el Dios uno lleva una vida triple. Sólo que Marcelo, con mayor prudencia exegética, evita aplicar directamente a la vida pre-histórica de la naturaleza divina el conocimiento de Dios que hemos recibido históricamente. Esto es también evidente de las siguientes declaracio-

nes: Cuando Dios se propuso establecer la iglesia y separar la raza humana para ser adoptados por hijos (p. 12 D), el Logos procedió del Padre para encargarse dinámicamente de la creación, preservación y redención del mundo. Hace menos de cuatrocientos años él llegó a ser el "Hijo de Dios", Cristo y Rey (p. 50 D). Al fin de los tiempos, cuando su Reino vendrá a ser el Reino de Dios, él retornará a Dios (p. 41 C; 42 A; 52 C), reinando con el Padre. Qué ocurrirá entonces con su cuerpo, Marcelo confiesa que no lo sabe (p. 53 A).

El significado de esta teología reside en que permitió a los eusebianos acusar constantemente a sus oponentes de sabelinismo; pero, por otra parte, al ser reconocida por los homousianos como ortodoxa (en Atan., Apol. 32, 47) se nos muestra cuán sinceros eran éstos en su devoción a una concepción de Dios enteramente monoteista, y que su interés se centraba en la autorevelación histórica trina de Dios. Pero esta teoría misma no hizo impresión histórica considerable. Era demasiado original y arcaísta para lograr una amplia aceptación (comp. Iren., p. 124 sig.). Atanasio (or. c. Ar., iv) atacó también la posición de Marcelo sin mencionarlo y, luego de pasar revista a sus posiciones, se limitó a ridiculizar las extravagancias del "anciano" (Epif., h. 72:4). Aún más, las posiciones de Marcelo fueron interpretadas aun por sus contemporáneos en el sentido de Fotino de Sirmio (Epif., h. 71), según el cual Cristo sólo era un hombre supernaturalmente concebido, (per contra, Mario Mercator, opp. ed. Baluz., p. 164), en quien moraba el Logos. Esta era en realidad la doctrina de Pablo de Samosata. Tanto los teólogos eusebianos como los nicenos la rechazaron.

4. FOTINO fue condenado (Concilio de Milán, 345 [?] y 347). En otros puntos los teólogos occidentales con Atanasio, se adhirieron a sus doctrinas. Constancio, tenido en jaque por los persas, se vio obligado a llamar a Atanasio del destierro (año 346), mientras que dos prominentes eusebianos, Ursacio y Valente consideraron prudente hacer la paz con Roma y con Atanasio (ver Atan. Apol. 51-58). Por otra parte, el (primer) Concilio de Sirmio del año 347 (?) condenó a Fotino, señalando a Marcelo como la fuente de su herejía (Hilar., frg. 2:21-23). La muerte de Constancio, que se había inclinado hacia la ortodoxia nicena, cambió la situación (año 350). Constantino se dedicó inmediatamente con energía a la supresión de la fe nicena. Los orientales se habían hecho escuchar nuevamente en el (segundo) Concilio de Sirmio (año 351). La Fórmula de Sirmio adoptada en él es idéntica en la parte positiva a la Cuarta Fórmula de Antioquía (p. 222 sig.), pero se le añade un gran número de anatemas (véase Atan., de syn. 27; Socr., h. e. ii:30; Hilar., de syn. 38; comp. Hefele CG., i:642 sig.). Estos están en la línea seguida hasta entonces por los eusebianos: las frases favoritas de los arrianos fueron rechazadas (n. i:24) y también las posiciones de Fotino y Mar-

celo. En n. 18 aparece una posición subordinacionista: "Porque no coordinamos el Padre con el Hijo, pues éste es subordinado (ὑποτεταγμένον) al Padre." Los occidentales se vieron obligados a reconocer en Arlés (353) y Milán (355) (en Bitterrae, 356) la condenación del "sacrílego Atanasio" (Mansi, iii, p. 236). Era políticamente prudente no demandar más que esto. Los que se opusieron (Eusebio de Vercelli, Dionisio de Milán, Lucifer de Calaris, el diácono Hilario de Poitiers, Osio de Córdoba, Liberio de Roma) fueron desterrados. Atanasio, depuesto, huyó al desierto en el año 356. En respuesta a las protestas, el Emperador declaró: "Lo que yo quiero, eso es el canon" (Atan., hist. Arian. ad mon., 33 fin.). Los ortodoxos consideraban ahora al Emperador como el Anticristo y una salvaje bestia monstruosa (e. g., Atan., l. c. 67, 64; Lucif., Bibl. max. iv, p. 247, 244, 246).

Pero la victoria es sumamente peligrosa para una mala causa; y esta victoria condujo a la caída del arrianismo. ¿Quiénes eran éstos que habían triunfado y qué querían hacer? Ahora que su oponente común no los forzaba más a actuar en armonía, se mostró con toda evidencia la variedad e incertidumbre de sus ideas positivas. Un partido hablaba del nacimiento pretemporal y eterno del Hijo y afirmaba que éste es igual al Padre en todo. Esta era la "senda real" entre Arrio y Sabelio (así, e. g., Cirilo de Jericó, Catech. iv:7; xi:4, 7, 10, 14, 17). Estos abogaban ardorosamente por las fórmulas de Antioquía, con la diferencia de que no se podían reconciliar con el ὁμοούσιος. Pensaron substituirlo por ὁμοιούσιος (Sozom., h. e. iii:18). En otras palabras, estaban dispuestos a concordar con Atanasio en los resultados a que éste había llegado, pero llegando a ellos por un camino diferente. En lugar de partir, como él lo hacía, de la naturaleza divina única, seguían a Orígenes comenzando con dos personas divinas, por terror al sabelianismo.[10] Pero de esa manera el mismo resultado de su formulación podía ser puesto en cuestión, ya que estas fórmulas podrían también ser aprobadas por los elementos más en simpatía con el ala izquierda, es decir origenista, y las tendencias arrianistas. Estos formaban el partido de los semiarrianos u homoiusianos. Pero los arrianos consecuentes se manifestaron ahora en oposición a este partido, tanto como al de los homousianos, siendo encabezados por AECIO de Antioquía (véase su discusión respecto "del Dios no engendrado y del Dios engendrado" en Epif., h. 76:11) y EUNOMIO de Cizico (una confesión de fe y un discurso apologético en Fabricio, Bibl. graec. viii y en Thilo, Bibl. patr. gr. ii, pp. 580-629; comp. Filostorg., h. e., iii:15 sig.; iv:12, v:2; ix:6; x:6; v:1, etc.). De Eunomio dice Teodoreto: "Presentaba la teología como tecnología" (haer. fab. iv:3) y el comentario no podía ser más exacto.

[10] Esto se ve claramente en la cuestión de los "anómeos" en el dial. de trin. de Apolinario (Draeseke p. 264):: "¿Qué significa ὁμοούσιον? Entiendo que enseña que el Hijo y el Padre no son el mismo".

Aunque era considerado propio acudir a la autoridad de las Escrituras y de los antiguos (Eunom., Ap. 4. 12, 15; véanse las citas en Greg. Naz., or. 29:18 y la discusión, ib. or. 30) el pensamiento de estos hombres estaba dominado por la lógica profana que Atanasio había fustigado en Arrio (comp. Greg. Naz., or. 27:2). Dios es el no engendrado (*ἀγέννητον*). Si esa es su naturaleza, el concepto de que podemos conocer plenamente a Dios (Socr., h. e. iv:7; Teod., haer. fab. iv:3; Basil. ep. 235) es totalmente comprensible. Mas si es necesario denominar "engendrado" al Hijo, (*γεννητόν*, Eunom., Ap. 11. 12), se sigue necesariamente que éste no es Dios como el Padre, ni derivado de la substancia del Padre, sino como criatura, de la voluntad del Padre (ib. 12. 15, 28). Pero si el Hijo es la primera criatura del Padre, se sigue "que no es ni *ὁμοούσιος* ni *ὁμοιούσιος*, dado que lo uno indica una división y un comienzo de la naturaleza y lo otro una *identidad*" (Eunom., 1. c. 26; comp. Aec. 1. c. 4). Aun una similitud (*ὅμοιον*) es imposible respecto de la naturaleza entre el no engendrado y el engendrado (Eunom. 11:26), aunque podemos hablar de una similitud moral por imitación (Eunom., ib. 25 y conf. fid. 3: "Esta única similitud, *ὅμοιον*, al que lo engendró... no es una similitud del no engendrado al engendrado, porque sólo el Creador de todas las cosas es no engendrado... sino como Hijo al Padre, como de la imagen y sello —esto es, la impresión dejada por el sello— a la total energía y poder del Creador de todas las cosas: él es el sello de las obras, palabras y consejos del Padre"; comp. Filostorg., vi:1 y iv:12). Todo esto es sólo arrianismo consecuente, como lo es la fórmula propuesta por Eudoio de Antioquía (año 361): "En todas las cosas el Hijo es el Hijo diferente (*ἀνόμοιος*) del Padre" (véanse declaraciones similares en el Concilio de Seleucia, en Hilar. c. Const. imp. 12). Así había enseñado el mismo Arrio.

Sin embargo el Credo de Nicea continuaba siendo la base doctrinal y era necesario lograr su abrogación. Así lo hizo el tercer Concilio de Sirmio, bajo Ursacio y Valente, que habían tiempo ha retornado al arrianismo, sancionando la Segunda Fórmula de Sirmio (año 357): "Pero por lo que hace a lo que algunos o muchos pensaban respecto de la substancia, llamada en griego *usia*, i. e., que debe ser entendida muy expresamente como *homousion*, o lo que es llamado *homoeusion*, corresponde a que no se mencione y nadie lo enseñe, por esta razón..., que no está contenida en las divinas Escrituras y está más allá del conocimiento del hombre (Isa. 53:8)". Además no hay duda, según Juan 14:28, de que "el Padre es mayor" (Hilar., de Syn. 11). Los occidentales, entre ellos Osio, ahora casi centenario, aceptaron la fórmula, y fue aprobada por un concilio en Antioquía (año 358; Soxom. iv:12). Así parecía que la fórmula nicena y los términos *ὁμοούσιος* y *ὁμοιούσιος* habían sido desterrados del mundo.

5. Pero el desarrollo de las ideas no puede ser detenido o for-

zado a retroceder por medio de decretos. En el Concilio de Ancira, celebrado en el año 358 bajo la dirección de Basilio de Ancira, se hizo evidente que el arrianismo no era la fe de la Iglesia de Oriente (véanse decretos en Epif., h. 73:2-11). Como hijo, el Hijo no es una creación del Padre (creador y criatura constituyen una categoría. Padre e *hijo otra*, c. 3). Por el *contrario*, él es en su naturaleza — de manera distinta a la de los otros hijos de Dios — como el Padre, en su οὐσία y no sólo en su ἐνέργεια ("ciertamente, como el único del único, semejante en naturaleza, del Padre", c. 5; "de semejanza con el Padre según la naturaleza", c. 8; "El tuvo los atributos de la divinidad, siendo incorpóreo (ἀσώματος) según la naturaleza y semejante al Padre (ὅμοιος) según la divinidad e incorporalidad y energía," c. 9; "Y si alguno, profesando creer en el Padre y el Hijo, dice que este Padre no es el Padre, de igual naturaleza sino de igual energía. . . de esa manera negando su verdadero carácter de hijo, el tal sea anatema," c. 11. Pero también "Si alguno, diciendo que el Padre es en naturaleza y autoridad el Padre del Hijo, dijese que el Hijo es de naturaleza semejante o de la misma naturaleza que el Padre (ὁμοούσιον δέ ἢ ταυτοούσιον), el tal sea anatema," 11 fin[11] Estas fórmulas ganaron la atención del Emperador (Soz., iv:13 sig.). El Cuarto Concilio de Sirmio intentó ahora, por medio de la Tercera Fórmula de Sirmio (año 358), establecer la paz reviviendo la Cuarta Fórmula de Antioquía. Se esperaba poder confirmar esta paz en el doble Concilio de Arimino y Seleucia (año 359), con la presentación de una fórmula previamente preparada en la Corte de Sirmio (la Cuarta Fórmula de Sirmio), que era una conciliación de la Segunda Fórmula de Sirmio y la de Ancira: "El término οὐσία ocasiona escándalo entre la gente común porque les es desconocido, ya que ha sido utilizado solamente por los Padres, pero las Escrituras no lo contienen — requiérese que sea eliminado. . . ; pero decimos que el Hijo es semejante, ὅμοιον, al Padre en tdoas las cosas, como las Sagradas Escrituras enseñan y declaran" (At., de syn. 8; Socr. ii:37). Los occidentales estaban tratando de restaurar el Credo Niceno; la mayoría de los orientales eran homoiusianos. Pero al final prevaleció la voluntad del Emperador. Se adoptó finalmente la fórmula presentada, que en cierta medida concordaba con las ideas nicenas, pero se eliminó la frase "en todas las cosas"[12] (At., de syn. 30). Comp. HEFELE, CG., i:697-722.

[11] En la ordenación dual de estas anatemas, colocando el extremo arriano lado a lado del sabeliano, se revela claramente la razón de ser de la desconfianza al término ὁμοούσιος. Temían ser llevados al sabelianismo. Comp. At., de syn. 12; Socr. h. e., ii:39.

[12] Esto colocó la fórmula en completa concordancia con la opinión de los arrianos, quienes podían ahora, según lo requirieran las circunstancias, subrayar la semejanza o la desemejanza, según se refiriesen a la naturaleza o a los atributos. Véase supra, p. 222 sig., y especialmente Filostorg., h. e. iv:12; comp. Basilio de Anc., en Epif., h. 73:13, 15, 22. El rechazo del ἀνόμοιος por Acacio en Seleucia fue, por lo tanto, sólo una simulación. Comp. Hilar. c. Constant. 14.

Los arrianos dominaban ahora la situación en la corte, con la dirección de Acacio de Cesarea y Eudosio de Antioquía (luego de Constantinopla). El Concilio de Constantinopla (año 360) estuvo bajo su dominio. Volvió a proclamarse el ὅμοιος y se volvió a condenar la οὐσία. Aecio fue dejado a un lado, (pero Eunomio fue honrado con el obispado de Cízico). Los dirigentes de los semiarrianos fueron depuestos (Socr., h. e., ii:41, 42).

6. Los arrianos habían triunfado y se había establecido la armonía, pero sólo en apariencia. Los homousianos aún se hallaban enfrentándose a los arrianos (Concilio de París, año 361; véase Hilar. frg. 11 y Mansi iii, 357-362) y el antiguo partido mediador, los homoiusianos *se unieron al frente antiarriano, a la vez que iban siendo* cada vez más atraídos hacia la derecha. Podemos conocer su posición por un tratado de Basilio de Ancira (en Epif., h. 73:12-22): "El Hijo es semejante al Padre en todas las cosas (κατὰ πάντα), i. e., según su naturaleza (κατ' οὐσίαν), en cuanto es espíritu (πνεῦμα), y no meramente en voluntad (κατὰ βούλησιν) ib. 13, 17, 18, 22). El término ὑπόστασις, utilizado por los orientales, sólo tiene el propósito de indicar la distinción de Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero en manera alguna se propone introducir tres dioses. "Y no se permita que el término subsistencias (ὑποστάσεις), perturbe a nadie. Porque los orientales hablan de hipóstasis para indicar los atributos subsistentes y existentes de las personas (τὰς ἰδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστώσας καὶ ὑπαρχούσας). Porque si el Padre es espíritu y el Hijo es espíritu y el Espíritu Santo es espíritu, no se piensa por ello que el Hijo es el Padre; también subsiste el Espíritu, a quien no se concibe como siendo el Hijo, ni lo es, etc. . . , no se dice que las tres hipóstasis sean tres fuentes o tres dioses. . . porque confiesan que hay una deidad (θεότητα) . . y un rey y una fuente (de todas las cosas). También indican reverentemente a las personas por los atributos de las hipóstasis, considerando que el Padre subsiste en el dominio paternal, y reconociendo que el Hijo no es una parte del Padre, sino que es engendrado y subsiste por el Padre, perfecto de perfecto, y considerando al Espíritu Santo . . como quien subsiste del Padre por medio del Hijo (ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ)" (c. 16; comp. c. 12). Considerando el paralelo de la encarnación (según Filip. 2:6; Rom. 8:3) llegamos a la conclusión de que Cristo como Espíritu es lo mismo que el Padre, y como carne igual a la carne humana; pero que, como personalidad activa, es como el Padre y como la carne: "Según la concepción del espíritu, el mismo. . . y sin embargo distinto, pero semejante, porque el Espíritu que es el Hijo no es el Padre" (18). Aquí se reconoce en verdad la Homousia, aplicando el ὅμοιος solamente a los diferentes personajes: "Porque todo lo que hace el Padre también lo hace el Hijo, no de la misma manera que lo hace el Padre, pero de una manera semejante" (ὁμοίως) (ib).

Constancio murió en el año 361 y fue sucedido por Julián el Apóstata. Se les permitió retornar a los obispos desterrados, Atanasio incluso. Este logró inmediatamente hacer reunir un Concilio en Alejandría (año 362, ver esp. Tomi ad Antiochenos, ep. ad Rufinianum; también Socr., h. e., iii:7; Rufin., h. e., x:27-29). Ya en el año 359, en su informe de los Concilios de Rimini y Seleucia, Atanasio había llamado hermanos a los homoiusianos (de syn. 41-43; comp. 12. 53). Reconocía que tenían cierta base y no estaban lejos del *homousios* (41) en cuanto confesaban "que el Hijo es de la naturaleza (οὐσία) del Padre y no de otra hipóstasis, que no es un ser creado o hecho". Con todo, consideraba que no era claro y preciso substituir *homoousios* por *homoios* o *homoiousios* ("Porque se dice que lo que es semejante —*homoios*— no lo es por razón de las naturalezas —οὐσιῶν— [de los objetos], sino por razón de sus formas y propiedades. Así se dice que un hombre es semejante a otro, no a causa de su naturaleza, sino en cuanto a su forma y carácter, porque respecto de la naturaleza, poseen la misma. —ὑποστάσεις—", c. 53). No le preocupaba al gran obispo su fórmula, ni ninguna otra,[13] sino el asunto realmente en cuestión. Esto también era evidente en Alejandría. Aquí se aprobó la justificación de las "tres hipóstasis" bajo la condición de que éstas no fuesen concebidas como diferentes en su naturaleza (ἀλλοτριούσιοι) o de naturalezas distintas (διαφόροι οὐσίαι), no como tres fuentes (del ser) o dioses; sino como de la misma naturaleza (ὁμοούσιοι) (tom. ad. Ant., 5); pero también se justificó "una hipóstasis", dado que muchos sostenían que "es lo mismo decir ὑπόστασις ó οὐσία (6). La condenación de Arrio, Sabelio, Pablo de Samosata, Valentino, Basílides y Maniqueo arroja luz sobre la situación (ib.). El Concilio enseñó también la *homousia* del Espíritu (3, 5) en oposición a MACEDONIO de Constantinopla, que había declarado que el Espíritu Santo era un siervo y asistente, como los ángeles (Socr. ii:45; Sozom. iv:27) y el alma humana de Cristo (7). Se recomienda benignidad hacia quienes se han desviado de la verdad (3, 8, 9), que se evite la contienda por palabras y se contenten con las fórmulas de Nicea (8).

Atanasio fue finalmente desterrado de nuevo por Julián, pero llamado de vuelta por Joviano (año 363). Inmediatamente un nuevo concilio en Alejandría (363) volvió a endorsar el Credo Niceno (Atan., ep. ad Jovian.), y también, aunque con algunas reservas (ὁμοούσιος = ὅμοιος κατ' οὐσίαν), lo hizo un concilio en Antioquía (año 363; véase Socr., h. e., iii:25.)

Estas resoluciones fueron de fundamental importancia para la historia de las doctrinas. (1) La combinación del partido intermedio con los homousianos asegura la derrota de los arrianos. (2) La inter-

[13] Comp. Cómo ridiculiza la creación de fórmulas en esos años —De Syn. 32.

pretación nicena de la naturaleza del Espíritu Santo asigna a la tercera persona de la Trinidad una posición fija en el sistema teológico. (3) La incipiente discriminación entre *hypóstasis* y *usía* dará origen a nuevos problemas. (4) La interpretación de ὁμοούσιος en el sentido de ὁμοιούσιος y de ὅμοιος κατ' οὐσίαν engendrará nuevas ideas extrañas a las de Atanasio y el Credo Niceno.

7. Los *Tres Capadocios* tuvieron la influencia rectora en el período siguiente: celosos cristianos y celosos helenistas[14] a la vez, estos hombres simpatizaban con las posiciones religiosas de Atanasio a la vez que sabían apreciar la teología sistemática científica de Orígenes.[15] Comprendieron e interpretaron a Atanasio en el sentido de la teología de Orígenes. En esto consiste su importancia para nosotros, porque de esta manera y por este camino triunfó en Oriente la teología de Atanasio. Aparece de nuevo en estos hombres la meta que Orígenes se había propuesto: el cristianismo y la filosofía habían de formar un pacto mutuo. Vivían ya estos hombres en un mundo cristianizado que debía ofrecer, es de presumir, los modos y formas de pensamiento necesarios para la combinación de la verdad de la antigüedad y la verdad del evangelio. Con el evangelio en sus manos, se sintieron en condiciones de cristianizar la filosofía. Ese sueño, empero, jamás se realizó.

Fuentes. BASILIO EL GRANDE de Cesarea (m. 379; opp. ed. Garnier et Maran, 1721 sig., de Sinner 1839, Migne gr. 29-32). Su hermano GREGORIO DE NICEA (m. después de 394; opp., ed. Fronto Ducäus, 1615-1618, Migne gr. 44-46. Escritos varios en Oehler Greg. Nic., opp. i, 1865, y Bibliothek d. Kirchenväter, i, 1858. Mai, Script. vet. nov. coll., viii:2:1 sig.). GREGORIO NACIANCENO (m. 389 ó 390; opp. ed. Clemencet et Caillou, 1778, 1842, Migne gr., 35-38. Véanse también las obras más importantes de estos Padres en Thilo, Bibl. patr. gr. dogm. ii). Corresponde también aquí parte de los escritos atribuidos por Draeseke, aunque sobre bases insuficientes, a APOLINARIO DE LAODICEA, particularmente el Antirrheticus c. Eunom., Dialogi de trinitate y De Trinitate. Por otra parte, κατὰ μέρος πίστις corresponde sin duda alguna, como lo ha demostrado Caspari, a Apolinario. Véanse estos documentos en Draeseke, Apollinaris v. Laod., en *Texte u. Unters.* vii:3 4. Las citas que siguen corresponden a esta edición.

(*a*) Atanasio parte de la *naturaleza divina única* (οὐσία ó ὑπόστασις); la vida personal triple que toma como presuposición autoevidente y dentro de la cual no intenta investigar. Los capadocios, en cambio, comienzan con las tres hipóstasis divinas (comp. Basilio de Ancira) y tratan de someterlas a la concepción de una *usía* divina única. Ellos discriminan ahora cuidadosamente entre los términos hipóstasis y usía, designando con el primero la existencia individual distinta y con el segundo la *substancia común a todos* (e. g., Basilio, ep. 38:

[14] Véase, e. g., la correspondencia entre Basilio y Libanio (Basil., ep. 335-339), el sermón 22 de Basilio (de legendis libris gentilium) y el sermón funerario de Greg. Naz. sobre Basilio (or. 43, c. 17-22).

[15] Véase la Philocalia y compárese la apreciación de Basilio respecto de Orígenes, en Basil., de spirit., s., pp. 29, 73.

1-3; 9:2; 125:1; 236:6. Greg. Nic. en Oehler, Bibl. ii:218 sig., 236, 234. Cat. magn. i. n. Comp. Apolinario, dialogi, p. 266 sig., 271)

(b) Deben reconocerse tres ὑποστάσεις ó πρόσωπα divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Los distintos nombres que se le aplican corresponden a diferencias reales: "Según las cuales deben ser distinguidas las hipóstasis una de otra claramente y sin confusión (Greg. Nic., en Oehl ii:162). Cada hipóstasis tiene su peculiaridad (ἴδιον, ἰδιάζον), o su propiedad (ἰδιότης) o atributo (ἴδίωμα). Así el del Padre es el no ser engendrado; el del Hijo, el nacimiento; el del Espíritu, la procesión (Greg. Nac., or. 25:16; 29:2; 31; 29. Basil., ep. 38:4-6 105, 125:3; 210:4; hom. 15:2. Greg. Nic., cat. mag. 3. Apolin., op. cit., pp. 255, 258, 269, 354). Esta diferencia debe ser observada neta y claramente. Hay tres personas distintas como si fuesen Pablo, Pedro y Bernabé. Es el error de Marcelo o de Sabelio hablar de *una hipóstasis* o *un prosopon*, en lugar de *una usía* (Basil., ep. 125:1; 69:2).[16] (c) Pero en manera alguna se proponen estos hombres subordinar una de estas personas a las otras respecto de la naturaleza o dignidad divinas. La divinidad (θεότης) corresponde a las tres en la misma manera, porque poseen la misma energía (ἐνέργεια) y poder (δύναμις) (Basil., ep. 189:7, 8. Greg. Nic., öhl., ii:180, 196 sig., 204 sig., 202 sig.: "La Santa Trinidad no obra separadamente según el número de las hipóstasis, sino que cada ejercicio de la buena voluntad es uno, y se observa un orden: del Padre mediante el Hijo al Espíritu Santo"; comp. Apolin., dialogi, pp. 272, 279, 277, 306, 313). Pero si la energía de las tres hipóstasis es idéntica (ἐνεργείας ταυτότης), ello implica su igualdad en dignidad y naturaleza (Greg. nic., ib. 182; Basil., ep. 189:7). Así pensaba Orígenes sobre este particular (supra, p. 155 sig.). Lo que es común (κοινόν) es vinculado a lo que es peculiar (el ἰδιάζον, Bas., ep. 38:5). Consiguientemente, podemos hablar de la divinidad (θεότης) o naturaleza (φύσις, οὐσία) común a las tres hipóstasis. Hay una identidad de naturaleza (ταυτότης τῆς φύσεως, Bas., ep. 8:3, 5). Las hipóstasis son idénticas en cuanto a su naturaleza (ταὐτόν κατ' οὐσίαν, Greg. Nac., or 30:20). La identidad (κοινόν, carácter común) de la usía contrasta con la peculiaridad (ἰδιάζον) de las hipóstasis (Bas., ep. 210:5; Greg. Nac., or 29:2). Esta relación halla expresión en el *homousios*. "Al confesar la identidad de la naturaleza, aceptamos también el *homousios*. . . porque el que por naturaleza (κατ' οὐσίαν) es Dios es *homousios* del que es por naturaleza Dios" (Bas., ep. 8:3; comp. Apolin., Dial., pp. 264, 267 sig.). Este término no significa otra cosa sino que son "exactamente iguales por naturaleza" (ὅμοιον, Bas., ep. 3:9).[17] Ahora que la idea de las hipós-

[16] En esta crítica de Marcelo se echan de ver claramente todos los puntos de discrepancia con Atanasio (compárese el juicio de este último respecto de Marcelo).

[17] El homousios sonaba inicialmente extraño a Basilio, como se evidencia en una carta a Apolinario (Draeseke, p. 102): "Me parece que es más adecuado para expresar tal idea el significado del exacto equivalente *homoios* que el de *homou-*

tasis distintas ocupa el plano principal, el predicado en cuestión recibe un nuevo matiz de significado: "Correctamente dicen ὁμοούσιον a fin de expresar la identidad de naturaleza en honor (*τὸ τῆς φύσεως ὁμότιμον*, Bas., ep 52:2). Es la misma naturaleza (*φύσις*) y dignidad de divinidad (*ἀξία τῆς θεότητος*), igualdad de naturaleza en honor, que corresponde a las tres hipóstasis (Greg. Nac., or. 31:9, 10, 28; 29:2). La *homousía* indica, por lo tanto, la misma substancia o naturaleza divina, pero como consecuencia de ello también la misma dignidad o gloria en las tres hipóstasis.

(d) Así surge la idea del Dios trino — tres personas en una Deidad. "Los tres (son) uno en divinidad, y el uno, tres en individualidades" (*ἰδιότησιν*) (Greg. Nac., or. 31:9; 28:31; 39:11, 12). El punto de vista que fundamenta esta conclusión es: "A fin de salvaguardar el carácter inconfuso (*τὸ ἀσύγχυτον*) de las tres hipóstasis en la naturaleza y dignidad única de la Deidad" (ib), y "porque Dios no es el menos y el más, el anterior o el siguiente, no está dividido en poder o seccionado en su voluntad . . . sino indiviso en la distinción . . . (es) la Deidad" (ib. 14). Así se mantiene la distinción hipostática al mismo tiempo que la unidad substancial: "Mas se descubre un (Uno) indescriptible e inconcebible en estas dos cosas, la comunidad y la distinción — pues ni la diferencia de las hipóstasis quiebra la continuidad de la naturaleza ni la comunidad de la substancia disipa la peculiaridad de las marcas de la distinción" (Bas., ep. 38:4). "La doctrina de la piedad sabe cómo contemplar una cierta distinción de las hipóstasis en la unidad de la naturaleza" (Greg. Nic., cat. m. 1). De esta manera se establece, se afirma, el justo medio entre el paganismo y el arrianismo, entre el judaísmo y el sabelianismo. Se reconoce adecuadamente tanto la unidad como la multiplicidad, la naturaleza (*φύσις*) y las personas (*πρόσωπα*): "Así como el que no reconoce la comunidad de la esencia cae en el politeísmo, así el que no admite la peculiaridad de las hipóstasis es colocado bajo el judaísmo" (Bas., ep. 210:5; de spir. s. 30:77. Greg. Nic., cat. m. 1:3; c. Eunom. iv: Mig., 45:644). Pero las fórmulas así alcanzadas trajeron aparejados otros problemas. Los arrianos proclamaron en alta voz que esta doctrina, y no la suya, era politeísta. Si las tres personas, Pedro, Juan y Santiago, son tres hombres, hemos de hablar también de tres dioses (Greg. Nic., öhl., ii:188; Bas., ep. 189:2 sig.; Apolin., *κατὰ μερ.* etc., p. 374 sig.). Pero el creciente misterio no era considerado motivo de escándalo (véase supra) y se creía que el argumento derivado de la aplicación del número Uno a Dios podía contrarrestarse

sios. Porque el que la luz no difiera en nada de la luz, no siendo ni menos ni más, no puede expresarse correctamente, pienso, diciendo que es la *misma*, porque, en su propio circuito de existencia, es diferente, pero puede decirse con toda exactitud y corrección que es *igual en naturaleza*." Partiendo de esa concepción, Basilio interpretó el homousios en el sentido que indicamos más arriba.

apelando a la naturaleza cuantitativa de la concepción de "número" (Bas. ep. 8:2; de spir. c. 17, 18. Greg. Nac., or. 31:18 sig.). Se apelaba a la autoridad de las Escrituras en respuesta a la objeción, donde éstas hablan de un Dios (Greg. Nic., ib. p. 192), pero especialmente al argumento de que sólo por un mal uso de los términos se comparan las tres personas con tres hombres. La palabra ἄνθρωπος designa el elemento común (τὸ κοινὸν) de la naturaleza. Por consiguiente, en tres personas hay una naturaleza (φύσις), una esencia (οὐσία) y se sigue, por consiguiente, que "en lenguaje muy correcto debería hablarse de *un* hombre" (Greg. Nic., op. cit. pp. 192, 210, 222, 224, 226, 236). De esta idea platónica se hacía una inferencia respecto de Dios: "Llamamos un Dios al Creador de todas las cosas, aunque es contemplado en tres personas, o hipóstasis" (ib., p. 236). Es una relación, como la que existió entre Adán, Eva y Set: "¿No os parece ser la misma cosa el barro (Adán) y lo que de él fue tomado (Eva) y su fruto (Set)? ¿Cómo podría ser de otra manera? ¿No son una misma cosa las cosas de igual naturaleza (ὁμοούσια)? ¿Cómo podría ser de otra manera? Reconozcamos, pues, que se admite que cosas que subsisten distintamente son de la misma naturaleza" (Greg. Nac., or. 31:11, 14, 15, 32. Basil., ep. 210:4). Los tres son un Dios, pero: "Es claro que no la persona (πρόσωπον) sino la naturaleza (οὐσία) es el Dios" (Greg. nic., op. cit., p. 222; comp. Apolin., dial. de trin., p. 270: "¿Hay, pues, una hipóstasis? No"); Y "La monarquía no es algo circunscrito a una persona... sino que es determinada por dignidad igual de naturaleza e identidad de acción y concordancia extensiva a la unidad de las cosas que de ella proceden... de manera que, aunque difiere en número, no está dividida en esencia" (Greg. Nac., or 29:2)[18]

(c) Ha de observarse, finalmente, que los teólogos en cuestión mantuvieron celosamente la homousia del Espíritu Santo, siguiendo también en esto las huellas de Atanasio (supra, pp. 308, 326). Vid. esp. Basi., de spir. c; c. Eunom. iii. Greg. Nac., or. 31. Apolin. antirrh. p. 223 sig., 248 sig.; dial. de tr., p. 307 sig. Hallaron en el uso corriente las afirmaciones más variadas respecto del Espíritu. Algunos lo consideraban una energía (ἐνέργεια), otros una criatura (κτίσμα); otros lo consideraban Dios, mientras que aún otros creían que lo bíblico era evitar cualquier declaración precisa respecto de su naturaleza (Greg. Nac., or. 31:5. Vid. también Cirilo de Jer., cat. 16:23 y compárese con el Macedonio, en Apolin. con su frecuente pregunta: "¿Dónde está escrito, 'el Espíritu es Dios'?" pp. 307, 324

[18] Los Dialogi de trin. de Apolinario son instructivos porque revelan esta tendencia hacia el triteísmo. La deidad es comparada en ellos a la humanidad común (ἀνθρωπότης) que pertenece a las dos hipóstasis, Pedro y Pablo (p. 272; comp. 254, 271 sig.), o p. 281: "Obispo, presbítero y diácono son *homoousioi*. ¿No has confesado de esa manera que Padre, Hijo y Espíritu Santo son un *homousion*?".

sig., 321, 323, 317, 328 sig., 330). Sólo se refleja en esta variedad de opiniones el estado de la doctrina antigua respecto del Espíritu (con excepción de Ireneo, ver p. 167). No era difícil probar, frente a esta confusión — avanzando por el camino ya iniciado — que el Espíritu es una hipóstasis como el Padre y el Hijo, apoyándose en las Escrituras y la confesión bautismal; que participa con el Padre y el Hijo de la misma *energía*, y que por ende le corresponde la misma naturaleza (οὐσία) divina y la misma dignidad (ἀξία); que es, por lo tanto, ὁμοούσιος y debe ser adorado con el Padre y el Hijo (e. g., Bas., hom. 15:3; 125:3; de sp. s. 1:3; 10; 11; 16, 19:49, 21, 25. C. Eunom. iii:1, 3. Greg. Nac., or. 31:4 sig., 7:9 sig, 12. Greg. Nic., öhl. ii:160, 170 sig., Apolin., pp. 327, 333, 334).[19] Se veía el carácter específico de la actividad del Espíritu en la consumación y ejecución de la obra de redención. El une a la raza humana con el Logos y le imparte los dones de Dios (Basil., de sp. c. 15:36; 16:38; hom. 15:3[20] Greg. Nac., or. 34). Se describe su relación con el Padre — a diferencia de la del Hijo — (pues de otra manera habría dos hijos), como una exhalación (ἐκπνοή) y una procesión (ἐκπορεύεσθαι) en lugar de generación, como en el Hijo (supra, p. 328). La fórmula "del Padre mediante el Hijo" (ἐκ πατρὸς διὰ υἱοῦ) se halla también en estos autores (Basil. c. Eunom. iii:6. Greg. Nac. Apol., dial. p. 213; comp. THOMASIUS, *DG.*, i, ed. 2, p. 270 sig.)

Es evidente la modificación que aquí se ha introducido en la antigua doctrina nicena. Atanasio (y Marcelo) enseñaba que hay un solo Dios que lleva una vida personal triple y se revela de esa manera. Los capadocios piensan en tres hipóstasis divinas que, al manifestar la misma actividad, son reconocidas como poseyendo una naturaleza y la misma dignidad. Para los primeros (Atanasio y Marcelo), el misterio residía en la Trinidad; para los segundos, en la unidad. Costóles a éstos trabajo y dificultades librarse del politeísmo. Pero sólo así pudo librarse la doctrina nicena de todo rasgo de sabelianismo en la mente de los orientales, y la personalidad del Logos resultó suficientemente resguardada. Los capadocios interpretaron la doctrina de Atanasio de acuerdo con la concepción y principios básicos de la cristología del Logos de Orígenes. Pero pagaron un alto precio por sus logros, un precio cuya magnitud ellos mismos no alcanzaron a aquilatar: la idea del Dios personal. Una esencia imper-

[19] No sólo se apelaba a argumentos bíblicos sino también a los Padres: Ireneo, Clemente de Roma, Dionisio de Roma, Dionisio de Alejandría, Orígenes, Gregorio Taumaturgo, Firmiliano, Melecio (vid. Bas., de sp. s. 29, 72-74).

[20] El ilumina para todo conocimiento de Dios, inspira a los profetas, hace sabios a los legisladores, perfecciona a los sacerdotes, fortalece a los reyes, restaura a los justos, exalta al prudente, ejerce dones de sanidad, revive a los muertos, liberta al cautivo, hace hijos a los extraños. Tales cosas las hace en virtud de su procedencia de arriba. . . Por él el pobre es rico, fuerte el débil, el indocto es más sabio que el entendido. . . Mora en su totalidad en cada uno y está en su totalidad con Dios. No administra los dones como un siervo sino destruye autocráticamente sus beneficios.

sonal abstracta y tres personalidades, tal es el resultado obtenido En esta forma, la οὐσία y la φύσις son una pesada carga sobre la doctrina acerca de Dios, porque están en conflicto con la personalidad de Dios. Ellos mismos corrigieron parcialmente esta falta al identificar la Deidad inconsistentemente, por cierto — con el Padre: en ello se revela una huella del antiguo "subordinacionismo". El Padre es la Deidad como la fuente de la cual proceden el Hijo y el Espíritu: "La naturaleza en los tres es una: Dios; pero la unión es el Padre, de quien y a quien ellos a su vez se refieren" (Greg. Nac., or 42:15; 20:8. Y especialmente: "Porque una y la misma persona del Padre, de quien nació el Hijo y ha procedido el Espíritu. Por lo cual ciertamente aquel que es la causa de las cosas por él causadas es llamado Dios único, desde que él también está en ellos". Greg. Nic., öhl. ii:226; Apolin., κατὰ μέρ, etc., pp. 373, 273).[21] La doctrina del *Dios trino de naturaleza idéntica* había reemplazado a la del *Dios de una naturaleza y vida triple*. De lo anterior puede comprenderse por qué Atanasio pudo soportar esta modificación, sin jamás apoyarla ardientemente ni condenar a Marcelo como se le solicitaba (véase Bas., ep. 125).

Tal era la enseñanza de los hombres que se consideraban los herederos del Credo de Nicea (Bas., ep. 52:1).[22] Ellos creían que el Dios que adoramos, superior a los ángeles (Bas., hom. 15:1) debe ser aprehendido precisamente en los términos de estas fórmulas: "Respecto de la doctrina de Dios, el empleo diverso de términos ya no es tan inofensivo, porque lo que entonces era insignificante, ya no es cosa insignificante" (Greg. Nic., en öhl. ii:192). Los conflictos de la época y el manipuleo de fórmulas produjo una concepción exagerada de la ortodoxia. Estos Padres — en conjunción con el mundo— compusieron la ortodoxia sobre el molde griego.

8. Sólo luego de superar numerosos reveses llegó la nueva ortodoxia a conquistar el triunfo. JULIAN era realmente indiferente (persiguió a Atanasio como "el enemigo de los dioses", Teod., h. e., iii:5; Jul., ep. 6). JOVIANO sólo reinó diez meses. VALENTE persiguió a *homousianos* y *homoiousianos* a la vez (Teod., h. e. iv:11 sig.; Socr. iv:16). El Oriente se inclinaba cada vez más hacia la ortodoxia occidental (embajada a Liberio de Roma; Concilio de Tyana, año 367; véase Socr., h. e. iv:12; Concilio de Antioquía, año 379; Mansi iii:461 sig.). Basilio el Grande había pasado ahora a la vanguardia como di-

[21] Apolinario escribe, además: "No sólo es necesario que el Hijo desee lo que desea el Padre, sino que lo que el Hijo desee también lo desee el Padre. Por lo cual el Hijo está colocado luego del Padre respecto de las cosas que desea y que también le son encomendadas, pero que, si sólo le fueran encomendadas, aunque no las deseara, las realizaría, porque está bajo necesidad (de hacerlo)." Draeseke, p. 209; comp. Agustín.

[22] Comp. Apolin., dial. de trin., p. 264: "Porque cuando confesaste que el Hijo es *homousio* con el Padre, entonces te hiciste cristiano". En igual sentido, pp. 276, 280.

rigente. En Occidente, la ortodoxia nicena había podido, entre tanto, afirmarse definitivamente bajo VALENTINIANO y GRACIANO y el obispo romano DAMASO (su primer Concilio de Roma, año 369 ó 370, confiesa que "Padre e Hijo son de una esencia o substancia —*essentiae sive substantiae*— como también lo es el Espíritu Santo," Mansi, iii:444. También los macedonios son condenados en Roma, siguiendo el vehemente deseo de los orientales — año 374; véase Mansi, iii: 488, lo mismo ocurre con los marcelianos, año 380; Teod., h. e. v:11; comp. Hefele, CG, i, ed. 2, 739 sig. Rade, Damasus). TEODOSIO EL GRANDE estableció en Oriente la ortodoxia romano-alejandrina como ley del Imperio en 381 (Cod. Teod., xvi:1, 2: "Creemos en una deidad de Padre, Hijo y Espíritu, de igual majestad y bajo una santa Trinidad. Ordenamos que todos los que honren esta ley lleven el nombre de Cristianos Católicos; y decidimos que los otros, enloquecidos e insanos, llevarán la infamia de la doctrina herética, para que sean castigados, primeramente por la venganza divina y luego también por el castigo de nuestro propósito que hemos recibido de la voluntad celestial"; comp. 1:6). El Credo de los Apóstoles y el Código de Teodosio hacen de la doctrina de la Trinidad el dogma máximo y fundamental. Pero Teodosio, con prudente tolerancia, reconoció la nueva ortodoxia oriental, como lo prueba especialmente la actitud que asumió en favor de MELECIO de Antioquía. Había existido allí desde el año 360 el muy mentado cisma entre el neo-ortodoxo homoiousiano Melecio y el veterano-ortodoxo Paulino (s. Möller, PRE., ix:530 sig.; comp. Harnack., DG., ii:260, n.). El Emperador llamó al primero para dirigir el gran Concilio final de CONSTANTINOPLA en el año 381. Se trataba de una asamblea de obispos orientales (Teod., h. e., v:6; comp. Hefele CG., ii, ed. h, 3). Participaron ciento cincuenta obispos ortodoxos y cincuenta y seis obispos macedonios (esp. de los lugares vecinos del Helesponto). El intento de estos últimos de imponer su criterio fracasó (Socr., h. e., v:8); el Concilio preparó un tratado (*τόμος*) completo sobre la doctrina ortodoxa de la Trinidad,[23] pero no promulgó ninguna confesión nueva, contentándose con basarse en el Credo Niceno, que había llegado a ser la contraseña de ortodoxia.[24]

[23] Tal vez los párrafos anatematizantes transmitidos como el primer canon del Concilio corresponden a este tratado (Tillemont, *Mémoires*, etc., ix:221). Profesan fidelidad al Credo Niceno y condenan a los eunomistas o anómeos, a los arrianos o eudoxianos, a los semi-arrianos o pneumatomquiros, así como a los sabelianos, marcelianos, fotinianos y apolinarios. La doctrina de Marcelo, que Roma había entretanto abandonado, es aquí clasificada con el sabelianismo.

[24] El Credo llamado Niceno-Constantinopolitano (o simplemente Niceno) *no* es la confesión de este Concilio; porque (1) No es mencionado como tal antes del Concilio de Calcedonia, año 451 (véase Greg. Naz., ep. 102; el Concilio de Constantinopla, el Concilio de Efeso). (2) La sección referente al Espíritu Santo no corresponde a las circunstancias de esa época. (3) Se lo cita ya por el año 374 por Epifanio (Ancorat. 119). Pero no se trata de otra cosa que la Fórmula Bautismal de la iglesia de Jerusalem, preparada probablemente por

De esta manera la doctrina de Atanasio fue también reconocida en Oriente, aunque sólo con la interpretación arriba mencionada. Occidente no quedó del todo satisfecho con la solución alcanzada; se sentía la necesidad de un concilio, a reunirse tal vez en Alejandría o Roma (Mansi iii:623, 630). Pero Teodosio citó un nuevo concilio en Constantinopla en el año 382. Al mismo tiempo se reunió *un concilio en Roma. El primero dirigió una carta al segundo, pro*fesando fidelidad al Credo de Nicea, y refiriéndose también al Concilio de Antioquía y al *Tomus* del año anterior (Teod., h. e. v:9). El Credo Niceno había ganado ahora la supremacía tanto en Oriente como en Occidente. El intento de Teodosio (en el Concilio de Constantinopla del 383) de ganar a los arrianos y macedonios fue un fracaso. De entonces en adelante, el Estado estuvo de parte de la ortodoxia y se opuso a los arrianos (Socr., v:10; Sozom. vii: 12). El argumento civil prevalece, pues, al final como al comienzo de la controversia. La iglesia ganó su primer dogma en el sentido estricto del término, cuando la iglesia enseñante devino también en iglesia de estado y la doctrina eclesiástica llegó a ser parte de la ley eclesiástica. Pero este dogma era un producto de la fe de la iglesia en general. El arrianismo continuó por algún tiempo, pero su día había pasado (Filostorg., h. e., xii:11; Sozom., h. e. viii:1). Todavía había de hacer un pasajero despliegue entre los pueblos germanos.

§ 22. La terminación de la doctrina de la trinidad

1. Antes de entrar en la controversia respecto de las dos natu-

Cirilo de Jerusalem (Cir., cat. 5:12). Cómo le fue atribuido al Concilio del 381 es algo que no podemos saber con seguridad. Llegó a estar en uso general por el año 500, desplazando al Credo Niceno. Comp. Caspari, *Zschr. f. luth. Theol.*, 1857, p. 634; Fuentes, etc. i. Hort, *Two dissertations*, 1876, y esp Harnack, *PRE*, viii:212 sig. Kunze, "Der nicänisch-constantinopolitanische Symbol" (Bonwetsch-Seeberg, *Studien zur Gesch der Theol u der Kirche*, iii:3), 1898. Reza como sigue: "Creemos en un Dios, el Padre Todopoderoso, hacedor de los cielos y de la tierra, y de todas las cosas visibles e invisibles. Y en un Señor Jesucristo, el unigénito Hijo de Dios, engendrado por el Padre *antes de todos los siglos*, luz de luz, verdadero Dios de verdadero Dios, engendrado, no hecho, consubstancial con el Padre, por quien todas las cosas fueron hechas; quien por nosotros los hombres y nuestra salvación descendió del cielo y fue encarnado por el Espíritu Santo, de la Virgen María, y fue hecho hombre. Y también fue crucificado por nosotros bajo Poncio Pilato, sufrió y fue enterrado, y resucitó al tercer día de acuerdo con las Escrituras; y ascendió al cielo, y está sentado a la diestra del Padre, y viene de nuevo, con gloria, para juzgar a los vivos y a los muertos, de cuyo reino no habrá fin. Y en el Espíritu Santo, Señor y Dador de vida, que procede del Padre, quien con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, quien habló por los profetas; en una santa iglesia católica y apostólica; reconocemos un bautismo para remisión de pecados; aguardamos la resurrección de los muertos y la vida en el mundo venidero" Comparado con el Credo Niceno, observamos que falta "de la substancia del Padre" y las anatemas; comparado con el desarrollo doctrinal más reciente, falta la adscripción del ὁμοούσιος al Espíritu Santo.

ralezas en Cristo, debemos registrar brevemente el ajuste final del dogma trinitario. JUAN DE DAMASCO (m. luego de 754) señala el fin de la controversia en el Oriente, y AGUSTÍN (m. 430) en el Occidente.

Los monofistas posteriores, tales como Juan ASCUSNAGES y Juan FILOPONO continuaron la doctrina de los capadocios, pero sobre la base de la filosofía aristotélica (*φύσις* y *ὑπόστασις* = género e individuo), hasta el extremo del triteísmo (vid, Juan Damasc., de haer. 83; leonc., de sectis act. v:6; Foc., Bibl. cod. 75; Juan de Ef., h. e., v:1-12, traducido por SCHÖNFELDER, que examina la doctrina en pp. 275 sig.). Para evitar el peso de tales deducciones del sistema, JUAN DE DAMASCO presentó la doctrina ortodoxa en su obra dogmática normativa, *De fide orthodoxa*, siguiendo especialmente a los capadocios, pero manteniendo la unidad de Dios más claramente que ellos (opp., ed. Lequin en Migne gr. 91 sig.; comp. LANGEN, *Joh. v. Dam.*, 1879).

2. La posición de Juan de Damasco puede resumirse como sigue: Padre, Hijo y Espíritu Santo son un Dios, o una substancia (*οὐσία*, fid. orth. i:2), pero no una persona (*ὑπόστασις* ó *πρόσωπον*): "Es imposible decir que las tres hipóstasis de la Trinidad, aunque están mutuamente unidas, son una hipóstasis", (iii:5; comp. iii:15, p. 233). Este Dios uno es el Creador, Preservador y Gobernador del mundo: "una substancia, una deidad, un poder, una voluntad, una energía, una fuente, una autoridad, un dominio, un reino, en tres hipóstasis completas, que han de ser reconocidas y adoradas con una misma reverencia... unidas sin mezcla y continuamente separadas" (i:8, pp. 132, 139, 140). Por lo tanto el Logos y el Padre son iguales en naturaleza (*αὐτὸς κατὰ τὴν φύσιν*, 1:6). Por consiguiente, aunque las tres hipóstasis siempre pueden considerarse realidades, no tienen precisamente la misma relación el uno al otro que tienen tres hombres (i:8, p. 138). Son una, pero diferentes en su modo de existencia (*τρόπος ὑπάρξεως*),: "Son una en todos los respectos... excepto la no-generación, generación y procesión. La distinción es en pensamiento; porque conocemos un Dios en las peculiaridades exclusivas de la paternidad, la filiación y la procesión," (i:8, p. 139). Esta relación puede ser mejor definida como una mutua interpenetración de las tres hipóstasis sin mezcla ni confusión (siguiendo Juan 14:11): "Las hipóstasis son la una en la otra. Están (una en la otra)... no de manera que se mezclen, sino contenidas una en la otra; y se mueven la una en la otra sin mezclarse ni unirse" (i:8, pp. 140, 138). "Porque la deidad es, para expresarlo brevemente, indivisa en la división (*ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις*), así como en tres soles contenidos uno en otro y no separados, hay una unidad y mutua conexión de la luz" (ib). Pese al radical rechazamiento del "subordinacionismo", Juan de Damasco describe al Padre como la fuente de la deidad (i:7, 8) y por consiguiente representa al Espíritu como procediendo del Padre,

aunque, por cierto, por medio del Logos (i:12; per contra, vid i:8 fin). Esta forma de encarar el asunto, que es simplemente un vestigio del "subordinacionismo" griego, preparó el camino de la controversia entre Roma y las iglesias griegas sobre la procesión del Espíritu Santo (*filioque*), largamente disputada y nunca resuelta definitivamente.[25] Véanse LANGEN, *Die trin. Lehrdifferenz*, 1876. GASS, *Symbolik der griech. Kirche*, p. 152 sig. KATTENBUSCH, *Confessionskunde* i, p. 323 sig.

3. La concepción occidental de la Trinidad alcanzó su formación final en la extensa y magnífica obra de Agustín, *De trinitate*, que formula claramente el concepto latino de la Trinidad, en su divergencia del concepto griego y que, por su método y los problemas examinados, ejerció una influencia rectora sobre la dogmática de la Iglesia occidental.[26] El Occidente, como hemos visto, se mantuvo sin vacilaciones del lado de los teólogos nicenos (Atanasio y Marcelo). Las fórmulas de Tertuliano sirvieron para salvaguardar el reconocimiento de la estricta unidad de Dios sin perjudicar en nada las distinciones personales en su naturaleza. La teoría prevaleciente no era sabeliana ni se creía hallar ningún motivo para sospechar de tendencias sabelianizantes en la teología alejandrina. La ortodoxia neo-nicena fue, pues, reconocida, aunque tardíamente.

En este respecto, Agustín es totalmente occidental en su punto de vista. Ni la teología griega, ni siquiera el Concilio de Nicea, sino la "fe católica" es para él lo decisivo: e. g., ep. 120:17; en Joh. tr. 74:1; 98:7; 18:2; 37:6; de doctr. chr. iii:1 (comp. REUTER, *Aug. Studien*, p. 185 sig.).

En cuanto a la doctrina de la Trinidad en Agustín, véase BAUR, *Lehre v. Dreieinigkeit*, 1841, p. 828 sig. NITZSCH, *DG*, i:305 sig. THOMASIUS, *DG*, i, ed. 2: 281 sig. A. DORNER, *Aug.*, 1873, p. 5 sig. BINDEMANN, *Der heil. Aug.* iii:709 sig. GANGAUF, *Aug. spekulat. Lehre von Gott*, 1865.

La base de la teología de Agustín es la unidad de Dios. La Trinidad es el Dios uno y simple, "no porque es Trinidad deja de ser simple" (de civ. dei xi:10; de trin. v:7, 9; viii:1; de fid. et symb. 8:20.). "La misma Trinidad es, en verdad, el Dios único, y un Dios en el mismo sentido que un Creador" (c. serm. Arian. 3). Consiguientemente, corresponden al Dios trino único, una substancia, una naturaleza, una energía y una voluntad: "Las obras de la Trinidad son inseparables" (*inseparabilia sunt opera trinitatis* (ib. 4; de trin. ii:5, 9; Enchirid. 12:38; de symb. 2; c. Maxim. ii:10, 2; in Joh. tr. 18:6; 20:3, 7; 95:1; 21:11). Estas ideas son llevadas hasta su conclusión lógica final. Ni siquiera las teofanías del Antiguo Testa-

[25] Comp. el Catecismo ruso (Schaff, *Creeds of Christendom*, ii:481 sig., 461) y las negociaciones entre los Viejos Católicos y los griegos en Bonn, 1874, informadas por REUSCH, p. 26 sig.

[26] Véase un breve bosquejo del contenido en Libro xv 3, párr. 5.

mento son referidas exclusivamente al Hijo (trin. ii:15 sig.). El Hijo (y el Espíritu) toman parte activa aun en su propia *missio* al mundo, dado que ésta no se realizó sino por medio del Verbo del Padre: "La encarnación. . . fue realizada por una y la misma operación del Padre y el Hijo inseparablemente, ni el Espíritu estuvo, por cierto, separado de ella;" comp. Mat. 1:18. "Por lo cual, si el Padre lo envió mediante su verbo, fue enviado por el Padre y su Verbo. Luego el Hijo ha sido enviado por el Padre y por el Hijo, porque el Hijo es el Verbo del Padre" (trin. ii:5. 9). Pero el hecho de que es el Hijo, y el Espíritu y no el Padre, quien es enviado, no es porque ellos sean inferiores al Padre, sino porque proceden de él (ib. iv:20. 27; c. serm. ar. 4; comp. de symb. 9 y opp. viii:1636). Padre, Hijo y Espíritu no son, por lo tanto, tres personas diferentes una de otra en el sentido en que tres personas humanas difieren entre ellas aunque pertenezcan a un mismo género (in Joh. tr. 39:2 sig.; 91:4). Por el contrario, cada persona divina es idéntica con las demás respecto de la substancia, e idéntica con la substancia divina total: "Porque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo juntos no son una esencia (*essentia*) mayor que el Padre solo o el Hijo solo, sino que estas tres substancias o personas, si así se las llama, son, juntas, idénticas a cada cual separadamente," (de trin. vii:6. 11; viii:1; vi: 7. 9; 10. 12: "Ni dos son más que una." En este sentido de identidad de substancia, emplea el término ὁμοούσιος en Joh. tr. 97:4). Es claro que la entera concepción agustiniana de la unidad de Dios conduce inevitablemente al reconocimiento de su unidad personal. Agustín lo percibió, pero se vio impedido de formularlo claramente — y esa dificultad hubo de perdurar largamente después de él — por la aplicación triádica del término persona (cf. de trin. vii:4. 7; 6:11).

El Dios (personal) único es para Agustín, pues, un hecho establecido. Pero no es menos cierto para él que hay tres personas en el Dios único. Aquí residía para él, al igual que para Atanasio, la mayor dificultad, el verdadero problema. Estas personas se relacionan a Dios no como las especies al género, ni como las propiedades a la substancia. Cualquier distinción cualitativa o cuantitativa queda excluida (e. g., de trin. v:5-6; vii:3-6; v:11; viii:1). Por el contrario, esta terminología tiene por fin expresar la relación interna mutua de los tres: "Estas relaciones no se predican de la substancia, porque cada una de estas personas divinas no son llamadas (como lo son) en relación a sí mismas, sino a otra persona o también entre sí; mas tampoco se ha de afirmar que las relaciones sean en la Trinidad accidentes, porque el ser Padre y el ser Hijo es en ellos eterno e inmutable. En consecuencia, aunque sean cosas diversas ser Padre y ser Hijo, no es esencia distinta; porque estos nombres se dicen, no según la substancia, sino según la relación; y la relación no es accidente, porque no es mudable" (trin. v:5. 6; 8-9; viii:1 init.; comp.

"alius non aliud" (otro pero no otra substancia) (civ. dei xi:10. 1. El Dios único nunca es solamente Padre o solamente Hijo; mas las tres formas de existencia del Dios único, cada una de las cuales requiere a las otras, son Padre, Hijo y Espíritu Santo. Son, pues, substancialmente idénticas — la relación de dependencia entre ellas es mutua. El Padre, que manda al Hijo, no depende menos de éste, que éste de aquél (c. Serm. Ar. 3). Padre, Hijo y Espíritu contemplan en sí mismos la Deidad completa e indivisa, sólo que a cada uno de ellos le corresponde esa deidad desde un punto de vista distinto, como quien engendra, como quien es generado y como quien existe por expiración: "El Padre y el Hijo mutuamente se conocen: el Padre engendrando, el Hijo naciendo" (Trin. xv:14. 23). Existe entre las personas una relación de mutua interpenetración e inhabitación (trin. vi:7. 9). No le satisface a Agustín del todo el término *persona* (o *substantia*) para designar esa relación. "Sin embargo, cuando se nos pregunta qué son estos tres, tenemos que reconocer la extrema pobreza de nuestro lenguaje. Decimos tres personas, no como para expresarlo, sino para no guardar silencio" (trin. v:9. 10).[27]

Cae de su peso que, con semejante concepción de la Trinidad, Agustín considera que el Espíritu Santo no procede solamente del Padre, sino "de ambos a la vez" (xv:17. 29; in Joh. tr. 99:6).

Según Agustín, pues, el Dios personal único lleva una vida personal triple, mutuamente relacionada, por una necesidad interna. Intenta explicar este concepto por medio de un número de analogías, con el fin de probar la posibilidad de una vida triple en el Dios único. Estas analogías son tomadas del alma humana, porque ésta fue creada a imagen de Dios. Así hay una trinidad de la vista ("la cosa que vemos, la visión y la intención de la voluntad que une a ambas", trin. xi:2. 2; comp. xv:3. 5); en el pensamiento ("y así surge la trinidad integrada por la memoria, la visión interior y la voluntad, que une a las dos", ib. ix:3. 6); en el espíritu humano (ix y x; xv:3. 5: "la mente, y el conocimiento por el cual ella se conoce a sí misma y el amor por el cual se estima a sí misma y a su conocimiento de sí, memoria, inteligencia y voluntad"); en el amor (ix:22: "el que ama, lo que es amado y el amor mismo"). Estas analogías no sólo dan expresión a la idea de que tres equivalen a uno, cosa que ya los maestros antiguos habían tratado de ilustrar a base de la naturaleza, (comp. en Agust., de fid. et symb. 9:17), sino que presentan la idea de una entidad espiritual armoniosa, impelida y dirigida desde un centro triple. Había aquí un señalado progreso sobre las representaciones de los teólogos anteriores que vacilaban constantemente entre

[27] Todo este pasaje es importante para dilucidar la terminología de Agustín. Traduce *μίαν ούσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις: unam essentiam, tres substantias;* pero se pronuncia a favor de la fórmula: *Unam essentiam vel substantiam, tres autem personas.* Comp. vii:5. 10, donde, apelando a Ex. 3:24, prefiere *essentia* a *substantia.*

la trinidad y la unidad. Agustín hizo imposible a las generaciones futuras el pasar por alto el hecho de que no puede haber legítima doctrina cristiana de la Trinidad que no sea a la vez una confesión inequívoca del Dios personal único. "Tres veces he dicho Dios, pero no he dicho tres dioses; mayor es decir tres veces Dios que tres dioses, porque Padre, Hijo y Espíritu Santo son un Dios" (in Joh. tr. 6:2; comp. serm. 2:15. 8: *trina unitas*). Agustín no ocultaba su profunda comprensión de la insuficiencia de todos estos ensayos de explicación. Concluye su obra con las palabras: "Señor, Dios nuestro creemos en ti, el Padre, el Hijo y el Espíritu Porque la Verdad no habría dicho: Id, bautizad, etc. (Mat. 28:20), si no fueras Trinidad . . Quiero recordarte, quiero comprenderte, quiero amarte. . . Señor, Dios uno y Dios Trinidad, cuanto he escrito en estos libros con tu auxilio, conózcaslo tú. Dios trino, cuando he escrito de mí mismo, perdóname tú, Señor Uno y trino" (xv:21. 51).[28]

Tal es la doctrina de la Trinidad según Agustín. Reúnense en ella un tesoro de observaciones psicológicas y profundas especulaciones. Los teóricos han vuelto siempre a ella desde entonces. Es tanto más notable en este sentido el que en realidad haya ejercido una influencia sólo ínfima sobre la piedad práctica; lo explica el que la teoría de Agustín se ocupase solamente de la Trinidad *inmanente*, sin deducir sus conclusiones desde el punto de vista de la Trinidad *económica;* mientras que una concepción religiosa práctica de la Trinidad sólo puede lograrse partiendo de una contemplación de la actividad trinitaria revelada de Dios. Por no comenzar en este punto, Agustín se vio obligado a confesar que los hombres reconocían en teoría su lealtad al Dios absolutamente Uno y Trino, pero que sus ideas prácticas quedaban siempre teñidas de triteísmo. Mas a pesar de este defecto, ¡qué riqueza de ideas y conceptos tiene esta doctrina que Agustín legó a la iglesia!

4. Esta concepción agustiniana de la Trinidad fue incorporada —en sus rasgos principales— por la Iglesia occidental en el llamado Credo Atanasiano, o *Symbolum Quicunque*:[29] "Que adoramos un

[28] Ambrosio representaba a la Trinidad de una manera más acorde con las ideas de los capadocios: tres personas que son una en virtud de su "una substancia, divinidad, voluntad, ley". Véase de fide ad Grat i:2. 17-19; iii:c 12, 26; ii:8 73; 10 86; iii:14. 108; iv:6. 68; 8.83, etc.

[29] Se justifica la mención en este punto de este símbolo que no fue aceptado hasta un período posterior, porque contiene la teología de Agustín.

De la literatura reciente mencionamos: KÖLLNER, *Symbolik* i, 1837 FOULKES, *The Athan. Creed*, Londres, ed. 3. LUMBY, *History of the Creeds*, ed. 3, 1887, SWAINSON, *The Nicene and Apostles' Creeds*, etc., 1875 p. 195 sig OMMANNEY, *The Athan. Creed*. 1875 y *Early History of the Athan Creed*, 1880 G. MORIN en *La science catholique*, 1891, pp. 673 sig y en la *Revue bénédictine*, xii., 1895, p. 385 sig. BURN, *The Athan. Creed and its early Commentaries* (Texts and Studies, ed. Robinson, iv:1, 1896). HARNACK, *DG*, ii:298 sig. LOOFS, *PRE*, ii, ed. 3, 178 sig.

El origen del símbolo es aún desconocido, pese a los esfuerzos más diligentes de los investigadores de los últimos años. Es evidente que no tiene relación

Dios en la Trinidad y la Trinidad en la Unidad, sin confusión de personas ni división de substancia. Porque hay una persona del Padre, otra del Hijo, otra del Espíritu Santo; pero la divinidad del Padre y del Hijo y del Espíritu es una, la gloria igual, la majestad coeterna. Como es el Padre, así es el Hijo, y así el Espíritu Santo... Y sin embargo no hay tres eternos, sino un eterno; así como no hay tres increados, ni tres ilimitados, sino un creado y un ilimitado... no hay tres omnipotentes, sino un omnipotente... El Hijo es el único (hijo) del Padre; no hecho, no creado, sino engendrado. El Espíritu Santo es del Padre y del Hijo, no hecho, ni creado, ni engendrado, sino procedente... En esta Trinidad no hay nada anterior o posterior, nada mayor o menor; mas las tres personas son juntamente coeternas y coiguales, de manera que en todas las cosas se adore, como antes se ha dicho, la Trinidad en la unidad y la unidad en la trinidad. Quienquiera, pues, que desee ser salvo, crea de esta manera acerca de la Trinidad." (párrs. 3-26).

alguna con Atanasio. Los siguientes datos, relativamente ciertos, arrojan cierta luz sobre la cuestión: (1) Las copias manuscritas del texto se remontan al siglo octavo. (2) Las exposiciones antiguas nos llevarían a una fecha aún más temprana, si la *Expositio fidei Fortunati* (Burn, p. 28 sig.) puede atribuirse a Fortunato (m. c. del año 600), al que un manuscrito da como autor, mientras que otro manuscrito nombra a Eufronio el presbítero, que fue obispo de Tréveris 555-572. Pero la atribución de esta *Expositio*, que de otra manera sería anónima, a dos personas que eran amigos personales, es muy notable y la solución aparentemente probable de que Eufronio la compuso como presbítero (es decir, alrededor del 550) queda aún como incierta. (3) En la Galia del Sur aparecen en gran número paralelos a la fórmula del Credo. Es especialmente importante el *Sermo* 244, pseudo-agustiniano, que ha sido atribuido desde muy antiguo a Cesario (m. 542). Pero una Expositio descubierta por Caspari en dos manuscritos franceses (Anécdota i 283 sig.), muestra estrecha relación con el *Sermo* 244 pero no contiene el paralelo al Quicunque. Por esta razón se ataca la originalidad del Sermo 244; Caspari, Zahn y Kattenbusch la defienden, empero, celosamente. Pero si el *Sermo* 244 fue realmente compuesto por Cesario en la forma en que aparece en el Pseudo-Agustín, debemos reconocer en él no solamente anticipaciones del Quicunque, sino una familiaridad, a esa temprana fecha, con una fórmula completa. Tal fórmula debe haber existido, en tal caso, desde el año 500. (4) Vicente de Lérins no conocía el Credo cuando escribió su *Commonitorium* (434) (Loofs). (5) Un concilio reunido en Autun, presidido por el obispo Laodegar (año 659 hasta ca. 683) menciona expresamente el "credo (*fidem*) de San Atanasio, el presidente". Por lo tanto, para esa fecha el Credo ya llevaba en Autun el nombre de Atanasio. (6) El *códex* París, 3836, del siglo octavo, cita entre el material canónico una regla cristológica de fe que se relaciona íntimamente con lo párr., 28-40 del Quicunque, pero que varía considerablemente en las palabras. Pero el autor del código de París tenía ante sí un manuscrito de Tréveris. Del hecho que la parte cristológica del símbolo se halla sola en este documento, se ha inferido que esta segunda parte fue añadida posteriormente a la porción trinitaria mencionada antes (Swainson, Lumby, Harnack). Pero Loofs (p. 186) ha conjeturado acertadamente que la parte del manuscrito de Treves citada por el escritor, que comienza: "Domini nostri, Jesu Christi fideliter credat" es simplemente un fragmento roto del párr. 27 del Quicunque. De ello infiere que faltaba una página en el manuscrito de Treves que el autor del de París tenía en su poder, y que éste (alrededor del 750) no conocía el Quicunque, pues de otra manera *no hubiera copiado estos párrafos de esa manera*. Este razonamiento se propone refutar la llamada teoría de las dos fuentes. Pero toda esta argu-

mentación no parece del todo decisiva. La misma circunstancia de que un credo designado como Atanasiano en Autun por el año 670 fuese desconocido para este escritor en el año 750 es suficiente para minar nuestra confianza en la conclusión. Sin embargo, la conjetura de la que Loofs parte es indudablemente cierta: pero la conclusión deducida de ella es errada. La única conclusión correcta será: si un bibliotecario que vivía a mediados del siglo octavo estaba familiarizado con el Credo atanasiano, y copió la parte cristológica, es porque debe haber ignorado esta porción del documento. Tal vez esta explicación cuadra ya al autor del código de Tréveris. Así la teoría de las dos fuentes respecto del codex de París recibe, en mi opinión, un fuerte apoyo. También la recomienda el que la transición de la primera a la segunda parte (párr. 27) revela claramente el intento de unir artificiosamente dos documentos. Compárese también párr. 40. Es evidente, por ejemplo que, de acuerdo con la primera parte, la *fides catholica* abarca solamente la fe en la Trinidad (párr. 1-3). A ello añade el párr. 27 que es necesario para la salvación eterna creer *también* en la encarnación, mientras que en el párr. 28 se presenta la confesión de la divinidad y humanidad de Cristo como el contenido de la *fides recta*. Esto es evidentemente algo nuevo, que no se tenía en vista al componer el párr. 3.

La historia del Quicunque debe haber sido, pues, más o menos la siguiente: La primera parte fue compuesta a base de fórmulas de teología agustiniana para la elucidación del Credo de los Apóstoles. Puede haber alcanzado una forma fija alrededor del año 500 y en Galia del Sur. Pero había, además de esta forma, una segunda de carácter cristológico, que apareció no mucho después. Probablemente fue unida a la primera mencionada ya en el siglo séptimo. Sin embargo, había aún a mediados del siglo octavo gente erudita que no conocía la fórmula cristológica. Pero, con esta excepción, la combinación de las dos fórmulas debe ser considerada un hecho fijo. Desde el tiempo de los carolingios, hallamos al Quicunque introduciéndose en las liturgias y coordinándose con los otros dos símbolos, bajo el nombre del Credo de Atanasio (Anselmo, ep. iii:41, Alex. de Hales, Summa iv, quest. 37, párr. 9, etc.). Así fueron también los Reformadores llevados a aceptar el símbolo.

Capítulo II

LA DOCTRINA DE UNA PERSONA Y DOS NATURALEZAS EN CRISTO

§ 23. Origen de las controversias acerca de las dos naturalezas de Cristo

1. Dos cosas habían sido transmitidas ciertamente por la tradición: la realidad de la humanidad de Cristo, con su actividad y sufrimientos humanos (reconocida en el segundo siglo en conflicto con el docetismo), y la realidad y Homousía de su divinidad. Divinidad y humanidad hállanse ahora combinadas en una persona; hay una síntesis (σύνθετον, Orígenes), pero no hubo mayor investigación acerca de la cuestión, ¿cómo concebir esta unión?, y particularmente, ¿cómo dos naturalezas personales pueden constituir una sola per-

sona? Este tema no había sido explorado, pese a las proposiciones presentadas por los monarquianos dinamistas. Sólo el Occidente poseía, en la fórmula de Tertuliano sobre una persona en dos substancias, un medio aparentemente adecuado para resolver la situación, y que había sido confirmado por el desarrollo más completo de la doctrina de la Trinidad. Los teólogos occidentales, con esta teoría en mano, se sintieron liberados de la responsabilidad de mayor búsqueda, y presentaron esa fórmula en los conflictos de la época subsiguiente como una solución adecuada de todas las cuestiones planteadas en Oriente.

2. Tal era la situación cuando APOLINAR DE LAODICEA (nacido c. 310) planteó cuidadosamente el problema cristológico a la vez que presentaba un intento claro y provocativo de solución. El docto obispo era notable como humorista a la vez que por su reconocida familiaridad con las Escrituras y su brillantez intelectual.

De sus escritos, son de interés para nuestro propósito: El tratado *κατὰ μέρος πιστίς* atribuido a Greg. Taum, y un número de fragmentos. Ver. DRÄSEKE, en *Texte u Unters*, vii:34; el tratado de divina incarnatione, y el fragmento *pseudo-atanasiano περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου*. CASPIARI, *Alte und Neue Quellen*, etc., p. 65 sig. Además, en oposición: Athan c. Apol. (genuinidad discutida); comp. en Epif., h. 77; Greg. Naz., ep ad Nectarium, epistolae ad Cledonium; Greg. Nic., Antirrheticus c. Apol.; Teodoret, Eranistes dial. 5; haeret. fab. iv:8. Teodoro de Mopsuestia frg. de su c. Apol. et de Apollinari. Comp. DORNER, *Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Pers. Christi*, i. pp. 975-1036. LOOFS, *PRE.*, ii, ed. 3, 177 sig. BURN, the Athan. Creed, *Texts and Studies*, iv:1. G. KRUEGER, *PRE.*, i., ed. 3, pp. 671 sig.

(a) La cristología de este entusiasta defensor del *ὁμοούσιος* se plasmó en oposición a la doctrina arriana de la mutabilidad del Logos y a la yuxtaposición externa de las dos naturalezas de Cristo enseñada por los teólogos "paulinizantes" (de Samosata) de Antioquía, que decían "que el hombre que es de los cielos es uno, a quien confiesan como Dios, y el hombre de la tierra otro, diciendo que el primero es increado y el segundo creado" (ad Dion., ep. p. 348; comp. ep. ad Jov. p. 342; comp. p. 381). La idea del Dios Cristo cautivó, en el aspecto positivo, la mente de Apolinar. Su propósito era construir, por una parte, una cristología tal que no arrojara la menor sombra de mutabilidad sobre la persona de Cristo. Pero tal cosa sólo era posible si este hombre era realmente Dios, si no había en él una voluntad humana libre (de incarn., pp. 383, 387, 388); de otra manera, estaría sujeto a pecar (fid. conf. p. 393 y Atan. c. Apol. i:2; ii:6, 8; Greg. Nic. Antirrh. 40:51; Greg. Nac. ad Cled., i:10), y la muerte redentora de Cristo sería sólo la muerte de un hombre (de inc., p. 391; in inc. adversar. p. 395). Por otra parte, la yuxtaposición externa de las dos naturalezas no ayuda a superar las dificultades. Es imposible hacer coincidir enteramente en una persona la divinidad y la humanidad (de inc., pp. 384, 388, 389,

400). El resultado inevitable sería quedarnos con dos personas (πρόσωπα, ib. 387, 392). "No es posible que dos cosas completas lleguen a ser una" (Aten. c. Apol. i:2). Seríamos conducidos a un ser fabuloso como el Minotauro o el Tragélafo, o nos veríamos obligados a substituir la Trinidad por una Tetranidad (Greg. Nic., antirrh. 42). Sólo porque la carne de Cristo (σάρξ) es una persona (πρόσωπον) única con su divinidad es posible adorar a Jesús sin incurrir en la adoración de un hombre (pp. 389, 349, 350). Sólo así es la redención obra de Dios. (*b*) De esto se sigue que la inmutable divinidad de Cristo y la unidad de la persona del Redentor sólo pueden ser salvaguardadas al precio de la integridad de su naturaleza humana. Con un propósito diametralmente opuesto al de Apolinar, Arrio y sus seguidores habían mantenido la misma posición (con el fin de aplicar al Logos todas las evidencias de mutabilidad o debilidad de Jesús), esto es, que Cristo no se hizo hombre, sino solamente se encarnó, asumiendo un cuerpo humano pero no un alma humana (véase Conf. de Eudoxio en Caspari, *op. cit.*, iv: p. 180; Atan. c. Apolin., ii:4; Greg. Nac., ad Cled., ep. ii:7; Epif., ancor. 33; comp. supra, p. 203). Apolinar dedujo la misma consecuencia pero con un propósito y en un sentido distintos. Consideraba la tricotomía de la naturaleza del hombre como algo establecido a base de 1 Tes. 5:23 (de inc., pp. 382, 388, 390). El Logos asumió el cuerpo y el alma de un hombre, pero tomó él mismo el lugar del espíritu (νοῦς) o alma intelectual (ψυχὴ νοερά). "Cristo, que tenía, además del cuerpo y el alma, un espíritu divino, es decir, la mente, es llamado con razón el hombre de los cielos" (de inc., pp. 382, 401). Por eso puede decirse: "Por lo tanto, el ser viviente único consiste en algo que es movido y algo que mueve, y no son dos, ni se compone de dos seres completos y semovivientes" (de inc., p. 384); y así Cristo es una persona con una vida personal en mente, y voluntad y energía, es decir, la persona puramente divina (pp. 349, 399, 400, 401). "Porque al decir 'el Logos se hizo carne', no añade 'y alma'; porque es imposible que dos almas, una que piensa y otra que quiere, moren juntas en la misma persona, y la una no contienda con la otra a causa de su propia voluntad y energía", "Por lo tanto el Logos no asumió un alma humana, sino solamente la simiente de Abraham" (de unione, frg. p. 401; comp. 396). De esa suerte se superan las dificultades: "Porque al encarnarse, Dios tiene en la carne humana simplemente su propia energía, no quedando su mente sujeta a las pasiones sensuales y carnales, sino que queda libre para guiar divina e impecablemente la carne y sujetar las emociones carnales, no sólo invencible por la muerte, sino con capacidad para destruirla. Y él es verdadero Dios, el incorpóreo manifestándose en la carne, el perfecto en genuina y divina perfección, no dos personas (πρόσωπα), ni dos naturalezas (φύσεις). Hay un Hijo, el mismo antes y después de la encarnación,

hombre y Dios, único. No es el hombre Jesús una persona y el Logos divino otra", (*κατὰ μέρος πιστὶς* pp. 377, 378) (c) Al hallar Apolinar por este procedimiento una persona, un solo ser armonioso en Cristo, podía referirse también sin vacilaciones a su "una naturaleza" (*φύσις*) y "una substancia" (*οὐσία*) (e. g., 341, 348, 349, 352, 363), ya que el Logos no estaba separado ni dividido (*ἀχώριστος καὶ ἀμέριστος*) de la carne (pp. 395, 396) y sin embargo, distinguir dos naturalezas (de trin., pp. 358, 360): "Porque así como el hombre es uno, mas tiene dentro de sí dos naturalezas diferentes... así el Hijo, siendo uno, tiene también dos naturalezas" (p. 358). Dado que este símil tomado de la naturaleza del hombre resulta adecuado, se sigue de él que la relación de las dos naturalezas (*συνάφεια*, pp. 344, 346, 351, 367) no ha de concebirse como un cambio (*μεταβολή*) ni una mezcla (*σύγκρασις*) o confusión (*σύγχυσις*) (c. Diodor., p. 366 sig.), porque la Deidad permanece inmutable (pp. 347, 393). (d) Apolinar dedujo aún otra consecuencia de importancia de sus premisas, enseñando, en cierto sentido, la preexistencia de la carne (*σάρξ*) de Cristo, apelando a Juan 3:13 y 1 Cor. 15:47, no en el sentido que el Logos ya tuviera la carne cuando estaba en el cielo y la hubiese traído consigo a la tierra (e. g., Atan., c. Ap. i:7; ii:10; Greg. Nac., ep. ad Nect. 3, ad Cled. i:6; Greg. nic., antirrh. 13 f.), ya que Apolinar negaba expresamente tal interpretación (ep. ad Dionys., pp. 348, 349).[1] Pero escribía: "El hombre Cristo preexiste, no como si el espíritu, i. e. el Espíritu divino, fuese de otro que de él, sino de tal manera que el divino Espíritu en la naturaleza del hombre divino, era el Señor" (de inc., p. 382 sig.). Aunque esta afirmación es oscura en varios puntos, apenas puede interpretársela sino en el sentido de que el Logos era de toda eternidad predestinado a llegar a ser hombre y era, en ese sentido, el hombre celestial preexistente.

Tal era la enseñanza de este gran obispo, la cual, como ferviente exegeta[2] trataba de fundamentar en la autoridad bíblica. "Este hombre es ciertamente también Dios. Si Cristo sólo hubiese sido hombre, no habría podido salvar al mundo; y si solamente Dios, no habría podido salvarlo mediante el sufrimiento... Si Cristo sólo hubiese sido hombre, o sólo Dios, no habría podido ser mediador entre Dios y el hombre. La carne es, por lo tanto, un órgano vital adaptado a los sufrimientos de acuerdo con los propósitos divinos, y ni las palabras de la carne ni los hechos de ella son suyos, y habiendo sido sometida a sufrimientos, como a la carne corresponde, prevaleció sobre los sufrimientos por ser la carne de Dios." Creía que estas

[1] Epifanio escuchó este punto de vista expresado por discípulos de Apolinar (h. 77:2, 14).

[2] Tal cosa se evidencia (com. Jer., vir. ill. 104), e. g., en el sensual quiliasmo de Apolinar (véase Basil., ep. 263:4; Greg. Nac. ad Cled. ii:4).

afirmaciones no estaban en conflicto con los dogmas" de la iglesia de su día,[3] pero en ello se equivocaba.[4]

En la década comprendida entre los años 370 al 380, los capadocios atacaron sus puntos de vista (véase ya Atan., c. Apol., y, tal vez, el Concilio de Alejandría de 362: tom. ad Antioch. 7). Fueron movidos a hacerlo principalmente por su sentido general de la integridad de la naturaleza humana de Jesús tal como los relatos de los Evangelios la presentan, y su significado para la obra de redención. Solamente habiendo tenido Cristo una mente humana (*νοῦς*) pudo redimir en verdad también la mente humana — idea que, en el contexto del concepto de la deificación de la soteriología griega, distaba de ser una mera frase. La cristología atanasiana era también contraria al apolinarianismo: "Si alguien ha puesto su confianza en un hombre que carece de una mente humana, el tal realmente carece de mente y es indigno de ser salvo. Porque aquello que él (Cristo) no ha asumido, no lo ha curado; mas lo que ha sido unido a su divinidad, también ha sido salvo. Si sólo medio Adán cayó, puede ser sólo una mitad lo que Cristo asume y salva; pero si cayó toda su naturaleza, toda debe ser unida a la naturaleza íntegra de aquel que fue engendrado, y así será salvada enteramente." (Greg. Nic., ep. ad Cled. i:7; Greg. Nic., Antirrh. 17). El apolinarismo fue condenado en los Concilios de Roma en 374 y 376 ("Por lo tanto, si todo el hombre se perdió, era necesario que lo que se perdió fuese salvado") y en el de Constantinopla de 381.

3. Pero no se resolvía así el problema planteado por Apolinar; restaba explicar cómo podían existir en una persona dos naturalezas personales. Apolinar había planteado ante la iglesia antigua el problema cristológico. Desde dos ángulos distintos se intentó darle solución.

Debemos estudiar primeramente el concepto de los antioqueños que despertó la oposición de Apolinar. Fueron ellos los que manifestaron durante algunos años el mayor interés en el tema (véase Diodoro de Tarso, m. antes 394, frg. en M. Mercator en Gallandi Bibl. viii:705. Teodoro de Mopsuestia, m. 428, dogmatic. frgg., esp.

[3] Véase Ep. ad Dionis., p. 351: "No nos dividen estas expresiones. Porque si es perverso pretender que concuerdan con los dogmas aquellas cosas en (nuestras expresiones) que difieren de ellos, es necio y vano pretender que difieren aquéllas que con ellos concuerdan. Mas concuerdan al menos en esto: que Cristo es Dios encarnado y que es Dios de los cielos y de la tierra, siervo en la forma, Dios en poder, en unidad, sin separarlo insensatamente ni caer en la logomaquia de los herejes, sino más bien estimando altamente la simplicidad de la iglesia."

[4] Tampoco pudo Apolinar librarse enteramente de las ligaduras de la teología antioqueña. Siguió considerando normativa la forma en que ellos planteaban el problema, y sólo pudo rehuir sus conclusiones al terrible precio de abandonar el *νοῦς* humano de Cristo. Substituyó el ser humano completo bajo la dirección del Logos, por la "carne" humana, porque fue tan incapaz como los teólogos de Antioquía de comprender la vida y naturaleza humano-divinas de Cristo (véase también Ciril., ad reginas, ii:55).

de incarnat. y c. Apol., en Swete, Theod. comm. on ep. Pauli ii: 289-339; también Teodoreto, véase extractos en Mar. Merc.). (a) Consideran un punto fijo de referencia la Homousia del Logos. El Logos asumió, al nacer de María, un hombre completo en cuanto a su naturaleza, consistente en "alma, mente y carne" (ψύχή, νοερά, σάρξ — Teod., expos. fidei p. 328). Debemos reconocer en Cristo, por ende, dos entidades completas (τέλεια). Esto se aplica tanto a la naturaleza (φύσις) como a la persona (πρόσωπον): "Cuando tratamos de distinguir las naturalezas, decimos que la persona del hombre es completa y también (lo es) la persona de la deidad" (Teod., de incar. viii; p. 300). Podemos decir de la deidad, que se hizo hombre, sólo en apariencia (κατὰ τὸ δοχεῖν) "Porque cuando dice 'tomó' (Fil 2:7) ... habla según la realidad; mas cuando dice 'se hizo' (Juan 1:14) habla según la apariencia; porque no fue transformado en carne" (ib. ix., p. 300). (b) Dado, pues, que debe ser salvaguardada la integridad de ambas naturalezas, particularmente la de la naturaleza humana real y en crecimiento (Diod., p. 705), se había de llegar a la conclusión de que el Hijo de Dios moró dentro del Hijo de David. Se ilustraba esta conclusión mediante ejemplos. El Logos moró en Jesús de manera semejante a cómo Dios mora en un templo, o cómo moró en los profetas del Antiguo Testamento, o aun en todos los creyentes cristianos, pero se destaca que ello ocurre en Jesús de una manera distinta, únicamente completa y permanente (Diod., p. 705; Teod. de inc. xii; c. Apol. iii., pp. 303, 313). El Logos moró en el hombre Jesús "desde su mismísima formación", a través de toda su vida, "conduciéndole a la perfección" (Teod., c. Apol., iii:2, p. 314). La unión entre los dos no es, por lo tanto, natural sino moral — no "según la esencia, οὐσία", sino "según la buena voluntad, εὐδοκία". El hombre Jesús desea lo que Dios desea. La Deidad se hace eficaz por medio de él. Hay un querer (θέλησις) y una energía (Teod., ep. ad Domn., p. 339). "Mas la unión de la persona ha de verse en esto, que hace todas las cosas por sí mismo, unidad que ha sido efectuada por inmanencia, la cual es según la buena voluntad" (Teod., de inc., vii., p. 297). Esta unidad se ha tornado indisoluble y ha alcanzado su consumación por la ascensión de Jesús ("haciéndole inmutable en los pensamientos de su mente, mas también indisoluble e incorruptible en su carne," Teod., p. 326; de incarn. xiv., p. 308). (c) En vista de esta conexión (συνάφεια) de las dos naturalezas personales mediante su unidad de voluntad,[5] podemos hablar de una persona: "Porque discriminamos las naturalezas, mas la persona hecha com-

[5] La línea de relación: Pablo de Samosata, Luciano—Arrio, Diodoro— Teodoro, es aquí claramente discernible; Cristo, un hombre, unido con Dios mediante la *unidad de voluntad*—un semidios unido con Dios—un hombre, y por lo tanto una persona con el Logos personal. La teoría se hizo paso a paso más ortodoxa, pero no por ello se resolvieron las dificultades de su estructura básica. Teodoro declara, en verdad, que Pablo (de Sam.) fue un "angelus diaboli" (pp. 332, 318).

pleta en la unión es una" (Teod., de inc. viii, p. 300) "La forma de esta unión, según la buena voluntad, manteniendo las dos naturalezas sin mezcla, muestra también que la naturaleza de ambos es inseparablemente una, y la voluntad una y la energía una, como consecuencia de la existencia de un dominio y gobierno (*αὐθεντίας καὶ δεσποτείας*) en ellos" (Teod., ad Domn., p. 339). Se ve así que existen dos naturalezas diferentes ("cada una de las naturalezas permanece indisolublemente sí misma — discriminándose las naturalezas" — de inc. viii., p. 299), pero en su combinación son una persona ("las naturalezas se combinan en una persona por una unión completa" — ib; "diferencia de naturalezas y unidad de persona", ib., p. 302; "la razón de las naturalezas sin confusión, la persona indivisa", ib., p. 292). Para mayor explicación, se cita la unión del hombre y la mujer en "una carne" (ib., y p. 324); y aun se llega a decir: "La una recibe la bendición, la otra la da" (de inc., xi, p. 302).

(d) Sobre esta base, la unidad personal es poco más que una mera afirmación. Según ella, en los sufrimientos de Cristo "la deidad estaba en realidad separada del que sufría (según Hebr. 2:9, citra deum = *χωρὶς θεοῦ*), . . . aunque no estaba ausente, por amor del que sufría" (Teod., pp. 325, 310). La adoración de Jesús es sólo posible, pues, en cuanto el adorador combina en su pensamiento su humanidad y su divinidad. "Adoramos la púrpura por amor del que la viste, y el templo por el que mora en él — la forma de siervo por amor de la forma de Dios" (Diodor., loc. cit.; Teod., pp. 308, 309, 316, 329). Así también María, la madre del hombre, sólo puede metafóricamente ser llamada madre de Dios (Diod., ib., Teod., de inc. xv., p. 310: "porque ella fue por naturaleza madre del hombre. . ., pero madre de Dios, dado que Dios estaba en el hombre que estaba naciendo; no que estuviera en él como circunscripto a la manera de la naturaleza, sino según la manera del entendimiento", *κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης*). En vista de estas afirmaciones podemos comprender la vigorosa oposición de Apolinar. La unidad de la persona es puesta en peligro. No se puede decir que lo divino se haya hecho realmente hombre, porque sólo queda una unión moral relativa (*ἄνωσις σχετική*) entre dos personas. El significado religioso de esta unión es que Cristo, en prototipo y en ejemplo, representó la unión del hombre con Dios — en voluntad obediente. Como el hombre Jesús, también nosotros podemos alcanzar la filiación divina "por gracia, no naturalmente" (Teod., de inc. xii:7, p. 306; xiv:2, p. 308; cat. 8, p. 331).[6]

(e) La iglesia debe a esta escuela de teólogos la preservación de un precioso tesoro — la realidad de la carrera humana y perso-

[6] Comp. el dicho atribuido a Ibas: "No lo envidio a Cristo'—dice—"que haya sido hecho Dios; porque lo que él ha sido hecho, yo también he sido hecho, porque él es de mi naturaleza" (Gallandi viii:705).

nal de Jesús. Los extremos a los que conduce la posición de Apolinar, se echan de ver en los posteriores monofisitas. Pero no podemos sostener que el "Jesús histórico" hubiera recibido adecuado reconocimiento de aquellos que se conformaban con la teoría que hemos expuesto. La concepción abstracta de Dios que la fundamentaba impedía una comprensión concreta e histórica de la naturaleza del Dios-hombre. Percibíanse dos dificultades: (1) La unidad de la vida personal de Jesús resultaba problemática, aunque tal vez este problema tenía solución. (2) La tendencia de la soteriología griega hacia una deificación mística de la humanidad por medio del Dios-hombre no parecía armonizar con la teoría propuesta por los antioqueños. El único significado que la obra de redención conservaba, parecía ser el de instrucción y llamado a la imitación. Esto explica la oposición, a menudo injustificada, a esta cristología. La teología de los antioqueños impidió, al menos, la aceptación del apolinarismo como solución al *problema planteado por el* mismo Apolinar.

4. Los otros teólogos griegos intentaron resolver el problema de manera distinta, siguiendo la línea de Atanasio: el Dios-hombre es una unidad concreta, en quien, empero, discriminamos por abstracción, dos naturalezas (supra, p. 214 sig.), los capadocios mantuvieron, en lo esencial, la misma posición. Pero confrontados por el problema de Apolinar, tampoco ellos pudieron pasar de presentar alegatos. Hablaban de dos naturalezas (φύσεις) pero de ello no deducían que hubiese "dos Hijos", aunque ambas naturalezas eran concebidas como completa cada una en sí misma (Greg. Nac., ep. ad Cled. i:7, 8). Creían que ambas naturalezas se integraban en una. Hay una mezcla milagrosa, la una deifica y la otra es deificada: "Porque tanto el que toma como el que es tomado son Dios, pues las dos naturalezas concurren en una; no dos Hijos" (Greg. Nac., or 37: 2); y "siendo aquello que deifica y aquello que es deificado. ¡Oh, la nueva mezcla (μίξις)! ¡Oh, extraño compuesto (κρᾶσις)! (or. 38:13). Es, dice Gregorio de Nicea, una relación *como la de una gota* de vinagre mezclada con el mar y el mar mismo. Este símil indica la ilimitada latitud de pensamiento que estos hombres se permitían. Puesto que el Logos se hace carne, lo humano es transformado en lo divino ("cambiado, una mezcla, ἀνάκρασις, con lo divino, una transformación, μεταστοιχείωσις, del hombre en el Cristo"). Así la debilidad, mutabilidad y mortalidad de la naturaleza humana son consumidas por la deidad: "El mezcló su poder dador de vida con la naturaleza perecedera y mortal... Lo Inmutable aparece en lo mutable, a fin de que, cambiando lo malo mezclado con el sujeto mutable de malo en bueno, pudiera, habiendo soportado en sí mismo el mal, hacerlo desaparecer de la naturaleza. Porque nuestro Dios es un fuego consumidor, en el que se quema completamente toda la madera de

lo malo" (Greg Nic., c. Eunom. v, Mi 45, pp. 700, 693, 697, 705, 708 también Antirrh 42). Se sostiene también, es verdad, que "la contemplación de los atributos de la carne y de la deidad permanece sin confusión, en cuanto se refiere a cada uno de ellos en sí mismo" (ib., p. 706). Así la humanidad llora en la tumba de Lázaro, mas la deidad lo llama a la vida. Pero considerado concretamente, la deidad afecta, en virtud de su unión, a la humanidad, y la humanidad a lo divino: "así mediante la conexión y unión las (propiedades) de ambos vienen a ser comunes a cada uno, tomando el Señor sobre sí las llagas del siervo y siendo el siervo glorificado con el honor correspondiente al Señor" (ib. 705, 697). La relación de las naturalezas es, por lo tanto, diferente de la que existe entre las personas de la Trinidad: "Dios y el hombre son, en verdad, dos naturalezas . . mas no hay (en cambio), dos Hijos o dos Dioses. . . Y si es preciso hablar brevemente: el Salvador está hecho de elementos que son distintos uno de otro (ἄλλο καὶ ἄλλο) . . . mas no es dos (ἄλλος καὶ ἄλλος) ¡Dios no lo permita! Porque ambas (naturalezas) son una por la combinación: la deidad se hace hombre, y la humanidad es deificada, o como quiera se lo pueda expresar" ". . Y digo elementos diferentes (ἄλλο καὶ ἄλλο), porque es lo contrario de lo que ocurre en la Trinidad, pues en ella reconocemos diferentes (ἄλλος καὶ ἄλλος) personas, a fin de no confundir las hipóstasis, mas no (reconocemos) diferentes elementos (ἄλλο καὶ ἄλλο) porque las tres son uno y lo mismo en su divinidad." (Greg Nac., ep. ad. Cled. i:4).

Incompleto como todo esto es, nos permite percibir claramente el propósito de estos escritores. El carácter histórico de Cristo los obliga a mantener las dos naturalezas completas, así como la unión íntima de las mismas. Pero su concepto de la redención los lleva a concebir esa unión como una mezcla de las naturalezas, una transformación de lo humano en divino. Mantienen, en relación con los antioqueños, una posición religiosa, y en oposición a Apolinar un punto de vista histórico. En este sentido — aunque no por la importancia ni la claridad de sus ideas — son superiores a ambos (comp. p. 354, n. 3).

5. Este punto de vista recibió su formulación definitiva a manos de CIRILO DE ALEJANDRIA (Obispo desde 412 a 444).

Opp. ed. Aubert, 1638. M. gr. 68-77. Especialmente: Quod unus sit Christ. Dial. de incarn. unigeniti. De incarn. verbi. De incarn. domini. Adv. Nestorii blasphemias, II 5. Quod s. virgo deipara sit. L. adv. nolentes confiteri s. virgo esse deiparam. Explicatio duodecim capitum. Apologetic. pro duodecim capitibus. Apologet. c. Theodoret. De recta fide ad reginas. II 2. Fragg. ex libris c. Theodor. et Diodor. Ep. 1 sig. ep. 17 ad Nestor; epp. 45, 46; ad Successum, in Mi. t. 75-77. Comp. Loofs, Leontius v. Byz. en Texte u. Unters., iii:1, p. 40 sig.

(a) Cirilo comienza con la persona del Logos. Esta persona asumió la naturaleza humana completa para nuestra salvación. Su fór-

mula es: "una naturaleza del Logos divino, hecha carne." No habla de la naturaleza del Logos encarnado, o Cristo, sino se refiere, habitualmente, a la naturaleza única encarnada del Logos. El Logos, considerado como sujeto, tiene, por lo tanto, una naturaleza (única) encarnada. Puede, sin embargo, también decirse que el Logos se hizo hombre y se encarnó (e. g., c. Nest. v:4, 7; ii:10; ad regin. ii:4, 33). En detalle, Cirilo enseña: han de reconocerse dos naturalezas, la divina y la humana, ambas completas de suerte que la segunda incluye el alma racional (ψυχὴ λογική) (ad reg. i:13; Mi 76:1221; ii:55; inc. unig., Mi. 75:1208 sig., 1220, 77:192). Como consecuencia de su hacerse hombre, hay una concurrencia (συνδρομή) y unión (ἕνωσις) de estas dos naturalezas. ¿Cómo ha de entendérsela? No como una conversión o cambio "dado que la naturaleza del Logos es inmutable y absolutamente impasible de cambio" (ad reg. ii:2, 22; inc. unig., Mi. 75:1192 sig., 1200, 1253). "Ni una mezcla ni una composición" (φυρμός, σύγκρασις κρᾶσις), quod unus, Mi. 75:1292; c. Nest. ii:11; ep. 4, Mi. 77:45); y sin embargo, no como una mera conexión (συνάφεια) o inmanencia (ἐνοίκησις) (e. g., c. Nest. ii:proem., quod b. virgo 8). Por el contrario, ambas naturalezas retienen sus propias características sin mezcla. La deidad retiene todo lo que era antes en su plena gloria a través de todos los cambios de su suerte terrena (c. Nest. ii:1; ad reg. i:4; ii:9, 16, 27, 33, 37; inc. unig., Mi. 75:1216, 1220, 1221, 1229), y la humanidad mantiene su completa Homousia con nosotros (ep. 40; Mi. 77:192; inc. unig., Mi. 75:1216: el cuerpo mortal de Cristo). Cirilo puede, pues, hablar de dos naturalezas (vid. esp. quod unus, Mi. 75:1292), y puede comparar la relación entre ambos con la que existe entre un emperador en su carácter propio como tal, y presentándose bajo la apariencia de un cónsul (quod. b. virg. 14); o la del cuerpo y el alma en el hombre, que sin embargo forman un solo hombre (c. Nest. ii:12; inc. unig., Mi. 75:1224; ep. 17; Mi. 77:116; ep. 45, p. 233; quod unus, Mi. 75:1292). Esta ilustración nos presta la clave para interpretar la fórmula de Cirilo mencionada más arriba. Las dos naturalezas son después de su unión, en verdad, lo mismo que fueron antes, pero están combinadas en unidad indisoluble mediante la unidad de la persona — el Logos, como también por medio de la consiguiente comunicación mutua de sus respectivos atributos. Así se mantienen separadas las dos naturalezas en el pensamiento abstracto, aunque el objeto concreto de contemplación es la "naturaleza encarnada única", que tiene al Logos como su factor dominante. La unión es, en este sentido, una unión de hipóstasis (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν), como Cirilo la describe a menudo en sus escritos posteriores, es decir, es la persona-Logos la que establece la unidad. Al oponerse a Teodoreto, Cirilo confiesa la novedad de su fórmula, pero sostiene su importancia para combatir la herejía. No afirma otra cosa, según

él cree, que "simplemente la naturaleza (φύσις) o hipóstasis del Logos i. e. el Logos mismo, está verdaderamente unida (ἑνωθεὶς) con la naturaleza humana" (Apol. c. Teodoret., Mi. 76:400). Dado que la persona-Logos del Dios-hombre es para Cirilo el postulado autoevidente, no se sintió obligado a enfrentar el problema de Apolinar y por lo tanto no ofreció ninguna solución al mismo.

(b) Pero las ideas de Cirilo nos conducen también por otro sendero. Hemos de reconocer "un Hijo, un Señor, un Cristo" como "los dos perfectos": "las dos naturalezas proceden juntas en unión inquebrantable, sin confusión ni mudanza . . En manera alguna disminuímos la concurrente unidad cuando decimos que ella (deriva) de dos naturalezas. De dos naturalezas diferentes es el Cristo uno y único" (ep. 45, p. 232 sig.). "Pues así como el Logos era Dios antes de su descenso a la tierra, así, habiéndose hecho hombre. . . es nuevamente uno. Por lo cual se ha llamado mediador entre Dios y el hombre (1 Tim. 2:5), siendo uno de dos naturalezas" (quod b. virgo 12; comp. c. Nest. ii:12; ep. 17, Mi. 77, 116; inc. unig., Mi. 75:1220, 1221, 1233, 1253, 1208: "Estamos habituados a mantener absolutamente la unión inquebrantada, confesándole el Unigénito y el primogénito: el Unigénito, en cuanto Logos de Dios el Padre; el primogénito en cuanto se hizo hombre"). El es, pues, uno y el mismo antes y después de la encarnación: "Porque el Hijo, engendrado del Padre según la naturaleza, habiendo tomado para sí un cuerpo físico y racional, nació carnalmente . . y, no convirtiéndose en carne, sino más bien tomándola para sí, y consciente siempre de ser Dios" (ad. reg. ii:2). "hombre, mirado exteriormente; pero interiormente verdadero Dios" (quod b. virgo 4). Cirilo niega la acusación de que Cristo tenga dos personas según él lo presenta (διπρόσωπος) (inc. unig., Mi. 75:1221; inc. dom. 31; ep. 46, Mi. 77:241); pero no aquilata plenamente la fuerza de la objeción. (c) Pero todas estas especulaciones asumen una forma práctica cuando Cirilo llega a hablar de la forma concreta del Dios-hombre. Aquí alcanza una verdadera grandeza. Su concepción del Cristo histórico domina sus pensamientos y eleva sus ideas por encima de su nivel común. "Es evidente, por lo tanto, que la mente contempla una cierta diferencia de las naturalezas" (inc. unig., Mi. 75:1221), pero "el hecho es, que el Logos, no dividiendo sino combinando a ambas en una y, por así decirlo, comunicándose mutuamente sus atributos (ἰδιώματα), evade nuestras (descripciones), por grande que sea la multitud de nuestras palabras" (ib. 1244, 1249), i. e., "confiriendo a su propia carne la gloria de la energía divina; mas apropiándose, por otra parte, las cosas de la carne y, en alguna manera según la unión económica, confiriendo también éstas (cosas) sobre su propia naturaleza" (ib. 1241). Por consiguiente, no se han de referir a las dos *hipóstasis* o *prosopa* las expresiones de los evangelistas, aplicables ya a la divinidad, ya a

la humanidad: "porque el Cristo uno y único no es doble, como si hubiera de ser considerado como derivado de dos cosas diferentes" (ep. 17, Mi., 77:116). Tenemos aquí una sola persona y por lo tanto todos los atributos pueden ser adscritos al Cristo único. El Logos es visible y tangible. Sus sufrimientos son los sufrimientos de Dios. El hambre y la sed, el aprender y el orar, eran parte de su experiencia; mientras que, por otra parte, el cuerpo de Cristo era un "cuerpo divino", y el Hijo del Hombre desciende del cielo, vuelve a él, es adorado, etc. (e. g., inc. unig., Mi. 75:1224, 1244, 1249, 1228, 1233 sig.; ad regin., ii:16, 36 sig.; c. Nest. i:6; ii:3; iv:6; quod unus 75: 1309; inc. dom. 75:1469; ep. 45, Mi. 77:234; 46, p. 245; comp. THOMASIUS, DG., i, ed. 2:348 sig.). Por la misma razón es dogmáticamente correcta la designación de María "madre de Dios". Pero esta *communicatio idiomatum* halla inmediatamente su limitación de la inflexible inmutabilidad e impasibilidad del Logos: "excepto el sufrimiento, en cuanto se lo concibe como divino" (quod unus, Mi. 75: 1337, 1357; c. Nestor. v: 4). El sufrimiento lo afectaba tan poco como podrían afectar al fuego los golpes dados sobre una pieza de hierro calentada al rojo (quod unus Mi. 75:1357). Era, por lo tanto, una "pasión impasible" (ἀπαθῶς πάθειν)

(d) Es muy difícil ofrecer un resumen correcto del concepto de Cirilo. Si comenzamos con su fórmula fundamental, "una naturaleza del Logos divino, hecha carne" y mantenemos presentes sus propias explicaciones, llegamos al siguiente resultado: la persona-Logos asume la naturaleza humana (impersonal), uniéndola con la naturaleza divina. El Logos ya no es más sin carne (ἄσαρκος), pero no por ello viene a ser una personalidad duple, "sino que sigue siendo uno" (ep. 46, Mi. 77:241). Si, por el contrario, comenzamos con la comunidad de atributos, llegamos a la fórmula, "de dos naturalezas el Cristo único" y a la concepción de una persona-Cristo divino-humana. Nuestra fe en Cristo no descansa en el hombre, "sino en el Dios por naturaleza y verdaderamente en la persona (προσώπῳ) de Cristo" (inc. unig., Mi. 75:1233). En el primer caso, Cirilo parte de la persona-Logos única, que tiene una naturaleza humana; en el segundo, tenemos las dos naturalezas, constituyendo una persona humano-divina. Cirilo no comprendió la disonancia de estas ideas porque desarrolló sus puntos de vista en contraste con los de Nestorio y no con los de Apolinar. Pero un instinto histórico[7] y religioso sano lo llevó a recalcar, en oposición a una anti histórica separación de

[7] La opinión ampliamente prevaleciente, de que los antioqueños se inspiraban en intereses históricos y Cirilo en intereses dogmáticos o "especulativos", es incorrecta. En realidad, Cirilo se acercó más que los antioqueños al Cristo de la historia, y manifiesta un celo extraordinario por comprender genuinamente los hechos históricos de la vida del Salvador (e. g., inc. unig., Mi. 75:1196 sig., 1215; ad reg. ii:36, et pas.).

Cristo — la unidad de su persona y de su manifestación. En ello reside la importancia de su doctrina.

(c) La concepción de Cirilo, como la de Atanasio, medró en un suelo religioso. Puesto que el Logos asumió toda la naturaleza humana, ésta llega a ser partícipe de Dios y de la inmortalidad: "Porque Cristo, el primer hombre... la raíz, por así decir, y las primicias señaladas de los transformados por el espíritu para novedad de vida, debía efectuar la inmortalidad del cuerpo, y hacer a la raza humana, ya, graciosamente y en su totalidad, salva y segura, en la participación de la naturaleza divina" (inc. unig., Mi. 75:1213, 1216; también 1241 sig.; c. Nestor. iv:6; ad reg. ii:55). Otras ideas vinculadas a la soteriología de Cirilo exigían la misma base; e. g.; la concepción de Cristo como el mediador entre Dios y el hombre (c Nest. v:1; inc. unig., Mi. 75:1245; quod b. virgo, 12), la de la redención por su sangre y la derrota del diablo (ad reg. 7:31, 36), la de su vida como ejemplo (ib. ii:41 sig.).

6. Debemos notar, finalmente, la cristología de los teólogos occidentales contemporáneos (comp. REUTER, *Augustin. Studien*, p. 194 sig.). En general, hemos de decir que los dirigentes de la Iglesia occidental no miraron la gran cuestión de la época como un "problema". Como mantenían firmemente las fórmulas de Tertuliano, no cuestionaron ni la unidad de la persona ni la duplicidad de las naturalezas, limitándose a dar este último aspecto más prominencia que Cirilo. Como sus fórmulas reconocían en cierta medida las preocupaciones de ambos partidos de Oriente, estaba destinada a ser la fórmula del futuro.

Sólo podemos echar un vistazo a la cristología de HILARIO DE POITIERS.

m. 366. Su obra principal es De trinitate. Obras editadas por Maffei, 1730, en Mi. lat. 9, 10; comp. DORNER, *Lehre v. d. Person Christi*, i:1037 sig. LOOFS, *PRE* viii., ed. 3, pp. 57 sig. FÖRSTER, *Zur Theol. d. Hilar.*, *Stud. u. Kritik*, 1888, p. 655 sig.).

Cristo es Dios y hombre (trin. ix:19). Siendo Uno, es Dios tanto como es hombre: "la totalidad de él es Dios el Verbo; la totalidad en él es el hombre Cristo—manteniendo esto en el misterio de su confesión, sin creer que Cristo es otro que Jesús, ni predicar que Jesús es otro que Cristo" x:52-71). Compárese: "en él está la naturaleza del hombre, así como está la naturaleza de Dios" (en ps. 68:25, o "persona de ambas naturalezas', trin. ix:14). El vaciamiento (*evacuatio*) del Hijo de Dios que subraya fuertemente en interés de la encarnación, atrae nuestra atención: "Porque, manteniendo la forma de Dios, asumió la forma de siervo, sin cambiar, mas vaciándose (*exinaniens*) a sí mismo y ocultándose en sí mismo, y siendo él mismo vaciado dentro de su poder, al adaptarse a la forma de la con-

dición humana" (xi:48). Pero con esto no se afirma sino que el Logos emprendió un cambio de condición. "El vaciamiento (*evacuatio*) de forma no es una abolición de la naturaleza" (ix:14). Continúa poseyendo el poder de la omnipotencia (xi:48 fin; xii:6; x:15; ix: 51 sig.). La naturaleza divina no sintió ni pudo sentir los sufrimientos (x:23, 48. 24: "lo que es habitual al cuerpo fue soportado a fin de mostrar la realidad del cuerpo"). Por esto la forma de siervo implica una especie de estado latente de la forma de Dios.

AMBROSIO (m. 397. Véase esp., de fide ad Gratianum, de incarnationis sacramento. Obras editadas por Ballerini, 1875 sig. Mi. lati., 14-17. Comp. FÖRSTER, Ambros., 1884) presenta la cristología genuinamente occidental de Tertuliano: "se dice que el Hijo de Dios es uno en dos naturalezas — *unus in utraque* — porque ambas naturalezas están en él mismo" (de fid. ii:9. 77). "Una doble substancia —*gemina substantia*— a la vez de divinidad y de carne" (ib. iii:10. 65). Debe mantenerse cuidadosamente la *distinctio* de las dos nuinamente occidental de Tertuliano: "se dice que el Hijo de Dios inmutabilidad e inmundidad a la muerte de la naturaleza divina (inc. 5:37 sig.; 6:55; fid. ii:7. 57; 8:60), y la integridad de la naturaleza humana, incluso en "alma racional" (inc. 7:64 sig., 76).[8]

"El manto de la carne" ha sido colocado sobre la "sabiduría inmutable" (ib. 5:41). También Ambrosio habla de un vaciamiento (*exinanire*) y de un esconderse (*celare*) de la divinidad (Inc. 5:41, de spir. sig., i:9. 107) sin definirlo, empero, con mayor lucidez, dado que la forma de Dios y la forma de siervo son consideradas como propiedad del Ser encarnado (ep. 46:6 sig.; comp. REUTER. p. 210 sig.). Pero las dos naturalezas están ahora combinadas en una persona: "El uno es de naturaleza doble y formada por dos (*geminaeque et biformis*), y participa de la divinidad y del cuerpo... No dividido, mas uno; porque la una y la otra están a la vez en cada una, i. e., en la divinidad o en el cuerpo" (inc. 5:35; fid. v:8. 107; iii:2. 8). "Se dice que el Señor de majestad fue crucificado porque, participando de ambas naturalezas, i. e., la humana y la divina, soportó los sufrimientos en la naturaleza de hombre" (fid. ii:7. 58). Esta es la antigua teoría de la Iglesia occidental, que desconocía el problema de la época.

7. AGUSTIN siguió el mismo camino. No nos corresponde presentar la cristología de Agustín en su proceso de formación; nuestro interés se enfoca en su forma final. Son necesarias, empero, unas pocas observaciones a fin de comprender correctamente su estructura (comp. el examen exhaustivo de O. SCHEEL, *Die Anschauung Augus-*

[8] Ambrosio dice, en verdad (de fide ii:8. 61): "como persona humana, llamó mayor a su Padre", pero esto hay que interpretarlo a la luz de esta otra observación (ib. 68) "porque no está escrito como de la persona de los judíos—*ex persona Judaeorum* ... sino que el evangelista habla como de su propia persona—*ex sua persona*."

tins über Christi Person und Werk, 1901). Siendo maniqueo, Agustín había rechazado la verdadera humanidad de Cristo. Cuando halló el camino de retorno a la iglesia, la autoridad de las Escrituras lo condujo, en primer lugar a reconocer esa humanidad (comp Confesiones, vii:19, 25). La autoridad de la enseñanza de la iglesia lo llevó luego a aceptar también la divinidad de Cristo Pero como su espíritu especulativo estaba dominado por concepciones neoplatónicas, y desde sus primeros tiempos estaba familiarizado con las ideas trinitarias, su concepción de la divinidad de Cristo se plasmó en el molde de las ideas neoplatónicas del *νοῦς* divino y del *κοσμὸς νοητός*. Concibe el Verbo eterno principalmente en su relación con el mundo y no de una manera puramente religiosa, en relación con la salvación y con la historia humana Por ejemplo, todas las cosas son sólo copias de las ideas eternas, y estas ideas están en Dios (de oct. quaestionibus, q. 46:2), todas las cosas existen, luego, sólo en la medida en que Dios les da "una forma *continua y no cambiada*" (de lib arb. ii:17, 45). Pero las ideas eternas (*rationes*) de todas las cosas *temporales están presentes* en el Logos (de genes. ad litt. iv:24, 41), y el Logos es la "forma de todas las cosas reales" "la forma informada" (*forma infabricata*), "intemporal... y libre de dimensiones locales". "Porque él es una cierta forma, una forma no formada (*non formata*), mas la forma de todas las formas formadas, una forma inmutable (*inconmutabilis*)... que domina (*superans*) todas las cosas, existiendo en todas, fundamento y corona de todas las cosas... Por lo tanto, todas las cosas son en él sin embargo, siendo él Dios, todas están debajo de él" (Serm. 117:2, 3). Es claro que estas son concepciones derivadas de la filosofía griega, que considera al Logos como el principio cósmico de idea y forma. Pero si queremos comprender correctamente a Agustín, tenemos que tener en cuenta que él siempre concibe a este Logos como la segunda persona de la Trinidad, como el Hijo de Dios inmutablemente presente con el Padre, quien a su tiempo se hizo hombre Toda idea "subordinacionista" es totalmente ajena a su pensamiento, por más que el concepto griego del Logos pueda impulsarle en esa dirección — como lo hemos visto en los apologistas y en Orígenes. En este sentido, la doctrina eclesiástica de la divinidad del Hijo le señaló un sendero absolutamente cierto del cual jamás se desvió. Tampoco dejó de deducir Agustín de la divinidad de Cristo consecuencias prácticas en el terreno de la soteriología (vid. *sub*). Pero su punto de partida, y por consiguiente, la relación que su doctrina guardaba con otras, fue siempre distinto del de Atanasio.[9] Mientras

[9] Menciono aquí que esta cristología, al tomar en serio, como lo hace, la idea de la divinidad de Cristo, no puede eludir las cuestiones referentes a su actividad previa a la encarnación Tal problema se advierte ya en Pablo y Juan Es decir, dado que la obra de Cristo domina la historia hasta la consecución de los fines del reino de Dios, y dado que hay una conexión entre el *curso*

que éste inicia su pensamiento con la obra redentora de Cristo y edifica sobre ella su teoría homousiana. Agustín parte de una doctrina eclesiástica aceptada, que él interpreta por sí mismo por medio de reflexiones especulativas y de allí saca sus conclusiones respecto de la obra redentora de Cristo. Por ello su cristología no presenta la notable unilateralidad religiosa que señala la concepción atanasiana. Considerada como doctrina, no puede considerársela sumamente original. Agustín mantuvo incondicionalmente la divinidad de Cristo, y estimó altamente su humanidad, como hecho cuyo conocimiento había ganado en experiencia personal. Pero con respecto a la combinación de las dos naturalezas, no fue más allá de los conceptos tradicionales de Occidente. Las fuentes no sustentan la opinión de A. DORNER (*Augustinus*, p. 92) y HARNACK (*DG*. iii., ed. 3, 120), i. e., que era por razón de la susceptibilidad del alma humana de Jesús que el Logos apareció en ella; ni apoyan la declaración de Harnack, "Agustín construye al Dios-hombre desde el punto de vista de la persona humana (alma)," o que el interés de Agustín se concentra en el alma humana de Jesús. Tal vez podemos caracterizar su tendencia fundamental, diciendo que coinciden con las posiciones asumidas en su *De civ. dei*, x:23, 24: el dictamen oral de Porfirio "las fuentes pueden purificar" (*principia posse purgare*) es exacta; sólo que en nuestro caso sólo podemos hablar de Una fuente. Esta fuente, el Logos, purifica a la humanidad al penetrar en ella: "Cristo el Señor es la fuente, por cuya encarnación somos purificados. Pues no es la carne ni el alma humana (i. e. de Cristo) la fuente, sino el Verbo por quien todas las cosas creadas permanecen. No purifica, pues, la carne por sí misma, sino por el Verbo, por el cual fue asumida".

Nos dedicaremos ahora al examen en detalle de la doctrina cristológica de Agustín. Es para él un hecho absolutamente axiomático, el que dos naturalezas o substancias completas (inclusive el alma racional; vid. *in Joh. tr.* 23:6; 47:9; *conf.* vii:19; *de agone Christ.* 19:21) constituyen una persona en Cristo: "Cristo es una persona de doble substancia, porque es a la vez Dios y hombre" (*c. Maximin. arian.* ii:10, 2). "Ahora ha aparecido en verdad el mediador entre Dios y el hombre, a fin de que, combinando ambas naturalezas en la unidad de una persona, pudiese exaltar lo ordinario mediante lo extraordinario y temperar lo extraordinario por medio de lo ordinario" (*ep.* 137:3, 9, 12). "El asumió al hombre, y de éste y de sí mismo hizo al Jesucristo único, el mediador entre Dios y los hombres, igual al Padre según su divinidad, pero menor que el Padre

de la historia antes y después de Cristo, debe hallarse de alguna manera un lugar para la dirección de la historia por Cristo también antes de la encarnación. Debemos, empero, distinguir entre los ensayos puramente cosmológicos de los filósofos griegos y lo que estamos aquí presentando, aunque aquéllos influyeron desde muy temprano en la estructura del pensamiento cristiano.

según la carne," es decir, en su naturaleza humana. Pero esta unificación en el hombre-Dios (*homo-deus*, enchir. 25:108) es distinta en calidad a la inmanencia de Dios en los santos, en quienes el Verbo no se hace carne: "es evidente que, por una cierta asunción única, la persona de este hombre ha llegado a ser una con el Verbo" (ep. 137:12, 40; in Joh. tr. 72:1; de agone chr. 20:22). La idea es, pues, que las dos naturalezas se combinan en la unidad de una persona (comp. enchir. 10:35; 12:40, 41; in Joh. tr. 27:4). Pero esta es evidentemente la persona del Logos. "El alma racional y la carne entraron en unidad de persona con el Verbo". "El Logos, que es el único Hijo de Dios, y ello no por gracia sino por naturaleza, fue hecho también hijo del hombre, y este mismo, el Cristo único, era ambos y de ambos". Permaneció siendo lo que era antes. "Asumió la forma de siervo, sin abandonar ni disminuir la forma de Dios" (enchir. 10:35). No se puede pensar en ningún mérito de la naturaleza de Cristo que condujese a esa unión. Por el contrario, tenemos aquí una manifestación de la misma gracia que justifica a los pecadores, que hace a Jesús impecable, en razón de que su naturaleza fue "asumida de una manera única en la unidad de la persona del único (*unici*) Hijo de Dios" (ib. ii:36). "El Hijo unigénito de Dios, por gracia, se unió de tal manera con su naturaleza humana, que se hizo hombre". "El Hijo unigénito de Dios por naturaleza, no por gracia, por naturaleza se unió en tal unidad de persona, que él, él mismo, fue también hombre". Este mismo "Jesucristo, el Hijo unigénito de Dios, i. e., el único, nuestro Señor, nació del Espíritu Santo y de la Virgen María" (ib. ii:36, 37). Pero en todo esto el Logos permanece inmutable (de agon. Christ., i:1; x:11, 23-25). Mas Agustín habla también de la combinación de las naturalezas como una "mezcla": "el hombre es unido, y en alguna manera mezclado (*commixtus*) con la Palabra en una unidad de persona" (trin. iv:20, 30). Es una mezcla como la que se halla en toda persona humana: "en ella hay una mezcla de alma y cuerpo; en esta persona, hay una mezcla de Dios y hombre" (ep. 137:3, 11; serm. 174:2). Pero a la vez es cuidadosamente salvaguardada la inmutabilidad de la naturaleza divina: "el mismo que es hombre es Dios, y el mismo que es Dios es hombre, no en confusión de naturalezas, sino en unidad de persona" (sermo 186:1). La idea de un cambio en la naturaleza divina, o un abandono de su poder en interés de la redención, es completamente extraña a Agustín. La naturaleza divina permanece tal como era, excepto que se le añade la carne y se hace con ella una misma persona. "El Verbo no entra en la carne para desaparecer, sino que la carne viene al Verbo para no perecer" (sermo 186:1; 121:5; 264:4; ep. 137: 7, 10; trin. i:8, 15).[10]

[10] Agustín tiene también la siguiente modificación (empleada luego por Abelardo):

Pero el interés religioso de Agustín no se centra totalmente en la divinidad de Cristo, o más bien, no se centra en ella menos que en su humanidad. En Cristo la naturaleza divina se revela a sí misma. Su sabiduría nos es ofrecida como leche a infantes (sermo 117: 10, 16; 126:4, 5; conf. vii:18). El amor de Dios manifiesto en él nos despierta a un amor correspondiente (de catechiz. rudibus 4:7, 8; conf. vii:18). Toda su vida y conducta, tanto en el aspecto humano como en el divino, sirve de ejemplo a los creyentes (enchir. 14:53; 25:108). Como hombre, él es el mediador entre nosotros y Dios (conf. x:43: "Porque en cuanto es hombre, en tanto es mediador"); pero sólo en cuanto también es Dios. Como hombre es mediador (como siempre lo destaca Agustín) porque se halla de esa manera cerca del hombre; pero esa cercanía es la cercanía de Dios. El hombre viene a ser mediador, porque tiene a Dios en él (enchir. 25:108; conf. x:42). Comp. in Joh. tr. 42:8: "Su divinidad, hacia la que marchamos, su humanidad, en la cual marchamos", también tr. 13:5; civ. dei xi:2.

El Occidente tenía, por lo tanto, su propia teoría cristológica, independientemente del Oriente. Estaba más cercana a la cristología de Alejandría que a la de Antioquía, aunque no faltaban los puntos de concordancia con esta última.

§ 24. Nestorio y Cirilo. El tercer concilio ecuménico de Efeso

Sobre Nestorio, ver Socr., h. e., vii:29 sig., las cartas de Celestino; sus oraciones en Marius Mercator, en Gallandi, biol. viii:629 sig., en Milat, 48; comp. Hefele, CG, ii:149 sig. Loofs, xii ed. 3, 736 siguiente.

"el Verbo de Dios tiene al hombre" (*habens hominem*, in Joh. tr. 19:15), pero también: "asumió al hombre" (de agon. chr. 11:12; 18:20; 19:21; 20:22; comp. Hilar., de trin. x:22). También enseña una predestinación del hombre Jesús (de praedest. 15:30, 31; comp. Scheel, op. cit., p. 215 sig.) Estas formas de expresión son de verdadero valor para ayudarnos a comprender exactamente a Agustín, dado que muestran en qué medida era éste capaz de comprender independientemente la idea de la humanidad de Cristo (cf. también expresiones tales como "El Hijo de Dios asumió al hombre, y en ese hombre—*in illo homine*—sufrió," de agon. chr. ii:12; ib.: "en el cual—es decir, en el hombre—el Hijo de Dios se ofreció a nosotros como ejemplo;" ib. 23:25: "Así decimos que el Hijo de Dios sufrió y murió en el hombre que llevaba con él, sin cambio alguno o destrucción de su divinidad") Pero cuando Scheel (p. 216) infiere de la predestinación de Jesús una desviación básica de la doctrina de las dos naturalezas, dado que sólo una persona y no una substancia puede ser predestinada (Harnack también habla de "una profunda relación con la cristología de Pablo de Samosata y Fortino", p. 121) está acertado en cuanto las ideas y fórmulas citadas atestiguan que Agustín podía concebir la vida humana de Jesús como relativamente independiente y semejante a la nuestra (con referencia a la niñez de Jesús, vid. Scheel, p. 230). Sin embargo, al hacerlo, no abandona Agustín en manera alguna su esquema básico, porque la predestinación del hombre Jesús significa precisamente que el Logos habría de asumirlo "a fin de que mediante él como mediador trajese paz a los predestinados". En todo caso, hay aquí puntos de vista distintos de las concepciones griegas, y puntos de vista que llegaron a tener importancia en la teología occidental.

1. La gran controversia surgió por una discusión sobre una fórmula litúrgica. Nestorio, que fue llamado en el año 428 de Antioquía a Constantinopla, deseaba refutar a los herejes. Vigorosamente controvertía con arrianos, novacianos y macedonios, pero coincidía con los pelagianos occidentales. La designación de María como "Madre de Dios", que estaba ganando popularidad, despertó su oposición. Nestorio sostenía el punto de vista antioqueño tradicional; siendo el Logos, por ser divino, absolutamente inmutable, no pudo nacer. Sólo puede hablarse del nacimiento de su envoltura o templo i. e., de su naturaleza humana (or. 1:2; 3:2). Por lo tanto, María no debía ser llamada madre de Dios (θεοτόκος), deipara, sino "receptora" de Dios (θεοδόκος), y madre del hombre (ἀνθρωποτόκος) o madre de Cristo (χριστοτόκος) (or. 2:8; 5:2; ep. 1 ad Coelest. 3. Sólo al hombre Cristo pueden adscribírsele nacimiento, sufrimiento y muerte (or. 2:2; 3:1). El hombre Jesús era el "órgano de la divinidad". De aquí que el Logos como Dios es estrictamente distinguido del hombre, pero sin hacer por eso dos Hijos o dos Cristos: "Llamamos Cristo a nuestro Señor por su doble naturaleza, uno en su filiación (or. 3:2): porque a ambas naturalezas corresponde, en virtud de su unión, la misma dignidad y común reverencia: porque hay dos, si se considera la naturaleza; uno, si se toma en cuenta la dignidad. Divido las naturalezas, mas combino la reverencia" (or. i:2; 2:6, 8). Y sobre todas las cosas, el Logos, después de su encarnación, no obra aparte de la unión con el hombre Jesús (Ciril. c. Nest., ii:7). De la adoración de la naturaleza humana, dice: "La adoro como el manto animado del Rey" (2:6). Cuando se manifestó inmediatamente una fuerte oposición, Nestorio admitió la posibilidad del θεοτόκος "la generadora de Dios . . a causa del Verbo unido a su templo", pero aún así consideraba que el término se prestaba a apoyar a los arrianos y apolinarios (or. 4:3; 5:2, esp. comp. ep. 1 ad Coel., 3; ep. 2:2). Es evidente que no hay nada heterodoxo en su cristología; se trata simplemente de la doctrina corriente de la escuela antioqueña. Nada más ajeno a Nestorio que la idea de negar la divinidad de Cristo, o la doctrina de las dos naturalezas.[11]

2. La controversia asumió proporciones mayores sólo cuando entró a participar en ella CIRILO DE ALEJANDRIA (supra, p. 252 sig.). "De no haber sido por Cirilo, no habría habido controversia nestoriana", dice Loofs. Una apasionada correspondencia de controversia tuvo intercambio entre ambos patriarcas. Cirilo consideró entonces conveniente informar al mismo Teodosio, así como a la her-

[11] Lechler ha preparado el camino para una justa estimación de Nestorio, demostrando que éste enseñaba la verdadera divinidad y humanidad de Jesús, así como la unión de las dos naturalezas en un persona, aunque no sacó la consecuencia de la *communicatio idiomatum*. Más aún, sostiene que fue principalmente el deseo de debate y la pugnacidad lo que produjo la controversia. Erl. Ed., 25, ed. 1, 304 sig.

mana y a la esposa de éste, de la divergencia doctrinal existente. Pero sus cartas fueron recibidas muy desfavorablemente en la corte. Cirilo mantenía con firmeza la naturaleza encarnada del Logos, y se aferraba al término θεοτόκος (supra, pp. 252-255). Aducía para ello una lista exhaustiva de testimonios de las Escrituras y la tradición. Pero le interesaba, principalmente entonces y después, señalar las consecuencias irreligiosas a que conducía la posición de Nestorio. Según Nestorio, seríamos redimidos por los sufrimientos de un mero hombre (c. Nest. iii.2; iv:4; v:1); un hombre habría llegado a ser para nosotros "el camino, la verdad y la vida" (c. Nest. v:1); adoraríamos a un hombre portador de Dios (θεοφόρος) (ib. i:2; ii:10, comp. inc. unig., Mi. 75:1232); al ser bautizados en Cristo y por Cristo, seríamos bautizados en un hombre (ad reg. ii: 52; c. Nestor. iii:2; inc. unig., Mi. 75: 1240); participaríamos en la Cena del Señor del cuerpo y la sangre de un hombre (c. Nestor. iv:5; inc. unig., Mi. 75: 1241). Comp. THOMASIUS, DG., 341 sig. Nestorio despojaría al mundo cristiano de todos los tesoros que en el Cristo histórico posee. Todas estas cosas tendrían ahora sólo un valor humano; ya no tendríamos en Cristo a Dios mismo. Toda la energía religiosa de la posición de Cirilo se manifiesta aquí. El verdadero *quid* de la controversia es, si fue el hombre Jesús regido por el Logos, o Dios mismo quien nació, vivió, enseñó, obró y murió entre nosotros. Ya hemos bosquejado las enseñanzas positivas de Cirilo. Estos escritos de Cirilo, vistos desde el ángulo de la política eclesiástica, son obra de una mano maestra. Teológica y moralmente hacen una impresión muy distinta: dan evidencia de una falta de capacidad para comprender y apreciar a un adversario teológico.

Roma fue muy pronto involucrada en la controversia. Nestorio escribió al papa Celestino como su colega y Cirilo reclamó dirección en instrucción de la misma fuente. Nestorio expresó su punto de vista en la acusación que levantó contra sus adversarios: "Ellos confunden, en la mutabilidad de la modificación, las dos naturalezas que son adoradas, por la unión suprema y sin confusión, en la persona única del Unigénito" (ep. 2 ad Coel. c. 2). Es decir que, en palabras, se expresó en armonía con las ideas occidentales.[12] Sin embargo, luego de alguna demora, Roma se expresó contra él en un sínodo, siguiendo su política tradicional de hacer causa común con Alejandría (año 430). Celestino no halló nada que decir a Nestorio sino que era un lobo voraz y un mercenario, y que en diez días debía subscribir la enseñanza de la iglesia romana y alejandrina, o ser excluido de la iglesia (véase Celestino, ep. 11-14).

3. Cirilo subrayó más claramente las líneas de oposición en el

[12] Debe tenerse en cuenta que Celestino había recibido una relación de la enseñanza de Nestorio de parte de Cirilo (M. iv:548 y la primera carta de Cirilo a Celestino). También los sermones de Nestorio habían sido enviados a Roma.

Concilio de Alejandría, del año 430. Dirigió una comunicación a Nestorio, incluyendo una exposición de enseñanza y concluyendo con doce anatemas (ep. 17, en HAHN, *Bibl. der Symbole* ed. 3, p. 312 sig.): María es la madre de Dios (1). El Cristo único no puede ser dividido según las hipóstasis, y éstas no sólo están unidas por su conjunción según su dignidad, es decir, su esfera de dominio o poder, sino mediante una unión física (ἕνωσις φυσική) (3). No se deben dividir las expresiones de las Escrituras entre las dos personas, i. e., hipóstasis (4). Cristo no es un hombre portador de Dios (θεοφόρος) (5). El hombre asumido no ha de ser llamado Dios y adorado como tal como "uno en otro" (8). La carne del Señor da vida (11). El Logos de Dios sufrió la carne y gustó la muerte en la carne (12). Nestorio respondió inmediatamente con doce contraanatemas (en Mar. Merc., Mi., 48:909): Cristo es Emmanuel, Dios con nosotros; María no es la madre del Verbo de Dios, sino de Emmanuel (1). Si alguien dijere que la carne es capaz (de contener) la naturaleza divina..., y llamare a la misma naturaleza, Dios y hombre, sea anatema (2). Cristo es uno según la unión, no según la naturaleza (3). Las palabras de la Escritura no han de referirse *a una naturaleza, ni* los sufrimientos atribuirse al Logos (4). Si alguien se atreviera a decir que el Hijo de Dios, después de asumir al hombre, es uno en naturaleza, puesto que es Emmanuel, sea anatema (5). El que fue hecho de la Virgen no es Unigénito, mas sólo por su unión con el Unigénito recibe participación en tal título (7). La forma de siervo no ha de ser adorada basándose en esa unión (8). La carne unida al Logos no puede dar vida "por la posibilidad de la naturaleza" (11). No deben atribuirse al Logos los sufrimientos de Cristo, "sin discriminación de la dignidad de las naturalezas" (12).

4 Los antioqueños se declararon ahora a favor de Nestorio (véase carta de Juan de Antioquía en M., v:756), acusando a Cirilo de *apolinarianismo*. El Emperador, en una carta sumamente áspera, acusó a Cirilo de orgullo, de amor por los conflictos y de intriga (a causa de sus cartas a las mujeres de la casa imperial) (M. iv:1109). Convócase un concilio general en Efeso para Pentecostés del año 431, en interés de una saludable unión entre el bienestar civil y la armonía religiosa (M. iv:1111). La invitación no encontró ya a Agustín entre los vivos (m. Agustín el 28-viii-430). Nestorio y Cirilo se presentaron antes del tiempo señalado. Celestino estuvo representado por tres legados, instruidos para actuar en todo apoyando a Cirilo y, aparte de esto, no disputar sino expresar sus juicios (M. iv:556). La llegada de Juan de Antioquía se demoró demasiado (M. iv:1121, 1229, 1329 sig.; comp. 1225). El comisario imperial (M. iv:1129 sig.; v:765 sig., 770 sig.) y sesenta y ocho obispos asiáticos, Cirilo y Menón de Efeso, abrieron las sesiones pese a las protestas de Nestorio. Participaron ciento cincuenta y nueve obispos (M. iv:1123 sig.,

1170 sig.), sancionando las enseñanzas de Cirilo y declarándolas concordantes con la doctrina nicena y condenando al "impío Nestorio". Leyéronse numerosas citas de los Padres y pasajes de Nestorio. "Con muchas lágrimas" se lo declaró privado del rango episcopal y de la comunión sacerdotal (M. iv:1212). La decisión fue notificada al "nuevo Judas"; se iluminó la ciudad y se anunció la decisión al pueblo mediante cartelones fijados a las paredes, y a la iglesia en general por medio de cartas. Nestorio protestó. En este momento llegó Juan de Damasco, e inmediatamente dio apertura al concilio debidamente autorizado, en presencia del comisionado imperial. Este debe llamarse correctamente el Concilio de Efeso, pese a que sólo congregó cuarenta y tres miembros.[13] Cirilo y Menón fueron depuestos por haber iniciado ilegalmente las sesiones del concilio, y sus seguidores fueron excomulgados hasta tanto no retornaran a la "fe nicena". Nada se dijo de Nestorio ni de su doctrina (M. iv:1260 sig.). Los legados romanos aparecieron por primera vez ahora en el primer plano. Dado que Pedro es "la cabeza de toda la fe", demandaron los decretos sancionados para su "confirmación" (M. iv:1289). Juan fue citado tres veces, mas rechazó el llamado, declarando que no quería mantener "relación con personas depuestas y excomulgadas". Fue aprobada la decisión papal respecto de los pelagianos (Mi., iv:1337).[14] Se resolvió entonces comunicar la acción del concilio al Emperador y al Papa (M. iv:1325, 1329 sig). Tal fue el curso del Tercer Concilio Ecuménico. Uno de los participantes (Teodoret., opp. iv:1335) declaró: "Ningún comediógrafo compuso jamás una farsa tan ridícula; ningún trágico una tragedia tan luctuosa". El único resultado positivo fue que se supiese que Cirilo había logrado ganar a la mayoría de los que participaron en los procedimientos.

Ambos partidos se dirigieron ahora al Emperador. Los seguidores de Cirilo lograron despertar simpatía en la ciudad imperial (Dalmacio). Pero la opinión estaba dividida en Constantinopla. El Emperador, que era un indeciso, aprobó la acción de ambos partidos, y confirmó las deposiciones de ambos bandos (M. iv:1369). Ambos partidos volvieron a dirigirse a él. Nestorio se refugió voluntariamente en un claustro. El Emperador recibió diputaciones de ambos bandos. Se inclinó a favor de los alejandrinos.[15] Cirilo y Menón fue-

[13] La designación de la asamblea de Cirilo como "el Concilio de Efeso sólo se *justifica porque fue luego reconocido como tal en el curso de la política eclesiástica*, y Juan mismo, el caudillo de los antioqueños, concordó en considerarlo así.

[14] En cuanto a la relación interna entre pelagianismo y nestorianismo, véase Casiano, de inc. i:3; v:1 sig.; vi:14; comp. Faust., de grat. i:1.

[15] Se dijo que Cirilo había sobornado a personas influyentes, por medio de su sobrino (M. v:819). Información respecto de esos "presentes" de Cirilo, en M. v:987 sig.

ron reinstalados en sus episcopados, y se levantó la sesión del Concilio (M iv:1465).

5 Pero la paz no estaba aún restaurada. Se hicieron, pues, esfuerzos para lograr una unión los que resultaron satisfactorios, ya que los antioqueños dejaron de apoyar a Nestorio, que ahora fue anatematizado como hereje, y las asambleas de los seguidores de Cirilo fueron reconocidas como el Concilio legalmente reunido (véase Juan de Antioquía, en M v:285, 289). Cirilo también se manifestó dispuesto a subscribir un símbolo de unión, preparado según parece por TEODORETO DE CIRO (año 433), aunque sin retractarse de ninguna de sus declaraciones anteriores (para más detalles, véase HEFELE, CG., ii:247-288). El Credo de Antioquía reza: (Hahn, ed. 3, p. 215).

"Nosotros, por lo tanto, reconocemos a nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, el Unigénito, completo Dios y completo hombre, de un alma racional y un cuerpo; engendrado por el Padre antes de las edades según (su) divinidad, pero en estos postreros días . . de la Virgen María según (su) humanidad; que él es consubstancial con el Padre según (su) divinidad, y consubstancial con nosotros según (su) humanidad. Porque ha tenido lugar una unión de las dos naturalezas. Por lo cual, confesamos un Cristo, un Hijo, un Señor. De acuerdo con esta concepción de la unión sin confusión, reconocemos que la santa Virgen es la madre de Dios, porque el Logos divino fue hecho carne y se hizo hombre, y desde su concepción (de ella) unió consigo el templo que de ella recibió. Reconocemos las declaraciones evangélicas y apostólicas acerca del Señor, sabiendo que los teólogos tratan algunas de ellas en común, como de una persona, y distinguen otras, como de dos naturalezas, e interpretan las que convienen a Dios en relación con la divinidad de Cristo y las más humildes en relación con su humanidad."

Los antioqueños habían logrado con este símbolo el rechazamiento del apolinarismo y el reconocimiento de las dos naturalezas; Cirilo, la persona única;[16] la unión de las dos naturalezas, y el θεοτόκος. Cada partido podía interpretar el símbolo en apoyo de su propia cristología, y Cirilo lo hizo con entera libertad.[17] Pero en

[16] El símbolo no aclara si la persona única es la del Logos o la persona divino-humana.

[17] Véanse las cartas de Cirilo en M. v., y, por otra parte, la actitud de Teodoreto, que se mantuvo básicamente en armonía con la cristología antioqueña. Sin embargo, subrayó más fuertemente que sus predecesores la unidad de la persona: véase Eranistes u. haer. fab. v. Comp. BERTRAN, *Theodoreti doctrina christologica*, 1883. Su concepto es, en breve: "mostró en la persona única la distinción de las dos naturalezas", i. e. Pablo en Rom. 5:9 (haer. fab. v:14, opp. iv:1. 433). Aún luego de la encarnación, sigue habiendo dos naturalezas: "que cada naturaleza también permaneció sin mezcla luego de la unión" (Eranist. ii, opp. iv, 1, p. 101, también p. 99), y "no separamos la carne del Logos divino, ni hacemos de la unión una mezcla" (ib. p. 102). La naturaleza divina no abandonó, en verdad, a la naturaleza humana, ni en la

cuanto se había aceptado una fórmula que proscribía ambos extremos, se impedía que el asunto quedara librado a una mera serie de conjeturas. No faltó oposición de ambas partes, pero en parte fue eliminada por la fuerza. Los nestorianos fueron perseguidos y sólo lograron mantenerse en existencia en el imperio persa (véase HEFELE, ii; pp. 270 sig.).

§ 25 LA CONTROVERSIA EUTIQUIANA Y LOS CONCILIOS DE EFESO Y CALEDONIA[18]

1. Cirilo podría ser llamado diofisita o monofisita. Esto explica su posición histórica: los ortodoxos fueron formados bajo su influencia, pero también los monofisitas lo tuvieron por maestro. La teoría griega de la redención reducía cada vez más el interés en el hombre Jesús. Cristo debe ser Dios a fin de poder deificarnos; el cristianismo práctico tendía cada vez más a hallar su única forma de expresión en la doctrina y los misterios de la iglesia. Parecía que sólo si el hombre Jesús era deificado sin limitaciones —es decir, si era absolutamente Dios — podrían los misterios de la iglesia ser en verdad divinos y conferir la deificación. La concepción práctica de la persona de Cristo demandaba, pues, este concepto, y la administración de los misterios en el ritual de la iglesia la complacía. También se manifestaba aquí la tendencia a sensualizar lo espiritual, tan característica de la época. De esta manera surgió una piedad de tipo monofisita. Pero en teología aún sobrevivía una parte de la cristología antioqueña. Comprenderemos, pues, que el enérgico y hábil sucesor de Cirilo, DIOSCORO (obispo de Alejandría desde 444), consideró lo más conveniente el promover su propio progreso eclesiástico favoreciendo la concepción monofisita. En febrero del año 448, el Emperador había renovado los edictos antinestorianos. El obispo alejandrino mantuvo celosamente la relación con todo el territorio alejandrino y se puso así en contacto con un afamado monje de Constantinopla, llamado EUTIQUES.

La agitación promovida por este archimandrita le pareció a Dióscoro la ocasión propicia para dar un golpe decisivo. Eutiques solía (desde el año 433) acusar de nestorianismo a los que habían signado el símbolo de la unión (véase supra, p. 261. sig.) (León, ep. 20). Como consecuencia, Eusebio de Dorylaeum lo denunció en el Concilio de Constantinopla en 448 (vid HEFELE, ii:320 sig.). Luego de varias negativas, finalmente compareció ante el concilio y declaró: "Confieso que nuestro Señor Jesucristo fue de dos naturalezas antes de la unión, pero luego de la unión, confieso una sola natura-

cruz ni en la tumba, pero, "siendo inmortal e inmutable, no sobrellevó la muerte ni el sufrimiento" (haer. fab., v:15, p. 435; cf. ep. 113:2).

[18] LOOFS, PRE., v. ed. 4, 635 sig.

leza" y "hasta hoy sostuve que el cuerpo de nuestro Señor y Dios era consubstancial con nosotros" (M. vi:744, 742) [19] Se opuso al símbolo de unión del 433, pero tampoco reprodujo en manera alguna con fidelidad la doctrina de Cirilo. Apenas se puede decir que Eutiques tuviese una doctrina propia al respecto. Fue depuesto y excomulgado como vilipendiador de Cristo con el consabido acompañamiento de lágrimas (M. vi:748). Pero Eutiques no se conformó con la condenación: utilizando cartelones agitó el interés de las multitudes por su causa, llamó la atención del Emperador y apeló al papa León de Roma (León, ep. 21). Pero el obispo Flaviano de Constantinopla también depositó su "carga de dolor y multitud de lágrimas" a los pies de León (León, ep. 22), declarando que Eutiques había revivido las enseñanzas de Valentino y Apolinario, y solicitando que el Papa informase a sus obispos acerca de las herejías de Eutiques. El Papa había, por su propia cuenta, demandado ya un informe exacto del asunto, a fin de poder pronunciarse al respecto (ep. 23, 14). Flaviano satisfizo la demanda, e imploró la aprobación del Papa a "la fe del Emperador, temeroso de Dios y amante de Cristo" (ep. 26). El Papa envió ahora a Flaviano su "carta doctrinal" (*epistula dogmatica*) (ep. 28). Había fijado así definitivamente la actitud de Roma, hecho de la mayor significación histórica, porque estableció una oposición poderosa y positiva a la doctrina alejandrina. Pero, entre tanto, Dióscoro de Alejandría había entrado en la lista de contendores y había logrado que se citase un concilio general en Efeso. Teodoreto fue excluido de la participación en los procedimientos y Dióscoro presidió. Todo parecía asegurar una victoria de los monofisitas.

2. Esto resultó en el Sínodo de los Ladrones, de Efeso. El Papa estaba representado por tres legados (ep. 31:4), que fueron informados de que la doctrina católica estaba contenida en la "carta doctrinal" (ep. 29)[20] Pero Dióscoro dominó el concilio por medio de un brutal terrorismo y casi todos sus miembros cedieron a esa intimidación. No se admitió discusión: tratábase simplemente de reconocer la fe de los Padres (i. e., de los Concilios de Nicea y de Efeso; M. vi:625). Eutiques se defendió personalmente y ciento catorce de los ciento treinta y cinco participantes fueron de opinión que era ortodoxo "Se anatematiza a quienquiera que hable de dos naturalezas aún después de la encarnación" (M. vi:737, 832 sig.). La carta de León no fue ni siquiera leída. Eutiques fue restaurado. Flaviano, Eusebio de Dorylaeum, Teodoreto, Domno de Antioquía y otros, fueron depuestos (M. vi:908 sig.; Teodoreto, ep. 113, 147).

3. Dióscoro había triunfado. Midiéndolo por las normas de su

[19] Muy característica es una de sus declaraciones más tempranas: "¿Qué Padre ha declarado que el Dios Logos tiene dos naturalezas?" (M. vi:725).

[20] En cuanto a la persona de Eutiques, León se expresó con notable moderación. ep. 29; 31:4; 32; 33:2; 38.

época, y comparándolo con la gente que militó bajo su dirección, no podemos juzgarlo demasiado severamente. Tuvo el valor de descartar la política tradicional de la iglesia de Alejandría de aliarse en todo caso con Roma. Había logrado vencer a la nueva Roma con la ayuda de la antigua Roma — e incluso había lisiado seriamente a esta última. Por un momento el obispo de Alejandría fue señor de la iglesia. Un sacerdote alejandrino dominado por él fue hecho obispo de Roma (Leon, ep. 53) y León fue excomulgado por Dióscoro (M. vi:1009). Pero León fue suficientemente hábil para ser fiel a Flaviano, a sí mismo y a la "epístola doctrinal" (ep. 50, 51, 67, 68:1, comp. 69:1), dado que ésta concordaba con Cirilo y con el primer Concilio de Efeso. León se constituyó en el refugio de los "humildes y pequeños", es decir, del partido de oposición, que buscaba "ayudar al trono apostólico" (Teodoret., ep. 113). Su constante deseo era lograr la anulación de los decretos del Sínodo de los Ladrones y la convocación de un nuevo concilio a celebrarse éste en Roma bajo su dirección (ep. 44, 54:70; comp. 55-58). Así y sólo así, podría recuperarse de la derrota sufrida a manos del "obispo de Alejandría que usurpa para sí mismo todas las cosas" (ep. 45:2). Pero Teodosio se mantenía en la confesión del Segundo Concilio de Efeso como "la fe de los Padres" (León, ep. 62-64). La espera del Papa no fue, sin embargo, en vano. Teodosio murió (450) y fue sucedido por PULQUERIA, casada con MARCIANO. Se decidió que el solicitado concilio se reuniese, aunque en Oriente (ep. 73, 76, 77). Parecía ser una necesidad, dado que difícilmente se podía decir con verdad que "el Concilio del año 449 había realmente pacificado la iglesia en Oriente" (Harnack, ii:365). Si consideramos el breve lapso en que la confesión del Segundo Concilio de Efeso estuvo en vigencia, será evidente que la conclusión de Harnack es una mera afirmación dogmática; es simplemente consecuencia de su concepto del carácter monofisita-apolinario del cristianismo griego. ¡Pero había en él también otras tendencias opuestas! La teología antioqueña no había muerto. El símbolo de la unión tenía muchos adherentes; había individuos y grupos enteros de teólogos de Oriente que aceptaban la segunda confesión de Efeso. La teoría de Harnack no explica la *convocatoria ni las negociaciones del Concilio de Calcedonia* (vid. Liberatus Breviarium 12 b, Gallandi xii:140. Teodoret., ep., 113, comp. también las opiniones de LOOFS, PRE., v ed. 3, 647 sig.). León ya no necesitaba, en verdad, el Concilio y lo declaró inoportuno, particularmente porque había de realizarse en Nicea y no en Roma. Su carta doctrinal iba hallando, por otra parte, cada vez mayor aceptación en el Este (ep. 82:2; 83:2; 89; 90; 94) sin la ayuda de un concilio. Pero el Emperador mantuvo su propósito y el Concilio de Calcedonia (originalmente citado para Nicea) se realizó en el año 451 (comp. M. vi, vii; HEFELE, CG., ii:410-544; también

KRÜGER, *Monophys. Streitigkeiten in Zussamenhang m. d. Reichspolitik*. Jena, 1884). El Papa reclamó el derecho de presidir —en la persona de sus legados— y consideró que su carta era suficiente para decidir los asuntos en controversia (ep. 93:1, 2).

4. El contenido de esta carta (ep. 28) puede resumirse así: Cristo es Dios y hombre, nacido de María, *siendo preservada su virginidad* (c. 1, comp. c. 4). Las dos substancias perseveran siendo lo que eran, pero se combinan en una persona: "La peculiaridad de cada naturaleza y substancia es, por lo tanto, preservada y entra en la persona única, la humildad es recibida por la majestad," etc. Esto es necesario en interés de la redención: "Uno y el mismo 'Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo' debía, por uno de sus elementos, ser pasible de muerte, y por el otro, impasible de muerte". Pero, dado que cada naturaleza retiene su propia peculiaridad, el "vaciamiento (*exinanitio*, comp. p. 256) por el cual lo invisible se torna visible... no es una pérdida de poder" (3). Hay, pues, luego de la encarnación, sólo una persona, pero las naturalezas de esa persona obran en alternante comunión: "Porque cada forma realiza lo que le es peculiar en comunión con la otra, i. e., el Verbo realiza lo que es peculiar al Verbo y la carne lo que es peculiar a la carne: el uno se manifiesta en los milagros, la otra sucumbe a las heridas." Una naturaleza llora la muerte de Lázaro, la otra lo despierta de los muertos (4). Puede decirse, en consecuencia de la unidad de la persona (por razón de la unidad de persona en cada naturaleza), que el Hijo del hombre descendió del cielo (Juan 3:13), y que el Hijo de Dios fue crucificado y enterrado (1 Cor. 2:8), etc. (5). La confesión de Eutiques, "dos naturalezas antes de la encarnación, una después" es igualmente profana en ambos miembros. Quien considere real la muerte de Cristo, no puede negar "que el hombre a quien ve sufrir es de nuestro propio cuerpo" (6). Este tan aplaudido documento no es otra cosa que una reproducción de la cristología occidental (Tertuliano, Ambrosio, comp. Agustín). Para nada entra en la consideración del problema que acuciaba a los griegos. La simplicidad dogmática del Papa se revela muy característicamente en su opinión de que las doce proposiciones de los Apóstoles en el Credo son suficiente refutación de ésta y otras herejías (vid. ep. 31:4; 45:2; 28:1). En cuanto a la cristología de León, véase también ep. 35:2; 59:3-5; 88:1; 114:1; 119:1.

5. El Concilio mismo (veintiuna sesiones en catorce días, HEFELE, ii. 411 sig., con la asistencia de unos seiscientos obispos, todos griegos) hace una impresión extremadamente desfavorable. No sólo fue tan tumultuoso[21] como el Sínodo de los Ladrones, sino que fue

[21] Teodoreto apareció en la primera sesión: "Arrojad al judío, al adversario de Dios, y no lo llaméis obispo"; a lo cual el partido opuesto respondió: "Arrojad al homicida Dióscoro. ¿Quién no conoce los crímenes de Dióscoro?" M. vi:589, comp. también el grito: "Gritamos por la piedad y la ortodoxia".

peor aún el proceder cobarde e insensato de abandonar a Dióscoro y retractarse de la posición tomada dos años atrás ("Todos nos equivocamos, todos imploramos perdón", vid. M vi:637 sig; 674 sig., 690, 827 sig., comp. 973 sig., 1005). Dióscoro permaneció fiel a sí mismo: profesó concordar con Atanasio, Gregorio y Cirilo acerca de "la naturaleza única encarnada del Logos". No ponía en cuestión el "de dos" (ἐκ δύο) pero "el dos —τὸ δύο— no lo recibo" (M. vi: 684, 689). Fue abandonado por todos, dado que su deposición fue asunto resuelto desde la primera sesión. No se presentó a las sesiones siguientes, ni siquiera cuando fue citado a la tercera. Un número de acusadores de este "hereje y origenista" clamaba ahora que Dióscoro era un profanador de la Trinidad, un menospreciador de reliquias, ladrón, incendiario, asesino, licencioso, traidor (M. vi: 1005 sig., 1012 sig., 1021 sig., 1029 sig.). Pero a la postre fue depuesto por "desprecio de los cánones divinos" y "desobediencia al Concilio" (M. vi:1093). En cuanto a los asuntos en discusión se aprobó la doctrina de la epístola papal: "Esta es la fe de los Padres, esta es la fe de los Apóstoles. Así creemos todos. Quien así no crea, ¡sea anatema! ¡Pedro ha hablado por medio de un León... exactamente así enseñó Cirilo! ¿Por qué no se leyó esto en Efeso? Dióscoro lo mantuvo oculto." (M. vi:971). Se creía poder establecer claramente la concordancia de la enseñanza de León con las confesiones de Nicea, Constantinopla (supra, p. 236 n.), y el Primer Concilio de Efeso. Sólo los trece obispos egipcios rehusaron subscribir la resolución, y manifestaron patéticamente su decisión: "Nos matarán, nos matarán si lo hacemos. Preferimos ser asesinados aquí por vosotros, que allá (en Egipto). Tened misericordia de nosotros: preferimos morir a vuestras manos y a las del Emperador, que en nuestro territorio" (M. vii:53 sig., comp. el 30o. canon del Concilio). Pese a la insistencia de los legados romanos, no le fue acordada a la carta de León autoridad de dogma, sino que el Concilio adoptó una nueva fórmula en su quinta sesión (M. vii:112 sig.). Se adoptaron las cartas sinodales de Cirilo contra Nestorio como refutación del nestorianismo y la carta de León a Flaviano como refutación del eutiquianismo. Son condenados los que enseñan una "diada de Hijos", como los que se imaginan "dos naturalezas antes de la unión, mas una después de ella". Por el contrario: "Confesamos uno y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo... el mismo perfecto en divinidad, el mismo perfecto en humanidad... de cuerpo y alma racional, consubstancial con el Padre según (su) divinidad, y consubstancial con nosotros, según (su) humanidad, uno y el mismo Cristo, Hijo, Señor, único, reconocido en dos naturalezas (no como reza el texto griego 'de' —ἐκ— dos naturalezas, comp. HEFELE, ii:470 sig.),[22] son confusión, sin cambio, sin división, sin separación; sin

[22] Originalmente la abrumadora mayoría demandaba, pese a la carta de León,

que la diferencia de las naturalezas sea en manera alguna eliminada por la unión, sino más bien preservando el carácter distintivo de cada naturaleza, y combinándose (cada una) en una persona e hipóstasis — no dividido ni separado en dos personas. . ." Se observará que estas definiciones no van más allá de las afirmaciones de la carta de León. Se obligó a los griegos a aceptar la cristología occidental, porque el decreto del Concilio no sólo señala una ruptura con Dióscoro y Eutiques, sino también con el muy alabado Cirilo. La fórmula que preserva la peculiaridad de las dos naturalezas (ἰδιότης) era contraria al concepto de Cirilo, así como las expresiones "sin mezcla, sin cambio". Las contradicciones cristológicas de Oriente no hallaron solución, por no hablar de una solución del problema cristológico general. Pero en el curso del desarrollo se introdujo afortunadamente — no podemos considerarlo de otro modo — un elemento que, bajo la forma que la discusión había entonces asumido y la terminología del momento, se constituyó en barrera contra las posiciones extremas en ambas direcciones. Debe recordarse también que no es función de los símbolos establecer teorías dogmáticas. Se limitan a dar expresión a las convicciones religiosas de la época. Tales convicciones hallaron expresión en el Credo de Calcedonia — esencialmente en forma negativa, como consecuencia de las peculiares circunstancias del momento. Al adoptar la fórmula "una persona y dos naturalezas" se ganó al Cristo histórico, aunque sólo en el más vago contorno, como norma y correctivo de las ideas de los teólogos dogmáticos. Esto puede verse con la mayor claridad en Lutero.[23]

§ 26. Movimientos nacidos de las controversias cristológicas (controversia monofisita y monotelita) y el resultado de la agitación

1. El Emperador condenó a Eutiques y a Dióscoro al destierro y puso en ejecución medidas severas contra sus seguidores y los apolinaristas (M. vii:476, 498 sig., 502 sig.).

Pero en ninguna manera se había restaurado la paz. Por el contra-

la fórmula: "ἐκ δύο φύσεων". La razón para ello es evidente, ya que esta fórmula deja abierta la posibilidad de hablar de *una sola* naturaleza aún después de la encarnación. La victoria para ἐν δύο φύσεσι—que salvó el Cristo histórico, sólo se logró después de ejercer mucha presión desde arriba.

[23] León soportó la mortificación de que el Concilio rehusara adoptar su carta como dogma, que aumentara el poder del obispo de Constantinopla y colocara al obispo de la Nueva Roma, en vista de la importancia igual de la ciudad como ciudad imperial (nada se dice de Pedro), al lado del obispo de Roma, como segundo en dignidad. Canon 28; comp. León, ep. 104-107, 114, 119, 127, 135 sig. En la apertura del Concilio, los delegados papales habían solicitado la exclusión de Dióscoro porque había presumido abrir un concilio ecuménico sin la presencia de Roma. En cuanto a la historia más completa de esta cuestión, véase Hefele ii:562 sig., 568 sig. Había quedada echada la base del cisma entre Oriente y Occidente.

rio, la historia de los años siguientes está señalada en todo su curso por las crónicas de la feroz excitación y los hechos horrendos del fanatismo religioso. Dentro de los límites de una historia general de las doctrinas, sólo pueden tratarse brevemente las controversias monofisitas.

Literatura: Vid. la *KG* de Zacharias Rhetor, syr. in LAND, Anecdota syr. iii (trad. al alemán por Ahrens y Krüger, Leipzig, 1899). Evagrius, h. e. i. ii-v. Johannes de Efeso, h. e., traducida del sirio por SCHÖNFELDER, 1862. M. vii-ix. Comp. WALCH, *Hist. d. Ketzereien*, vi-viii. GIESELER, *Comment. qua Monophysitarum opin. illustr.* i-ii., Gott., 1835, 1838. HEFELE, *CG.* ii:564 sig. KRÜGER, PRE. xiii., ed. 3, 372 sig. KRÜGER, *Monophys. Streitigkeiten*, etc., p. 68 sig., Jena, 1884. LOOFS, *Leontius v. Byzantium*, 1888, p. 53 sig.

Formóse un fuerte partido para la defensa del monofisismo, o la doctrina de Cirilo — primeramente en Palestina (Teodosio) y en Egipto (Timoteo Aelurus, Pedro Mongus), luego en Antioquía (Pedro Fullo), aquí en alianza con los apolinaristas. Todos los esfuerzos del Emperador sólo lograron un dominio superficial de la situación y la imposición de un reconocimiento temporario de la confesión de Calcedonia. Tal fue la situación bajo León I (457-474). El usurpador Basilisco rechazó en su *Encyclion* (476) el Credo de Calcedonia, y unos quinientos obispos coincidieron con él (Evagr. iii.14; Zachar. v:8). El emperador ZENON trató de lograr una unión con su *Henoticon* (482) (Evagr. h. e. iii:14; Zachar. v:8). En él reconocía la definición de los Concilios de Nicea, Constantinopla y Efeso, las doce anatemas de Cirilo, y la condenación de Nestorio y Eutiques. Se confiesa que Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es consubstancial con el Padre según su divinidad y consubstancial con nosotros según su humanidad, pero "uno y no dos". "Porque decimos que los milagros y cualesquiera sufrimientos haya sobrellevado en la carne son (los de) uno." Quienquiera que adopte una doctrina (*μάθημα*) distinta de ésta, haya sido enseñada antes o ahora, en Calcedonia o en cualquier otra parte, sea anatema. Nada es claro sino la autoridad de Cirilo y el rechazamiento del nestorianismo y eutiquianismo; por lo demás, se evitan cuidadosamente las fórmulas de controversia; el repudio de la confesión de Calcedonia está implícito pero no expresado. Esta fórmula no apaciguó los ánimos; ni los estrictos ortodoxos ni los estrictos monofisitas estuvieron satisfechos; éstos echaban de menos en el Henoticon la expresa condenación del Credo de Calcedonia y de la carta de León (Zachar. v:7, 9; vi:1), aquéllos, como en los días de Calcedonia buscaron refugio en Roma. El papa FELIX III acudió al Emperador en defensa del amenazado Credo de Calcedonia y excomulgó a ACACIO, el obispo de Constantinopla (año 484) (ep. 1-4, 6). Este, a su vez, borró el nombre de Félix del Díptico. La ruptura con Roma era completa; no quedaba otro camino, ya que no había reconciliación posible entre la antigua

cristología latina y la doctrina griega, que se inclinaba más y más hacia el monofisismo. Pero aun en Oriente había elementos que resistían el avance de las ideas monofisitas. El emperador, ANASTASIO (desde 491), permitió que se mantuviera el Henoticon, pero favoreciendo una interpretación monofisita del mismo. Hubo, sin embargo, enconadas controversias durante todo el reinado de Anastasio. En Antioquía, Severo, uno de los dirigientes monofisitas, llegó a ser obispo, pero el Emperador aún se esforzaba por lograr la paz con los adherentes a Calcedonia y las autoridades de Roma. Pero era evidente que la situación se había complicado aún más y que los obispos romanos no contendían en defensa de la pura doctrina, sino para asegurarse el dominio de la iglesia entera. De allí que las transacciones con el papa Hormisdas resultaran infructuosas (comp. Krüger, PRE., xiii., 387 sig.).

2. Anastasio fue sucedido por Justino I (518-527). Este se hallaba bajo el dominio de su sobrino JUSTINIANO, que luego le sucedió en el trono imperial (527-565). Los planes políticos de este gran príncipe (comp. Krüger., PRE., ix. ed. 3, 650 sig.), exigían la pacificación de la iglesia. Debía revivirse el antiguo imperio universal y ponerse coto a las agresiones de los germanos. Para lograrlo, era necesaria armonía en el gobierno, en las leyes y en la iglesia. La meta de Justiniano era el imperio universal: todo se subordinó a ella. "El vive aún en el *Codex* y la *Hagia Sophia*" (véase un perfil de su carácter de RANKE, *Weltgesch.* iv:2, p. 125 sig.). Nadie antes de él había intentado llevar a cabo con tanta amplitud y osadía la idea de la iglesia de Estado. Las doctrinas y ordenanzas eclesiásticas eran leyes estatales y la herejía y el paganismo, crímenes castigados por el gobierno civil. El poder de la iglesia fue de esta manera vastamente acrecentado, pero perdió a la vez todo vestigio de independencia y carácter distintivo frente al Estado. El Emperador era infatigable en sus esfuerzos por aumentar el poder del clero, pero a la vez gobernaba en la iglesia con poder despótico. Por grande que era su poder, se veía confrontado, sin embargo, por inmensas dificultades en la realización final de sus propósitos. La antigua unidad de las Iglesias romana y griega se había disuelto. Roma y Constantinopla eran ahora centros independientes, y era necesario combinarlos en uno. Era necesario armonizar primero la Iglesia de Oriente y luego unirla con la de Occidente. Restituir la ortodoxia calcedoniana fue, pues, desde el comienzo, la consigna adoptada. Era una empresa ardua, porque el poder del monofisismo aún permanecía intacto en el Oriente y gozaba, además de la simpatía de la emperatriz, Teodora, por no mencionar el favor de multitudes de piadosos creyentes. Era necesario mantener en vigor el Credo de Calcedonia —tal la conclusión a la que se llegó— y hallar a la vez una interpretación del mismo que resultara aceptable a los monofisitas. Debía re-

conocerse en principio el primado eclesiástico de Roma (vid. Novella 131:2: "que el papa de la Antigua Roma es el primero de todos los sacerdotes, mas el muy bienaventurado arzobispo de Constantinopla, la Nueva Roma, tiene el segundo asiento después de la santa sede apostólica de la Antigua Roma"). Pero a la vez debia eliminarse el poder del papa. Tal era la tarea, tan compleja como las circunstancias y el propósito que la habían engendrado. Justiniano pronto abandonó por estéril la primera política que había adoptado, la supresión violenta del monofisismo (Zachar., h. e. viii:5 sig.).

3. La teología de la época de Justiniano se acomodó a las tendencias del Emperador. Esto se ve con particular claridad en el caso del monje "escita", pariente de Vitaliano. LEONCIO DE BIZANCIO (cerca 485-543). Véase especialmente su publicación en tres "libros" contra los nestorianos y eutiquianos en Mi. gr. 86:1267 sig.; comp. LOOFS, *L. v. B.*, 1888 RÜGAMER, L. v. B., 1894). Las fórmulas de Calcedonia son por él remoldeadas siguiendo las categorías aristotélicas (*οὐσία, γένος, εἶδος*, representadas por el *εἰδοποιοὶ διαφοραί ὁ ποιότητες οὐσιώδεις, ἄτομον*, véase LOOFS, p. 60 sig.): *φύσις* y *ὑπόστασις* se relacionan entre sí como *εἶδος ἄτομον*. Mas ahora, una naturaleza (*φύσις*) existe sólo como substancia (*ὑπόστασις*), así como una imagen existe sólo como cuerpo (Mi 86:1278, 1280). Por tanto, el reconocimiento de dos naturalezas conduciría a dos hipóstasis, o al nestorianismo (ib. 1276 sig.). Leoncio elude esta consecuencia introduciendo la idea de una naturaleza intrahipostática (*ἐνυπόστατος*); es decir, una naturaleza puede combinarse con otra para formar una unidad de tal manera que, aunque retenga la característica peculiar de su propia existencia, tiene sin embargo su substancia (*ὑπόστασις*) en la otra naturaleza: no carece entonces de hipóstasis (*ἀνυπόστατος*) sino es *ἐνυπόστατος*. Por ejemplo, un hombre compuesto de cuerpo y alma, o una antorcha ardiendo, han dado sus atributos intercambiablemente, y estos continúan en la peculiaridad permanente e inconfundible de sus propias naturalezas (ib. 1304, 1278 sig.). Así parece resuelto el problema de la época — dos naturalezas independientes, y sin embargo una sola hipóstasis. Queda justificado el Credo de Calcedonia, y queda justificado Cirilo, porque la hipóstasis de Cristo es así la hipóstasis del Logos. "Nuestro autor aboga por una ortodoxia que nos remonte lo más posible hacia la teología alejandrina. Este es la impresión permanente que dejan todos sus análisis" (LOOFS, p. 71).

Esta teología facilitó la aproximación a los monofisitas, lo que se hizo al reconocer el Trisagio ampliado introducido por primera vez en Antioquía por Pedro Fulón: "Santo Dios, santo Poderoso, santo Inmortal, crucificado por nosotros, ten misericordia de nosotros". Se reconocía así que una persona de la Trinidad había sufrido, y el monje escita dio su aprobación. Al mismo fin sirvieron una conferencia religiosa con los severianos en Constantinopla (año

533 ó 531, vid Loofs, p. 283), y la condenación de los antiguos caudillos de la teología antioqueña, Teodoro de Mopsuestia, Ibas, Teodoreto (vid. decrées en M. ix)[24] que ocurrió en el curso de la controversia de los Tres Capítulos (544). El Oriente pronto consintió, pero el Occidente se sintió agraviado por esta condenación de sus celebrados maestros, que habían muerto en paz con la iglesia (v esp. Facundus Hermian, pro defensione trium capitum, en Mi. lat 67). El papel desempeñado en todas estas controversias por los obispos de Roma es sólo una lamentable demostración de su debilidad —vacilantes entre el espíritu de Occidente y el temor al Embajador, un dar coces contra el aguijón y una semi o completa rendición (Hormisdas y el Trisagio, Juan II, Agapito I y el suplemento teopasquita, Vigilio y la controversia de los Tres Capítulos, el Quinto Concilio Ecuménico).

4. El quinto concilio ecumenico, 533 (M. ix; Hefele, CG., ii:854 sig.), fue citado principalmente para sancionar la condenación de los Tres Capítulos. Presidió el obispo de Constantinopla y participaron cerca de ciento cincuenta obispos. El papa Vigilio, que estaba presente, protestó contra la condenación. Como consecuencia fue denunciado por mentiroso en vista de algunos de sus pronunciamientos anteriores y el Concilio resolvió borrar su nombre de los Dípticos. Los Tres Capítulos fueron condenados: "Un Teodoro, un Judas". "Sus defensores son judíos; sus adherentes, paganos. ¡Larga vida al Emperador!" (cf. can. 12-14). Se reconoció el Concilio de Calcedonia, se condenó a Orígenes (can. 11), se adoptó la doctrina del suplemento teopasquita (can. 10). El papa Vigilio consintió posteriormente en las decisiones del Concilio (Hefele, ii:905 sig.), al igual que los obispos africanos (ib. 913) [25] La política eclesiástica del Emperador se había mostrado fructífera.

5. Pero el Emperador no había logrado aún lo que deseaba. La situación se tornó más desesperada a causa de las disensiones que surgieron entre los mismos monofisitas. El monofisismo era principalmente una oposición a la teología de Cirilo y Calcedonia. Sus adherentes hablaban de la "herejía de los diofisitas" en oposición a la doctrina de los "fieles" que mantienen la naturaleza única (*μία φύσις*). Se reconocía en teoría que Cristo es consubstancial (*ὁμοούσιος*) con el Padre así como con el hombre. Se rechazaba a Apolinar y Eu-

[24] La política eclesiástica de Justiniano y la iglesia universal señalan una visible decadencia de la energía intelectual y espiritual. El paganismo fue prohibido, el judaísmo reprimido, los maniqueos destruidos. Se cerró la antigua escuela de Atenas (528), se condenó a Orígenes (544) y finalmente los antioqueños se rindieron.

[25] Un número de obispos de Alta Italia renunciaron, es verdad, a la comunión eclesiástica con el papa Pelagio I como consecuencia de la agitación sobre los Tres Capítulos (Hefele, ii:914 sig.). La caída de los lombardos libró al pontífice romano de la comprometida situación. Subsiguientes obispos de Roma fueron obligados a esforzarse enérgicamente para curar el cisma italiano.

tiques (Timoth. Ael. en Zachar., h. e., iv:12; v:7). Dióscoro era el "hombre apostólico" que no quiso adorar la "imagen idolátrica de dos rostros que fue levantada por León y la asamblea de Calcedonia" (ib., iii:1). Pero su ánimo se hizo cada vez más exaltado mientras que los puntos de vista divergían cada vez más. Había, además, desde el comienzo, un grupo de seguidores más estrictos que mantenían una posición similar a la de Eutiques (vid., e. g., Zachar., h. e., iii:9, 10). Los dos partidos principales eran conocidos como severianos y julianistas, así llamados por sus dirigentes, Severo y Julián de Halicarnaso. Severo enseñaba esencialmente la cristología de Cirilo: "de dos naturalezas un Cristo". Reconocía expresamente la realidad de las dos naturalezas después de la unión, en lo cual concuerda con Nestorio. Pero hay una "unión sin mezcla" en la cual, como dice Cirilo, puede notarse la distinción "a simple vista". Severo se apropia la fórmula areopagítica de "una nueva energía (ἐνέργεια) teándrica de Cristo". No puede aceptar el Credo de Calcedonia, porque lleva a dos personas, y aun a una "dualidad de voluntades". Esto es todo en el espíritu de Cirilo. No hace diferencia alguna que Cirilo comience con el Logos antes de encarnar (Λόγος ἄσαρκος) y Severo con el Logos en la carne (ἔνσαρκος), ya que esta última concepción también aparece frecuentemente en Cirilo (pese a la opinión de Loofs, p. 206 sig., frg. de Severo en antiquorum patr. doctr. de verbi inc., en Leonc. Hierosolym. c. Monophysit., Eustathius ad Thimoth. de duab. nat., en Mai Scriptur. vet. nov. coll. vii.; vid. también Mi. gr. 86 y varias cartas en Zachar., h. e., ix:11, 13, 16, 20, 22, 23. Comp. DORNER, ii:1. 166 sig., LOOFS, op. cit., p. 54 sig.). La inferencia de este concepto es que el cuerpo de Cristo era, según su naturaleza, capaz de sufrimiento y corruptible. De aquí que sus opositores se refirieran a ello como Phthartolatría. Sus abogados no se retraían siquiera ante la inferencia de que el alma humana de Cristo no era omnisciente (AGNOETAS). Los JULIANISTAS, por el contrario, enseñaban que Cristo asumió nuestra carne "a fin de poder liberarla inmediatamente de la corrupción y del pecado". Su naturaleza humana, siendo impecable, es por lo tanto incorruptible (Julián Anath., 6, 7, en GIESELER, comment. de Monoph., etc., ii:6). Por el contrario, el cuerpo de Cristo es desde la unión, glorificado, incorruptible y del mismo carácter que después de la resurrección (Gieseler, ib. ii:7). La capacidad de sufrimiento no es pues, natural a él, sino que descansa en su libre voluntad (octo quaesit. 4, en Gieseler ii:7). Julián no quería negar de este modo, en manera alguna, la consubstancialidad de la naturaleza humana de Cristo con nuestra humanidad. Por la "incorruptibilidad" entendía, no un carácter docético, sino que la naturaleza de Cristo estaba libre de todas las debilidades humanas que han resultado de la entrada del pecado. Cristo asumió un cuerpo y un alma como los de Adán antes de la caída (comp.

KRÜGER, PRE., ix, ed. 3, 608). Frente a tal posición la tarea de los severianos se veía dificultada; porque, al negar la *Aphtharsia* de la naturaleza humana de Cristo, parecía perderse la unidad divina de Cristo que ellos afirmaban. Por eso los acusaban los julianistas de Aphthartolatría. Sin embargo, los severianos mantenían que había una elemento docético en la teoría de Julián, acusándolo de sostener la doctrina de Eutiques y denostaban a sus seguidores llamándolos *aftartodocetas* o *fantasiastas*.

(Sobre Julián, vid. Zachar., h. e., ix:9 sig. Leoncio, de sectis, 10. Mi. gr. 86:1. 1260 sig. Joh. Damasc. haer. 84. ASSEMANI. Bibl. oriental. ii:168. WERNER, en Vien. Mus. Iv: 321 sig. GIESELER, op. cit. KRÜGER, PRE, ix ed. 3, 606 sig.)

Otros monofisitas (los CONONITAS) llevaron sus ideas al absurdo de que el cuerpo de Cristo, desde el momento de la unión, fue increado. Eran llamados ACTISTETAS. Esteban Niobes sostenía que toda distinción entre lo divino y lo humano en Cristo debe ser totalmente negada (ADIAFORITAS) [26]

6. Justiniano toleró a los monofisitas (Joh. de Eph., h. e., i:4 sig.). Aun en la capital tenían distinguidos representantes (Teodosio, Juan de Efeso); y el incansable peregrino Jacob el Baradai pudo lograr mucho en la unificación y fortalecimiento del partido. El Emperador había logrado someter la iglesia a su dominio, pero no había logrado su propósito. Podemos comprender fácilmente por qué, hacia el final de su carrera, concibió la idea de unificar al menos la iglesia del Oriente adoptando el aftartodocetismo. Su muerte impidió la ejecución del edicto, que él se proponía poner plenamente en vigencia. (Evagr. h. e., iv:39). Lo que él no había logrado, tampoco lo consiguieron sus sucesores (Justino II, Tiberio, Mauricio) por más que no escatimaron ni la persuasión ni el uso de la fuerza. El monofisismo fue alcanzando paulatinamente el carácter de una posición permanente en la vida eclesiástica siria (Jacobitas) y en las Iglesias copta, abisina y armenia.

7. Además, los esfuerzos por ganar a los monofisitas, dieron origen a las controversias MONOTELITAS. También aquí los fines políticos contribuyeron el motivo principal.

Vid. Acta, en M. x., xi., comp. G. KRÜGER. *PRE* xiii., ed. 3, p. 401 sig. WALCH. *Hist. d. Ketzereien* ix. SCHRÖCKH, KG. xx:386 sig. HEFELE, CG., iii:121 sig. OWESPIAN. *Die Entstehungsgesch. des Monothelitismus*. Leipz., 1897.).

El propósito era lograr apoyo para el Imperio, que se veía aco-

[26] Tenemos aquí el germen del panteísmo monofisita sirio posterior. Vid. FROTHINGHAM, Stephen ben Sudaili, 1886; sus enseñanzas, p. 28 sig. Si se concedía que la unidad de lo divino y lo humano en Cristo era una característica natural, fácilmente podría deducirse que las dos naturalezas son esencialmente una. Así esta forma de filosofía cristiana griega retorna al panteísmo de la filosofía griega.

sado duramente por persas y sarracenos, ganando la simpatía de numerosos elementos monofisitas de la Iglesia oriental, pero preservando a la vez por supuesto el Credo de Calcedonia. El patriarca SERGIO de Constantinopla aconsejó a HERACLIO (610-641) que emplease con este propósito la fórmula que afirma que el Cristo único realiza obras divinas y humanas "mediante una energía teándrica única" (ya en este sentido Dionisio Areopagita, ep. 4 u Severo, supra, p. 277 sig.). Aunque esta fórmula obtuvo éxito en Egipto y otras partes, hubo de abandonársela por la oposición de SOFRONIO de Jerusalem. Sergio opinaba que no era asunto abierto a investigación si había una energía o dos, pero que podía postularse como autoevidente, que había en Cristo una sola voluntad (ἓν θέλημα). En este espíritu, Sergio escribió a HONORIO de Roma (M. xi:529 sig.), y éste respondió afirmativamente, "que la cuestión acerca de si hay una o dos energías, no es bíblica y corresponde a la esfera de los dialécticos (gramáticos). Entre la multitud indocta, 'una energía' podía ser interpretada por un timbre eutiquiano, y 'dos energías' con un timbre 'nestoriano' ". Pero, en cambio, a causa de la encarnación "confesamos una voluntad en el Señor Jesucristo" (M. ix:537 sig.). En una segunda carta, el Papa volvía a rechazar el debate sobre las 'energías' y empleaba la fórmula de León, que cada una de las naturalezas "obra en comunión con la otra" (M. xi:580). Sergio consiguió, pues, publicar su obra, Ἔκθεσις πίστεως en el año 638: Hay dos naturalezas con sus peculiaridades, "pero una hipóstasis y una persona del Logos divino, junto con carne racionalmente animada:" "adscribimos toda la energía humana y divina a uno y el mismo Logos encarnado... y no permitimos en manera alguna que alguien sostenga o enseñe que hay una o dos energías en el Señor encarnado". La fórmula "dos energías" ocasionaría confusión, dado que ofrecería lugar a inferir que habría dos voluntades, lo que ni siquiera el "impío Nestorio" se habría atrevido a afirmar. Es imposible aceptar "dos voluntades, y ellas opuestas, en la misma persona". Siguiendo en todo a los Padres, se dirá: "Confesamos... una voluntad de nuestro Señor Jesucristo" (M. x:992 sig.). Los legados romanos de Severino, el sucesor de Honorio, se declararon dispuestos a adoptar la *Ectesis* de Sergio; pero ya en el año 641, JUAN IV de Roma condenó el monotelismo (M. x:607), a la vez que se esforzaba por defender al papa Honorio de la acusación de defender un tipo de doctrina monotelita, manteniendo que sólo había pensado en la voluntad humana de Cristo y había negado que hubiese en él dos voluntades opuestas (vid. su Apol. pro papa Honor., M. x:682 sig.). El sucesor de Juan IV, Teodoro I, procuró el rechazamiento de la *Ectesis* (M. x:702, 705 sig.). Los africanos asumieron la misma actitud (Hefele iii:205 sig.). El emperador CONSTANCIO II accedió en el τύπος del 648. El problema que la Ectesis

plantea debe ser expulsado del mundo al igual que la obra que lo presenta. Esta debe ser desechada y las cuestiones que se planteen, decididas de acuerdo a los cinco concilios ecuménicos, las declaraciones de los Padres y las posiciones mantenidas antes de la controversia, tal como "si tal controversia jamás hubiera ocurrido". Decretamos que nuestros súbditos que permanezcan en la ortodoxia... no tendrán, desde el presente, autorización para mantener ninguna discusión respecto de una voluntad o energía, o dos energías o voluntades", etcétera. Los que desconocieran este decreto son amenazados con severos castigos (M. x:1029 sig.). Esta brutal disposición manifiesta el grado de tiranía al que la iglesia secularizada había sido sometida.

8. Pero en Roma había esperanzas de realizar algo más. El monje MAXIMO demostró en sus escritos que el ditelismo es una consecuencia necesaria de las dos naturalezas del Credo de Calcedonia (sus escritos han sido editados por Cambesis en 2 vols., París, 1675; véase esp. la interesante controversia con Pirro, en Cambes, ii:159-195; M. x., 709 sig.; comp. sobre Máximo, Wagermann-Seeberg, PRE, xii., ed. 3, p. 457 sig.)[27] Debemos dedicar alguna atención a la cristología de Máximo. Lo inspiraba un genuino interés en la realidad de la humanidad de Cristo. Sin una voluntad humana, sostenía, Cristo no habría sido hombre (opp. ii:105-108). Por otra parte, la doctrina de la Trinidad demanda el ditelismo; porque, de acuerdo con los Padres, la Trinidad tiene una voluntad y por lo tanto, la voluntad teándrica de Cristo debe ser también la voluntad de la Trinidad (ii:163). Pero esto es imposible, pues la naturaleza humana real de Cristo reclama una voluntad humana. La voluntad divina ha de haberse unido con ella. La unidad de ambas se realiza mediante la hipóstasis única que es común a ambas (ii:164). Cristo vivió como Dios y hombre (ii:165). Dado que el Logos asumió naturaleza humana, recibió también una voluntad humana, que opera de la manera correspondiente a su carácter psicológico natural. Pero esta voluntad no se veía obligada, como la nuestra, a optar entre opuestos, sino que recibió, por su unión con el Logos, una inclinación moral fija, permanente. Así se distingue la verdadera doctrina de la de Nestorio (ii:13, 14). La celebrada fórmula del Areopagita (*θεανδρικὴ ἐνέργεια*) de por sí prueba la presencia de dos energías, pero es meramente la expresión de la relación empírica (ii:51). La opinión de Máximo es, pues: que el Logos se apropia la voluntad humana de Cristo, dado que por esta unión le da una inclinación fija que, sin embargo, se ejerce en muchas decisiones humanas libres. La teología de Máximo define correctamente la naturaleza del hombre Jesús, ubicándola en la voluntad espiritual. Máximo se preo-

[27] Revirtiendo el proceso, los monotelitas inferían de una persona, una voluntad, e. g. M. x:709.

cupó enérgicamente por mantener esta naturaleza intacta dentro de las líneas de la teoría de las dos naturalezas. Ello define la importancia histórica de su cristología. Es notable advertir que hacia el fin de la controversia avanzan hacia el primer plano ideas que habían sido presentadas en un principio por los antioqueños.

Volvemos a la contemplación del *curso de los sucesos*. El *papa* MARTIN I realizó un amplio sínodo en Roma en 649, sin aguardar la aprobación imperial (asistieron ciento cinco obispos). En él se declaró opuesto a la Ectesis por contradecir las dos naturalezas, y también al *Typos*, que hizo a un lado con la acusación mendaz de que le niega una voluntad y energía a Cristo y por lo tanto toda verdadera naturaleza en él desaparece. El sínodo decidió de acuerdo con sus deseos, añadiendo al Credo de Calcedonia: "dos voluntades naturales, divina y humana, y dos operaciones naturales" (m. x:1150). Con gran energía, el Papa trató entonces de interesar a la Iglesia franca y a sus dos reyes en esta causa, y trató de ganar influencia en las iglesias orientales entre los sarracenos. Se le acusó incluso de dar dinero a los sarracenos de Sicilia. El Emperador trató tanto al Papa como a Máximo como traidores. Ambos murieron en el destierro, en 655 y 662. EUGENIO I y VITALIANO de Roma se adaptaron a la situación, aquietando sus escrúpulos, al parecer, con la reflexión de que las dos voluntades naturales se unen en una voluntad hipostática. Podemos, pues, hablar de una voluntad o de dos, según la acepción que demos al término. En Roma, sin embargo, no se toleraba semejante idea, pues allí la doctrina de Máximo había alcanzado plena vigencia.

9. Constancio fue asesinado en 688 y le sucedió CONSTANTINO POGONATO (668-685). El constante y obstructivo antagonismo entre Roma y Constantinopla indujo al Emperador a llamar un concilio y ceder, en cuanto le fue posible, a las demandas de Roma — habiéndose perdido de todos modos para el Imperio bizantino la mayor parte de los monofisitas. Esto resultó en el Sexto Concilio Ecuménico[28] realizado en Constantinopla en el año 680. Había alrededor de ciento setenta participantes (procedimientos del Conc., en M xi; comp. HEFELE, iii, 249 sig.). La carta del papa AGATON jugó un papel importante: se la presentó como la doctrina de la Iglesia de Roma, que jamás se ha apartado del camino verdadero ni de la tradición apostólica, sosteniendo, como consecuencia de la doctrina de las dos naturalezas, que la voluntad de Cristo es doble, conteniendo "dos voluntades y energías naturales así como dos naturalezas" (M. xi:239). Por consiguiente, el Concilio decidió, luego de la lectura de volúmenes de extractos de los Padres — aunque no sin oposición (Policronio, un monofisita, intenta volver a la vida un asunto muerto, proponiendo una fórmula propia) — y de acuerdo con los deseos del

[28] No era el propósito original el citar un concilio "ecuménico". Ver. Hefele iii:260.

Emperador ("Tú has establecido la perfección de las dos naturalezas de nuestro Dios", M xi:656) y del Papa; pero Honorio de Roma fue anatematizado, así como el patriarca monotelita de Constantinopla. El decreto dogmático reconoció la carta de Agatón y los cinco Concilios Ecuménicos. Luego de citar las fórmulas de Calcedonia, continúa: "Dos 'quereres' (θελήσεις) o voluntades (θελήματα) en Cristo y dos energías naturales, inseparablemente, inmutablemente, indivisiblemente, sin mezcla, según la doctrina de los santos Padres . . Se sigue que esta voluntad humana no está en oposición con su voluntad divina y todopoderosa ni en conflicto con ella, sino, por el contrario, se sujeta a ella. Porque así como su carne es llamada la carne del Logos divino, y lo es, así su voluntad humana correspondiente es llamada la voluntad del Logos divino, y lo es. . . Su carne deificada no está dividida. . . tampoco su voluntad deificada está dividida. . porque cada forma realiza lo que le es peculiar en la comunión con la otra forma" (M. xi:637).

El nuevo despertar del monotelismo en una fecha posterior (711-713) por el emperador Filípico Bardanes y la Iglesia monotelita de los MARONITAS que persistió en el Líbano hasta las Cruzadas, no tienen importancia doctrinal

El Concilio de Constantinopla señala la terminación de los grandes movimientos intelectuales que agitaron a la iglesia desde los días de Apolinar, Nestorio y Cirilo. No dio origen a nuevas ideas ni a tendencias intelectuales, porque la época no ofrecía la energía religiosa para ello. Tal ausencia se advertía en el hecho de que, como en todas las épocas de decadencia, faltaba el valor de emprender algo nuevo. Se buscaban ansiosamente pasajes de los "Padres"; se coleccionaban citas por volúmenes y nadie se atrevía a sostener una posición hasta hallar algún texto de alguno de los grandes Padres de épocas anteriores en quien pudiera hallarse apoyo y protección. El Concilio no hizo, pues, otra cosa que deducir una consecuencia del Credo de Calcedonia, y ella fue adjuntada al Credo de una manera totalmente artificial Era, sin embargo, una legítima consecuencia y ello evidencia que el Credo de Calcedonia no fue, en realidad, un caballo troyano para la iglesia de Oriente Por el contrario, obligó a sus teólogos a continuar la doctrina de las dos naturalezas hasta su mayor profundidad. Las dos naturalezas deben ser aprehendidas en su pleno significado, no sólo en cuanto a la φύσις exterior, sino también con respecto a la vida espiritual profunda y a su centro, la voluntad De esta manera el problema se tornaba más y más difícil: dos voluntades íntimas y sin embargo una sola persona interior. El Concilio no ofreció una explicación, sino una afirmación. Pero afirmó decididamente un hecho, de tal magnitud que llamó al pensamiento cristiano a una seria tarea. Faltaba, empero, en la cristiandad griega de la época la energía necesaria para descargar

tan seria responsabilidad y la iglesia de Occidente no sentía interés en la cuestión como tal.

10. El desarrollo histórico que hemos revistado en los párrafos anteriores es sumamente notable. Fuerzas que parecen tenerlo todo en su favor apenas logran abrirse camino y su poder se ve quebrado por frías fórmulas. Fuerzas intelectuales que parecen haber sido enteramente superadas siguen ejerciendo una silenciosa influencia. El formalismo de la filosofía griega acude en auxilio del dogma de la iglesia. Consideraciones externas de política eclesiástica llegan a ser factor decisivo en las discusiones teológicas. Un temerario abandono de antiguas fórmulas y adhesión obligada a nuevas alternan entre sí y el resultado de todo ello es el reconocimiento de una cierta necesidad *interior*.

Debemos advertir algunos detalles en este proceso. El gran Atanasio había establecido la Homousía del Hijo en interés de la religión práctica. El hombre Jesús *sirvió al Logos divino como órgano* por medio del cual actuaba. Pero esta idea era pasible de muchas interpretaciones, aun que la Homousía era la premisa fija de todas ellas. Podía adoptarse el atrevido recorrido de Apolinar, que trató la naturaleza humana de Cristo como Arrio había tratado la divina, i. e., la mutiló. O podía concebirse el problema en el sentido de los primeros antioqueños, subrayando la unidad personal íntima del Logos con el hombre Jesús — idea que, como fórmula intelectual si no como teoría, continuó influyendo aún después de haber sido condenada en la persona de Nestorio. O se podía centrar la teoría con Cirilo, en la unidad divino-humana de Cristo, su naturaleza deificada, y ser así conducido — bajo la creciente presión del materialismo místico de la época — a la posición monofisista. Es evidente que la corriente más amplia de la piedad griega fluía por este cauce. Finalmente, se podía enfrentar el problema con las fórmulas de Tertuliano y oponer constantemente estas fórmulas, a modo de canon, a todos los asaltos de los tiempos. Roma poseía estas fórmulas. Pero Roma era un poder político. El deseo de preservar intacta la unidad de Oriente y Occidente hizo que los emperadores griegos dependieran de las enseñanzas dogmáticas de Roma. Se vieron obligados a reconocer las fórmulas romanas; y esto se tornó tanto más necesario cuanto que jamás faltaron entre los teólogos y creyentes griegos ardientes oponentes del monofisismo. Quienquiera que tuviese alguna comprensión del problema tal como los antioqueños lo habían presentado, podía adoptar las fórmulas occidentales, pero nunca las ideas monofisitas. Fueron, sin embargo, consideraciones de orden político, —aunque no sólo ellas.— las que obligaron a los emperadores a aliarse con la dogmática romana. De esta manera se produjo el segundo evento básico en la historia de la cristología, parejo en importancia a la adopción del Credo de Nicea, esto es, la cons-

trucción y adopción del Credo de Calcedonia, que señala el triunfo de la cristología occidental en Oriente. El que tal cosa haya sido posible, y el Credo de Calcedonia no sólo haya podido mantenerse sino, pese a la más enconada oposición, dominar todo el desarrollo del futuro, indica claramente que es un gran error el colocar toda la cristología oriental bajo el simple rótulo de monofisismo. Pero cuando comprendemos que el Credo de Calcedonia había en verdad logrado asidero firme en Oriente, nos resulta inteligible todo el curso de los eventos subsiguientes. Teólogos tales como Leoncio y Máximo deben esforzarse para interpretar el Credo ahora aceptado en la mayor armonía posible con las enseñanzas de Cirilo. Es necesario arrojar el monofisismo y el monotelismo de la iglesia. El Sexto Concilio Ecuménico se vio obligado a decidir como lo hizo y Juan de Damasco no podía tolerar otra doctrina. Todo esto se siguió necesariamente de la adopción del Credo de Calcedonia.

En vista de lo anterior podemos decir que fueron las intrigas de los calculadores demagogos de Roma y de los consejeros imperiales de Constantinopla lo que compuso la fe de la iglesia. Tal afirmación no es inexacta, pero tampoco es correcta. No es inexacta porque sin las ambiciones políticas de la época no se habría construido el Credo no habría ganado la aprobación de Justiniano y jamás se hubiera realizado el Sexto Concilio Ecuménico. Pero, por otra parte, la afirmación no es correcta, porque sin la fe de la Iglesia griega, el monofisismo y el monotelismo no habrían sido jamás desarraigados permanentemente. Para comprender la verdad de esta afirmación, basta considerar la cristología de Máximo, un griego a carta cabal y fanático areopagita. Así se formó la cristología de la Iglesia griega. Es calcedonia, pero limita la humanidad de Cristo tanto como le es posible. Es cirilina, pero también antimonofisita. Cirilo y el Credo de Calcedonia son sus autoridades determinantes. Las dos tendencias que al comienzo de la controversia pugnaron por predominar —la alejandrina y la antioqueña— fueron reunidas parcialmente, como resultado de la controversia, en el esquema cristológico de Occidente. La política produjo este resultado, pero la política jamás podría haber escogido este camino si el curso interno del desarrollo de la iglesia no lo hubiera señalado. No sólo por satisfacer a Roma se tomó en cuenta la cristología occidental, sino también para conformar a quienes, en Oriente, no concordaban con la doctrina monofisita.

No es posible mantener, frente a los hechos reales, la posición recientemente defendida de manera especial por Ritschl y Harnack, que considera que la piedad griega era de tipo monifisita y que, por consiguiente sólo la cristología de Dióscoro o Juliano pueda representar la soteriología que la dominaba. El error consiste en generalizar a base de una observación que es, en sí correcta. Las generalizaciones de este tipo pueden ser una ayuda efectiva para establecer teorías particulares, pero no pueden ser sostenidas permanentemente.

Que es así, se desprende de la exposición hecha en lo que antecede, pero ya otros, como Loofs y Krüger, han comenzado a llamar la atención sobre la naturaleza unilateral de esta moderna interpretación de la historia.

11. Juan de Damasco también dio la forma final a la cristología en el territorio griego (véase *su* Ἔκθεσις πίστεως, *comp. supra, p. 237* sig.). La dogmática de este dirigente refleja, a su vez, el carácter de los siglos precedentes. La fe es un "asentimiento sin inmoderada curiosidad" a la doctrina incomprensible del Dios trino, los dogmas de la iglesia y las declaraciones de los Padres (iv:9, 10, 11; i:1), bajo las cuales se incluye una cantidad de cosas extrañas (adoración de la cruz, del pesebre, del pedestal de la cruz, santos, reliquias, imágenes, celibato, iv:11 sig., 15 sig., 24).[29] (a) Juan es totalmente calcedonio y ditelita en su cristología (vid. libro iii de *De fide orthodoxa*: "Una hipóstasis en dos naturalezas"). De ello se deduce la afirmación de que Cristo poseía dos voluntades y energías naturales (iii:13-15). No podemos aceptar la idea de una sola voluntad (iii:14) como no podemos aceptar la de una naturaleza compuesta (iii:2). En la fórmula de Cirilo: "Una naturaleza del Logos divino, hecho carne" (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη), el término "hecho carne" indica "la esencia (οὐσία) de la carne" (iii:7, p. 215, c. ii, p. 221). (b) La unión de las dos naturalezas está implícita en el reconocimiento de una hipóstasis. En este punto Juan sigue a Leoncio.[30] Es verdad que no hay naturaleza (φύσις) sin hipóstasis (ἀνυπόστατος), ni esencia (οὐσία) sin persona (ἀπρόσωπος); pero dos naturalezas pueden tener una hipóstasis común. La carne de Cristo no tiene otra hipóstasis que la que también tiene el Logos; "sino que es enhipostática en la misma hipóstasis" (iii:9). La hipóstasis-Logos, por lo tanto, vino a ser la hipóstasis de la carne anteriormente impersonal: "Porque él asumió un germen de nuestro barro, no utilizado antes como hipóstasis actual y átomo y así lo tomó para sí, pero teniendo su existencia en su misma hipóstasis. Porque la hipóstasis del Logos divino vino a ser una hipóstasis en la carne, y de esta manera el Logos

[29] Las divisiones de su obra son como sigue (comp. Orig., Theognostos, supra, p. 153, n. 2, 190, n. 1, y Gregorio de Nicea, Agustín, Pedro Lombardo, Melanchton): Libro I trata de Dios, su incomprensibilidad, revelación, la Trinidad, atributos divinos, etc. El Libro II analiza el mundo, el diablo, el cielo, el aire, los vientos, el paraíso, el hombre—incluyendo bajo el último acápite mencionado todo el campo de la *psicología*, el *libre albedrío*, etc. El Libro III trata de Cristo, las dos naturalezas, la hipóstasis única, el trisagio, la madre de Dios, la vida, energías y voluntad de Cristo, sus emociones inocentes, su temor, sus oraciones sus sufrimientos, el descenso al infierno, etc. El Libro IV trata del estado del Salvador resucitado, la redención, el bautismo, la fe, la cruz, los misterios, la adoración de los santos, las imágenes, las Escrituras, los judíos, el celibato, la circuncisión, el Anticristo, la resurrección, etc. No puede negarse que este bosquejo llegó a ser modelo para las discusiones posteriores—y no para ventaja de la teología. En vano buscamos en él una respuesta a la pregunta: ¿qué es el evangelio?

[30] A quien utiliza a menudo y cita expresamente en iii:11 (aunque Harnack, DG., ii, ed. 3, 410, n., declara que Leoncio no es "nunca mencionado").

se hizo carne" (iii:11, pp. 220, 221; c. 2: "El mismo Logos llegó a ser una hipóstasis en la carne"). Esta es la concepción de Cirilo y Leoncio y también la de Apolinar. Pero dado que el término "hipóstasis" no corresponde exactamente a nuestro término personalidad, sino que también indica simplemente una existencia individual (iii:7), el damasceno habla de la hipóstasis compuesta de Cristo (iii:7). Como Cristo es Dios y hombre, le corresponde la existencia humano-divina individual, o hipóstasis. De allí que Juan diga: "La hipóstasis del Logos divino antes de la encarnación era simple y no compuesta, incorpórea e increada; pero llegó a encarnarse y devino una hipóstasis en la carne, y complejo de divinidad, de la que siempre participó y la carne que asumió y posee las propiedades de las dos naturalezas, contemplado en dos naturalezas, de manera que esta hipóstasis única es increada en su divinidad y creada en su humanidad, visible e invisible" (iv:5; igualmente iii:3, 4, 5, 7, 14) (c) Con esta unidad de las hipóstasis está involucrada la mutua participación e interpretación de las dos naturalezas: "El Logos participa en los (atributos) humanos. . . e imparte los suyos a la carne por el modo de intercambio mediante la revolución mutua de partes y la unión hipostática, y porque es una y la misma que realiza a la vez actos humanos y divinos en cualquiera de las dos formas con la participación de la otra" (iii:3, la parte final citada de León; véase también iv:18). Pero esta interpenetración sólo ocurre por parte de la naturaleza divina (iii:7 fin.). La voluntad humana de Cristo es deificada, de modo que desea voluntariamente lo que la voluntad divina de Cristo desea (iii:17, 18). Su humanidad es también omnisciente (iii:21). Cristo no realizó verdaderas decisiones (προαίρεσις) (iii:14). La declaración de Luc. 2:52 ha de ser entendida como una revelación de la sabiduría que mora en él, o como una indicación de que él asume como propio el progreso hecho por la naturaleza humana (iii:22). Las oraciones relatadas en Mat. 26:39 y 27:46 son simplemente para nuestra instrucción, o con un propósito vicario (iii:24). La naturaleza divina no tiene relación directa con los sufrimientos de Cristo (iii:15). Esto se ilustra mediante varios símiles. Si hacheamos un árbol sobre el que cae la luz del sol, éste no es hachado, sino que permanece sin sufrir; y si arrojamos agua sobre un hierro al rojo, el fuego se extingue, pero el hierro permanece, según su naturaleza, sin consumirse (iii:26). De la unión hipostática se deduce, es cierto, que corresponde adorar la carne de Cristo (iii:8; iv:2) y que es correcto el empleo de la expresión "madre de Dios" (iii:12, "Porque este nombre encierra todo el misterio de la encarnación"). También se enseña que Cristo efectúa nuestra salvación por las dos naturalezas (iii:14), pero esto no equilibra el énfasis unilateral sobre la naturaleza divina en la cristología de Juan damasceno. El es el historiador diligente del desarrollo doctrinal hasta su propia época, pero no

hay razón para exaltar la profundidad y exactitud de su posición (como lo hace THOMASIUS, DG., i:391). Sus ideas siguen las líneas de Calcedonia y su espíritu a Cirilo; pero no logró dar verdadera prominencia a los rasgos más valiosos de este último. Nos presenta el resultado de la cristología griega; i. e. el Credo de Calcedonia triunfó, pero lo hizo en alianza con Cirilo.

Capítulo III

CONCEPCION GENERAL DEL CRISTIANISMO. CONSUMACION DE LA CONSTRUCCION DOCTRINAL EN ORIENTE (NICEA, año 787)

§. 27. CRISTIANISMO GRIEGO

Sólo podemos hacer aquí unos pocos comentarios generales sobre este tema. El material es inagotable.

Dependeremos principalmente, luego de los escritos de ATANASIO, de los de los tres CAPADOCIOS, las homilías de CRISOSTOMO (m. 407, opp. ed. Montfaucon, 1718 sig., Mi. gr. t. 47-64); las cincuenta homilías de MACARIO EL GRANDE (m. cerca de 390, ed. Floss., 1850, Mi gr. 34), de las presentaciones inclusivas del tema por CIRILO DE JERUSALEM en sus catecismos (m. luego de 381, ed. Touttée, 1720. Mi. gr. t. 33); el Catecismo mayor de GREGORIO DE NICEA; el de Fide orthodoxa, de JUAN DE DAMASCO; las obras de MAXIMO EL CONFESOR (ed. de Camb., 1675), y de ANASTACIO SINAITA (Mi gr. 89), etc; y finalmente los escritos de PSEUDODIONISIO AREOPAGITA (de coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarch., de divinis nominibus, de mystica theologica, epistulae 10, ed. Corderius, 1634, además 1644 y 1755 en Mi. gr. 4, traducido e investigado por ENGELHARDT, 1823; comp. HIPLER, *Dionys. der Ar.*, 1861; STIGLMAYR, *Das Aufkommen der ps. Dionys. Schriften*, etc., 1895; H. KOCH, *Das Aufkommen des pseudodionasian. Schriften*, en Theol. Quartelschr., 1895, 353 sig. BONWETSCH, PRE, iv. ed. 3, 687 sig. BARDENHEWER, *Patrologie*, 1894, p. 284 sig.[1] Comp. además, KUNZE, Marcus Eremita, 1895. HOLL, *Enthusiasmus u. Bussgewalt beim. griech. Mönchtum*, 1898. HARNACK, *DG.* ii, ed. 3, 441 sig.).

[1] No hay aún acuerdo general en cuanto a la época en que surgieron esos escritos. Se los menciona por primera vez en un sínodo de Tiro, que se realizó no después del año 513 (Zachar. rhet. h. e., vii:12 en Land., Anecdota Syr. iii:228), y por Severo (obispo de Antioquía, 512-518, vid. Mai, Vet. scriptor. nov. coll., vi:1, p. 71); luego en el coloquio religioso de Constantinopla, 533 (M. viii:817 sig.; vid. también Liberat. breviar. 10; y BONWETSCH, op. cit., 689). Una fecha conservadora resultaría ubicarlos al término del siglo V en Siria. En su forma presente (¿habrán sido revisados?) estos escritos parecen (pese a la opinión contraria de Hipler) una falsificación intencional (comp. STIGLMAYR y KOCH). Las sospechas surgen a raíz de la relación de la octava carta (cf. eccl. hier. iii:3. 7) con la que Dionisio de Alejandría escribió contra Novaciano (Eus., h. e., vii:8 sig.); y también por la relación de un pasaje de la carta (párr. 5) con la *ep. ad Canonem* de Dionis. Al., párr. 3 (en Pitra, jur. eccl. Graecorum hist. et Monum. i:549; cf. 549 sig.)

1. La "ortodoxia" y las "buenas obras" constituyen, según Metodio, el cristianismo (supra, p. 190 y Clem. Alex., p. 146). Cirilo de Jerusalem menciona "la enseñanza, de los dogmas" y las "buenas obras" (cat. 4:2, comp. Const. ap. iii:12). Pero entre los griegos el énfasis recaía cada vez más sobre la doctrina "ortodoxa". Se consideraba la doctrina de la iglesia como tal, en su forma técnica y detallada, como objeto de fe. Esto explica la acritud de las controversias y el mal hábito de negar la vida y la salvación a los adherentes a otra fórmula doctrinal. Ha de aceptarse la "tradición de la Iglesia Católica", i. e., los dogmas de la Trinidad y las dos naturalezas de Cristo, y creerse en su verdad (por. ej., Ciril., cat. 16:24 fin.; 5:12; 11:20 init. Greg. Nic., cat. m. 1-3; 39. Joh. Dam., iv:10). Basta contemplar el estilo empleado en los documentos mencionados para darse cuenta de que el pan está comenzando a transformarse en piedras. Los dogmas son leyes del Estado, cuya aceptación éste exige a sus ciudadanos, y persigue, por lo tanto, con las armas a su disposición, a quienes se opongan a las doctrinas de la iglesia. Pero estas doctrinas son a la vez la expresión de las más antiguas convicciones acerca de la verdad cristiana. Sólo por su aceptación puede obtenerse un concepto salvador de la verdad. Tal punto de vista hace que la salvación dependa de una comprensión meramente intelectual de la verdad. En este punto se articula la función de los misterios. Quien participa en ellos es elevado por encima del mundo en la experiencia de la salvación. Aquí se manifiesta la fuente vital de la religión. Las doctrinas son la teoría de la vida: los sacramentos imparten esa vida. Pero sólo quienes aceptan la teoría pueden experimentar lo que ella contiene. Se comprende fácilmente que el concepto del carácter interior del cristianismo de esta manera se fuera perdiendo gradualmente. La Iglesia griega jamás comprendió la doctrina paulina de la justificación: el motivo interior que ella contiene no llegó a ser un factor para la regulación de la piedad. Creer significa "sencillamente, obedecer"; la doctrina tradicional, y como ella traiga salvación al hombre, no pueden explicarse a la conciencia interior (véase, e. g., Cirilo, cat. 5:5; las hom. de Crisóst. sobre Rom. 1:17; 4:7; 3:21; Gál. 2:8, 16 sig.; Heb. 11). La fe no es otra cosa que la aceptación de una doctrina, con sus misterios y las exhortaciones a la realización de obras piadosas. Pero cuando se hurta a la fe su carácter genuino, se hace necesario hallarle un substituto: la Iglesia occidental escogió como tal las "buenas obras", la oriental el culto y sus misterios, las consagraciones místicas, las reliquias y los santos, los amuletos y las imágenes. Se sumerge así a la iglesia bajo la corriente del materialismo religioso que trata de percibir lo espiritual y eterno bajo las formas sensibles, tangibles y audibles. El cristianismo es la participación en el culto, la sujeción a las ordenanzas eclesiásticas. Se recomiendan a las multitudes los símbolos

sagrados y se estimula un espíritu de reverencia por los mismos — como en la "hora tremenda" en que se presenta el "terrible misterio" de la eucaristía (comp. Crisóst., de sacerd. iii:4; ep. ad Olympiad. 2:2 in; la 9a. homilía sobre arrepentimiento). Esto es lo que se entiende por piedad cristiana. Lo mismo puede decirse de todas las partes del "segundo orden de cristianismo" y aun del misterio del mismo formulario dogmático. El interés de la multitud por las controversias dogmáticas sólo era, después de todo, veneración por una fórmula. Nada queda que despierte un anhelo devoto y mantengan la reverencia en el "que contempla" (Dion. Ar.) sino la fórmula venerada. Se confía, por lo tanto, en símbolos sagrados visibles para conducir el alma a la visión de lo espiritual: "Dado que no le es posible a nuestro espíritu, en su estado presente, penetrar hasta esa imitación inmaterial y esa contemplación de las jerarquías celestiales, a menos que se sirva de una guía material que lo conduzca, consideramos las cosas visibles hermosas como reflejo de la hermosura invisible, los olores sensibles como simbolización del aroma inmaterial y las luces materiales como imagen de la gloria inmaterial y las *doctrinas sagradas* como canales para satisfacer la mente contemplativamente. . . De esa manera él nos conduce de las cosas sensibles a las espirituales" (Dionis., coel. hier. i:3; eccl. hier. 1:2, 4, 5; 2: "la multitud sólo percibe un reflejo de los símbolos divinos;" 3:3. 2; 4:3. 1). Es el período del florecimiento de la *arcana disciplina*

2. Esto revela el pensamiento básico de la obra de DIONISIO AREOPAGITA, que tanta influencia alcanzó en Oriente. (a) El cristianismo es la representación de la escala de símbolos sagrados, misterios, consagraciones, que descienden de Dios a los hombres por medio de las jerarquías divinamente iluminadas— y es a la vez lo que persuade a los hombres a subir hasta Dios por esta escala de los misterios. La gracia se revela en un complejo de misterios purificadores y consagrantes; en este contexto hallan las "jerarquías" su ubicación, en forma característica del Oriente. (b) Dios es la Existencia sin predicados, supersubstancial. Esta "fuente original" (div. nom. i:3. 5), esta "oscuridad por encima de la luz" (theol. mys. 1:1), esta "luz inaccesible" y estas "divinas tinieblas" (ep. 5) no son accesibles al hombre. Pero Dios se deja conocer por el hombre mediante la escala jerárquica. (c) La jerarquía es, por lo tanto, un orden y agencia sagrados mediante los cuales Dios *purifica, ilumina y perfecciona* —o en verdad *diviniza*— extendiendo sus energías de persona en persona, a aquellos que son alcanzados por esas energías (coel. hier. 3:1, 2; 7:2, 3; 9:2; 10:2; 12:2; eccl. hier. 1:1, 3, 5:1, 4, 5:7, 6:3. 6, 1, 3: "Pues así como llamamos jerarquía al orden de los sacerdotes, hablando de todos ellos juntos, es evidente que cuando hablamos del sumo sacerdote (jerarca) nos referimos al hombre inspirado y divino que preside todo el conocimiento sagrado . . La fuente de esta

jerarquía es la fuente de la vida... la causa única de todas las cosas que existen, la Tríade, de la que reciben a la vez la existencia y la prosperidad todas las cosas que existen por su bondad... Y este es el fin común de la entera jerarquía, un íntimo afecto por Dios y las cosas divinas... el conocimiento (gnosis) de las cosas existentes, en la que todas las cosas existen... la visión y comprensión de la verdad sagrada, el impartir inspirado de la perfección única de este Uno en cuanto es posible, la fiesta de contemplación espiritualmente nutritiva y deificadora del que la alcanza"). (d) Esta jerarquía es, en primer lugar, la jerarquía celestial de los ángeles, que tiene en sus tres órdenes una relación graduada con la Divinidad (coel. hier. 4-9). Por medio de ella Dios se reveló en el Antiguo Pacto (ib. 4:3). Continúa luego la jerarquía terrenal, cuya fuente, esencia y poder es Jesús, la mente supremamente deificada y supersubstancial (*ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος*). Por medio de él, o de la Santa Trinidad, el jerarca es lleno del conocimiento divino y absorbido en la "visión sagrada y espiritual" (ib. 1:2, 3; 3:2. 1 fin.; 3:3. 14). Mas hay también aquí una triple gradación (jerarca, sacerdote, diácono), que absorbe a Dios no de manera local, sino según su capacidad (ep. 8:2), en cuyo proceso los diáconos reciben la pureza como su porción correspondiente, los sacerdotes la iluminación y los jerarcas la perfección (comp. ib. 5:1. 5, 6; 6:3. 5). Además, los receptores del orden superior poseen también los dotes de los inferiores (ib. 5:3. 7). (e) Los jerarcas realizan sus deberes oficiales hacia el pueblo por medio de los misterios sagrados, purificando, iluminando y perfeccionando al pueblo. Estos símbolos son el bautismo (ib. 2), la Eucaristía (ib. 3), el óleo santo (ib. 4), la consagración del sacerdocio (ib. 5), la consagración monástica (ib. 6: "poseedores de la más perfecta filosofía"), consagraciones y oraciones por los muertos (ib. 7). La meta de todos estos actos simbólicos es la unión con Dios mediante la excelente contemplación de su ser (coel. hierb. 3:2; eccl. hier. 1:3): "Trinidad, más que la naturaleza, más que Dios y más que el bien, Tú eres la custodia de la sabiduría de los cristianos; guianos a la cumbre más que ignota y más que elevada y aplaudida de las doctrinas místicas, do están velados en las tinieblas mayores que la luz de la ciencia cripto-mística, los misterios simples, absolutos e inmutables de la teología, brillantes con el resplandor superlativo en la superlativa tiniebla, y más que colmando las almas desencadenadas en el (reino) absolutamente intangible e invisible de las glorias supermaravillosas" (*theol. myst. 1 init.*).[2] Con razón llamó un filósofo "parricida" a nuestro autor (ep. 7:2). Las premisas neoplató-

[2] Obsérvese el carácter transcendental de la concepción neoplatónica de Dios. Como Existencia Absoluta, todo lo existente debe ser afirmado y negado respecto de Dios (div. nom. 1:5-7; 7:3; theol. myst. 3-5, teología apofática y catafática). Esto explica las numerosas combinaciones con *ὑπέρ* y *α* privativo en el Areopagita.

nicas de este adversario del paganismo son bien evidentes en todas sus manifestaciones. "Todas las cosas transitorias no son sino parábola —lo insuficiente deviene aquí evento". Este es el neoplatonismo del Areopagita. Es una señalada expresión del cristianismo griego de un período posterior. El cristianismo de las fórmulas dogmáticas ha sido paralizado por los símbolos devocionales, aunque la veneración de las fórmulas halla en esta misma tendencia devocional su mejor apoyo. La gran mayoría se satisface con la fórmula y ésta se transforma fácilmente en una mera fórmula mágica.

3. Al reconocer este hecho percibiremos que las doctrinas individuales presentadas por el Areopagita tienen menos importancia; lo que debemos mantener constantemente en mente es su principio fundamental. El cristianismo oriental no desarrolló "dogmas" en el sentido estricto del término, excepto los mencionados en lo que antecede. Advertimos especialmente la falta de interés en lo que se relaciona con la vida religiosa personal. Se hablaba del pecado y de la gracia con la misma sencilla piedad o el mismo sencillo racionalismo en los siglos posteriores al período niceno que en el período que lo precedió. Los problemas que atrajeron el interés de Agustín no han dejado huellas en el Oriente. Sería, sin embargo, incorrecto considerar pelagiana a la Iglesia oriental, ya que el problema que Pelagio y Agustín debatieron no se planteó siquiera en su mente.

Se describe, tanto en el período posterior a Nicea como en el precedente, con los colores más sombríos la condición del hombre caído en el pecado. El diablo ha tomado posesión del alma; la serpiente mora en nuestra alma como una segunda alma: (Macar., hom. 15:35, 49) "Así el príncipe del mal vistió con pecado al alma y toda su substancia, la manchó enteramente, la hizo por entero cautiva de su reino y no dejó libre ni permitió escapar de su poder ni una porción de ella, ni la capacidad racional, ni el espíritu, ni el cuerpo, mas vistió el alma con un manto de tinieblas . . El malo se vistió toda el alma, i. e., la parte y miembro esencial del hombre está enferma, i. e. el pecado, y así el cuerpo devino pasible de sufrimiento y mortal" (Macar, h. 2:1; Marco Erem., c. Nestor 18) La totalidad del hombre, con todas sus capacidades, está, pues, penetrada por el pecado. El hombre está separado de Dios. El diablo tiene poder absoluto sobre su alma. La sensualidad sobrepuja a la razón. El hombre, destinado originalmente a la inmortalidad, viene a ser transitorio y sujeto a la muerte — opuesto en todas las cosas a su carácter y condición original (Greg. Nyss., cat. 5; Athanas. c. gent. 3 sig. Dionis., eccl. hier. 3:3, 11). Ha perdido el derecho a la gracia y el acceso a Dios, y se ha ganado "mortalidad y la torpeza de la carne"; está "sentenciado a muerte" y "*sujeto a perdición*" (Joh Damas. iii:1); el énfasis cae en la última expresión. El pecado no es considerado tanto en su aspecto de culpa como en el de debili-

dad y miseria — mortalidad y muerte. Esta actitud difiere de la occidental: no concentra tanto su mirada en el perdón de los pecados como en la contemplación del estado de pecado y su derrota por medio de una nueva vida interior.

Se reconoce que la raza humana entera cayó en esta condición por medio del pecado de Adán. Pero aunque a veces parece avanzarse la idea de la herencia del pecado (Greg. nic., cat. 16: "El dolor agradable del nacimiento enseña. . . el comienzo de la muerte, que habiendo comenzado en uno, ha sido transmitida a toda la naturaleza humana", de orat. 5: "para hablar de nuevo de la deuda común de la naturaleza humana, de la cual todos y cada uno de los que participan de la suerte de esta naturaleza tienen parte"; Oehler iii:300; Dionis., Eccl. hier. 3:3, 11: "Habiéndose originado en nacimientos corruptos, naturalmente sigue un curso adecuado a sus comienzos"), todo esto sólo significa, empero, que la raza humana ha sido sujeta, desde Adán, a la corrupción. Visto el conflicto entre las inclinaciones espirituales del hombre y sus tendencias sensuales, es difícil, o aun totalmente imposible, abstenerse totalmente del pecado (Greg. nic., l c p. 302). De aquí que a veces hallamos referencias a infantes recién nacidos como "sin pecado" (Ciril cat. 4:19 init.); o leemos acerca de "muchos" que se han mantenido "libres de pecado" (como Jeremías y Juan; o se expresa la opinión que tal cosa se habría logrado si se hubiese obedecido la ley (Atanas., c. Arianos serm. iii: 33; de incarn. 12). Comentando sobre Rom. 5:19, Crisóstomo dice que es inconcebible que nosotros hayamos sido hechos pecadores por el pecado de Adán, sino que, por el pecado de Adán, que produjo su mortalidad, también nosotros hemos llegado a ser mortales. No ha de interpretarse que todos somos pecadores en Adán, sino que somos por él mortales y por ende hemos perdido la capacidad de alcanzar la victoria del espíritu sobre la sensualidad. El hecho terrible no es la culpa, sino la sujeción a la muerte. "¿Mas de dónde vino el espíritu malo que se aposentó en él? Primeramente le asaltó desde afuera, aproximándose, y luego penetró en su corazón y tomó posesión de todo su ser, y así, habiéndole subyugado a él, arrastró con él a toda la creación superior e inferior a él" (en este contexto se ha empleado la figura de un caballero noble encadenado, cuyos vasallos son arrastrados tras él al cautiverio). "Porque mediante él la muerte ganó dominio sobre toda alma viviente y oscureció la entera semejanza de Adán a causa de su pecado, y de esa manera los hombres fueron transformados y llegaron a adorar a los demonios" (Macar., hom. 11:5; comp. 12:1). Marcos Eremita dice, igualmente, que habiendo sido Adán entregado a la muerte a causa de su pecado "todos nosotros, justos o pecadores, hemos perdido la vida eterna" (adv. Nestor. 18). Sólo la muerte, no el pecado, es heredado en un sentido estricto. Marcos niega expresamente la heren-

cia del pecado (de baptism. Gallandi viii:50 D; 54 B). Adán tiene, pues, la culpa de nuestra desgracia, dado que por medio de él alcanzó la muerte dominio sobre nosotros y arruinó en nosotros la imagen original de Adán. Resta, empero, al hombre la *libertad* de decidirse por Dios cuando la gracia le es ofrecida. Esta es la conclusión a la que conduce la perspectiva analizada. El alma es libre y dueña de sí; el diablo no puede llevarla a hacer algo contrario a su voluntad, y Dios no quiere hacerlo, porque si lo hiciese la justicia no recibiría su merecida corona (Ciril., cat. 4:21; Macar. h:15:40; 27:9, 11; Joh. Dam., ii:25 sig.). Queda, pues, en cada hombre, algo bueno: su naturaleza, o razón, o libre albedrío. Sólo se necesita un estímulo y el hombre puede entonces decidirse a favor del bien. Pero en toda esta operación el libre albedrío queda siempre inocentemente incluido en el pensamiento, como "una buena cooperación (*συνέργεια ἀγαθή*) para adquirir la salvación" (Maxim. i:414). Pero también se insiste decididamente en que nadie puede vencer el pecado o deshacerse de él por sus propias fuerzas, sino que es necesario para ello el auxilio divino (Macar., h. 2:4; 3:4; Greg. Nac., or. 37:13). "Y no es cierto, como algunos lo afirman, extraviados por falsas doctrinas, que el hombre esté totalmente muerto y sea incapaz de hacer algo bueno. Pues hasta un niño, aunque es incapaz de hacer nada, ni siquiera caminar sobre sus pies hasta acercarse a su madre, sin embargo rueda sobre el suelo y llora y llama porque desea a su madre. Y ello mueve a piedad el corazón de la madre, y se regocija de que su hijo trate de acercarse a ella con sus esfuerzos y gritos. Y aunque el niño no pueda llegarse a ella, la madre se acerca a él a causa del gran deseo del niño, constreñida por su amor hacia él, lo levanta, lo acaricia y lo alimenta con gran amor: esto hace también Dios, que ama al hombre, por el alma que se allega a él y lo busca" (Macar., h. 46:3). Puede decirse, resumiendo, que los Padres de este período se mantuvieron, en la gama total de su enseñanza, sobre los fundamentos del segundo y tercer siglo (vid. supra, p. 123 sig., 146 sig., 163 sig.). La caída de Adán nos ha hecho mortales, y ha dado rienda suelta a la sensualidad. Desde Adán, todos somos pecadores. Sin auxilio divino no hay salvación. Pero nosotros podemos aceptar ese socorro en virtud de nuestra libertad.

4. La redención alcanzada por Cristo trae salvación. También en este punto adoptan las ideas del pasado sin reducción ni revisión. Consecuentes con la concepción de la iglesia primitiva, hacen depender la salvación, en primer lugar, de la muerte de Cristo. Juan de Damasco resume como sigue: "Porque toda la actividad y milagro de Cristo son grandísimos, y divinos y maravillosos; pero su preciosa cruz es el más maravilloso de ellos. Porque ninguna otra cosa destruyó la muerte, expió el pecado de nuestro primer padre, despojó el infierno, otorgó la resurrección, nos dio poder para despreciar

las cosas presentes y hasta la misma muerte, realizó la restauración de la bienaventuranza original, abrió las puertas del paraíso, sentó nuestra naturaleza a la diestra de Dios, nos hizo hijos de Dios y herederos del cielo — sólo la cruz de nuestro Señor Jesucristo hizo todas estas cosas. Porque mediante la cruz todas las cosas han sido corregidas." (fid. orth., iv:11; comp. iii:20). Este párrafo no expresa, por supuesto, todas las ideas aceptadas en este período: un resumen jamás podría hacerlo (Eus., demonstr. ev., iv:12 y esp. Epif., ancor., 65). Las ideas antiguas son más ampliamente desarrolladas: el Cristo inocente se hizo sacrificio, rescate que fue presentado al Padre para que nosotros pudiésemos ser librados de condenación (Joh. Dam., iii:27). También se afirma que él intercede ante el Padre por nosotros (Greg. nac., or. 30:14). Por otra parte, él nos ha librado por su muerte del dominio del diablo (ib. iv:4; Dionis., eccl. hier. 3:3. 11). Pero hallamos a la vez en su forma más crasa la idea de un rescate del poder del diablo mediante la satisfacción de la culpa de Adán (Macar. h. 11:10). El diablo tenía un cierto derecho sobre el hombre, a quien había hecho su prisionero conquistándolo mediante la concupiscencia. Dios no puede arrancarnos del poder del diablo por la violencia a causa de su justicia. Por eso fue ofrecido Cristo al diablo como objeto de canje y rescate. En esta transacción se revela la misericordia de Dios hacia nosotros y su justicia en el trato con el diablo. Pero también se manifiesta su sabiduría, ya que, para no alarmar desde el comienzo al diablo, la divinidad de Cristo es oculta en la carne; con la carnada de la carne traga también el anzuelo de la divinidad. Al aparecer ahora la vida en medio de la muerte, la muerte es aniquilada. La astucia del diablo es superada (así Greg. nic. cat. 22-24; comp. Ciril., cat. 12-15). Gregorio de Nacianzo rechazó en verdad como absurdo (ὕβρις) este ofrecimiento de un rescate al diablo (Greg., or. 45:22; Joh., fid. orth. iii:27), pero sin romper del todo con la idea (vid. Greg., or. 39:13; Joh., fid. orth. iii:1). En esto, como en el sacrificio ofrecido a Dios, se manifiesta la bondad, justicia y sabiduría de Dios (Ciril., cat. 13:33; Greg. cat. 23; Joh. Dam. iii:1).[3]

Pero la doctrina verdaderamente central de los griegos en relación con la redención era, finalmente, una distinta. Las concepciones del pecado que hemos bosquejado no se basan tanto en la idea de la liberación del tormento del diablo y la ira de Dios como

[3] También se manifiesta el poder de Dios: "Hay mayor despliegue de poder en que la naturaleza divina sea aún capaz de condescender a las cosas humildes de la humanidad que en los rasgos grandiosos y sobrenaturales de los milagros . . ¡Qué superabundancia del poder que no conoce límites en toda la naturaleza y más allá de ella es esta condescendencia a las cosas humildes! (Greg. nic., cat. 24 init.) Gregorio niega la acusación de que su teoría del engaño del diablo introduce un fraude, sosteniendo que es justicia que el Engañador sea engañado y que, además el diablo será a la postre de esta manera restaurado (ib. 26; en cuanto a la restauración, véase también 35 fin.)

en la idea de que hemos de recibir vida y ser librados del dominio del diablo. La idea rectora era que, habiendo Dios mismo penetrado en Jesucristo en la raza humana, la humanidad había sido deificada y hecha inmortal — concepto que puede ser rastreado a través de Atanasio, Metodio, Ireneo e Ignacio, hasta Juan. Hemos citado pasajes de este tenor en Atanasio, los capadocios y Cirilo de Alejandría (Supra, pp. 215 sig., 252 sig., 256). "Pues, habiéndonos hecho partícipes de su propia imagen y espíritu, y habiéndolo nosotros perdido, él a su vez se hizo partícipe de nuestra naturaleza burda y débil, a fin de purificarnos e inmortalizarnos y hacernos nuevamente partícipes de su divinidad" (Joh. dam., iv:13). Dado que un miembro del cuerpo de la humanidad (el cuerpo de Cristo) deviene inmortal, todo el cuerpo de la humanidad comparte el mismo privilegio: "así como cuando cualquiera de la raza es vivificado, la resurrección de una parte, comunicándose de la parte al todo, penetra al todo a consecuencia de la continuidad y unidad de la naturaleza" (Greg. nic., cat. 32). El Logos asumió "un hombre, que se hizo divino (*κυριακὸς ἄνθρωπος*) a fin de que de esa manera nos hiciéramos nosotros lo que él es. El Logos se hizo carne a fin de que la carne se hiciese Logos" (Marc. Er., ad Nicol. 9). La meta de la creación, al igual que la redención, es que nosotros recibamos parte en la naturaleza y eternidad divinas (Maxim., i:519, 525). La voluntad de Dios tocante al hombre es su deificación (*θέωσις*, i b. i:345). La aplicación religiosa de estas ideas puede estudiarse en Atanasio (vid. supra, p. 215 sig.) La deificación del hombre es, por un lado, un concepto místico: el hombre es absorbido en la Existencia divina. En los símbolos del culto la Existencia Eterna se aproxima al hombre, y éste se siente, mediante esos símbolos, uno con Dios y partícipe de la naturaleza divina, o sea de la inmortalidad. Pero estas ideas son siempre pasibles de una interpretación espiritual. Se relaciona íntimamente con ellas la idea de Cristo como legislador, norma y ejemplo. Cristo restaura en sí mismo, y por sí mismo en la raza, la nobleza de la naturaleza humana y la inmortalidad, pero lo hace al enseñarnos el conocimiento de Dios y la virtud. Esta idea es claramente expresada por Juan Damasceno (iv:4) "A fin de restaurar en y por sí mismo lo que había sido según (su) imagen y semejanza, y de enseñarnos el camino excelente, habiéndolo hecho por sí mismo transitable para nosotros, y a fin de que, habiendo sido hecho las primicias de nuestra resurrección, nos libertara por la comunión de su vida de la corrupción y restaurara el antiguo y dañado tabernáculo, habiéndonos llamado al conocimiento de Dios a fin de que pudiésemos ser rescatados de la tiranía del diablo. . . y de enseñarnos a vencer al tirano mediante la paciencia y la humildad." La deificación del creyente no excluye de manera alguna las buenas obras. El hombre alcanza la vida divina de Cristo esforzándose por al-

canzar la santa inocencia que él mantuvo. El sendero de la deificación es el sendero de la virtud (Dion., eccl. hier. 3:3 12; Joh. dam., iv:13; iii:1; Greg., cat. 35).

Sólo nos resta ver cómo encuadra este concepto de la soteriología en el marco general del cristianismo presentado por el Areopagita. La conciencia de ser deificado e inmortal debía ser despertada mediante el culto místico en íntima asociación con la imaginación y los sentidos, y la necesidad de instrucción e inspiración ética era satisfecha mediante actos simbólicos. "¿Cómo podría ser engendrada en nosotros la imitación de Dios sino por el recuerdo —μνήμης— de las santísimas obras de Dios constantemente renovadas en las sagradas bendiciones y servicios?" (Dionis., eccl. hier. 3:3 12 init.; comp. 11). El símbolo es la presencia actual de lo que es simbolizado: "La señal de Cristo (la cruz) es, por lo tanto, digna de ser adorada; porque allí donde esté la señal también estará él". Joh. Dam., iv:11, p. 265). Debemos cuidarnos, por lo tanto, de comprender el término deificación, que suena de manera extraña a nuestros oídos, con un significado unilateral y físico, como lo hacen Ritschl y Harnack. No está ausente de él, por cierto, la hipnosis suprafísica del misticismo naturalista, obrada mediante los símbolos sagrados. Pero esto no agota su contenido; abarca siempre, además, la influencia de Cristo, interior, misericordiosa, concebida en términos moralistas. El adorador deviene uno con el Cristo inmortal, pero este proceso incluye, como un medio, la observación de los mandamientos y la imitación de la vida divina.

5. Esto nos trae a considerar los medios por los que ha de apropiarse la salvación. Se asocia a la creciente importancia adjudicada a las formas de culto un relativo descuido de la instrucción tendiente a estimular la voluntad. Por supuesto, resta todavía cierto esfuerzo por mover la voluntad por la instrucción y las Escrituras.[1] Pero los medios principales en los que se confía son las fórmulas y las formas de culto. El culto se centraba, por supuesto, en torno a los antiguos sacramentos eclesiásticos (particularmente la Eucaristía). A éstos se añadieron nuevos misterios (crisma, consagración sacerdotal y monástica, oraciones por los muertos; véase Dion. Ar., p. 291). Siguieron luego una verdadera procesión de señales y consagracio-

[1] Véase, e. g., Macar., hom. 39: Las Sagradas Escrituras son cartas del Rey a nosotros. En forma similar se expresa Crisóst. en 2 Tes. hom. 3:4. En las homilías de Crisóstomo hallamos repetidas referencias a la importancia práctica de la lectura de las Escrituras y urgentes exhortaciones a la práctica de la misma; e. g., in Col. hom. 9:1; in 1 Thes. hom. 7:3; in 2 Tim. hom. 8:3:4; 9:1; in 1 Tim. hom. 13:1; de poenit. hom. 4:1. Véase además Ciril., Catech. 4:35; 9:13; 16:2; 17:34. Atanasio, Carta Fest. 39 en ZAHN, *Gesch. d. Kanons* ii:212. Marc. er. de leg. spirit. 4 sig., 24:87. Acerca de la importancia pedagógica de la Biblia, véase en Eph. hom. 21:1 sig.; comp. Basil. serm. 22:2 (de legendis libr. gentilium ep. 2:3). También Joh. Dam. iv:17. Debemos mencionar, además, la lectura de las Escrituras en los servicios religiosos; véase Dionis., eccl. hier. 3:2; 3:3 4, y las liturgias.

nes místicas. Había una veneración de la cruz, los clavos, la lanza, las ropas de Cristo el pesebre, el orificio donde la cruz fue encajada, etc. (Joh. Dam., iv:11; Cir. cat. 4:10; 13:6). Los santos que interceden por nosotros en el cielo deben ser adorados (e. g., Greg nac., or 43:80), así como "la madre de Dios" (e. g., Greg. Nac., or. 24: 11; Joh. Dam. iv:16) y las reliquias de los santos: "Cristo el Señor nos da como fuentes de salvación las reliquias de los santos, derramando bendiciones por muchas maneras, destilando el óleo de dulce aroma Que nadie las descuide" (Joh. Dam., iv:15, p. 278). A esta lista deben añadirse los amuletos y las imágenes (e. g. Crisost., ad cat. 2:5; Joh. Dam. iv:16). Todos éstos eran medios de salvación "porque allí donde está la señal también estará él" (p. 297). Pero es en la biografía de los santos ascetas donde se verá con mayor nitidez la medida en que este cristianismo paganizado, con su fe desmoralizadora en los milagros y demonios, había logrado *invadir la iglesia* [5]

Estos maravillosos cuadros hacen una extraordinaria impresión. Aquí perdura el milagro; las revelaciones y visiones están a la orden del día. El antiguo grecianismo aparece victorioso: sólo se ha tornado más crudo y vulgar. Toda la gama de la superstición helénica se refugia en las manifestaciones del Espíritu. Y sin embargo no debe olvidarse que aún permanecía, en medio de todos estos extraños fenómenos, *en la conciencia* de la *presencia* de Dios, un elemento de verdadera religión, aunque hemos de reconocer que era una religión sensualizada y externa. En estrecha relación con estas cosas hallamos los sacramentos. En este asunto, hemos de perseguir aun en los detalles el interés, relativamente limitado, que manifiestan en la doctrina de los sacramentos. Suele distinguirse entre el concepto metabólico y el concepto simbólico de los sacramentos, pero no hay razón para atribuir mayor mérito a los defensores del primero, pues son precisamente ellos los que más seriamente tergiversaron el carácter espiritual y religioso del cristianismo Además, la distinción mencionada es de cuño moderno y no podemos descubrirla en el período que estamos tratando. El símbolo —concebido a la manera neoplatónica— es la realidad. En el acto simbólico se recibe la realidad misma. "Las cosas sensiblemente sagradas son imágenes de las cosas percibidas en el pensamiento, y guían hacia éstas" (Dionis., hier. eccl., 2:3, 2). Cristo mismo está presente y es *impartido* en el cuadro o en la cruz, en el agua, el pan y el vino (comp. también HARNACK, DG, ii:429).

6. Tomando separadamente los sacramentos, vemos que el BAUTISMO es considerado el fundamento de la vida cristiana. Trae al in-

[5] Harnack, DG, ii:442, n. "Correspondió al monasticismo, especialmente en el Este, desempeñar el papel de mediador entre el cristianismo del primer tipo y el del segundo El monasticismo contribuyó, *tal vez más que cualquiera* otra influencia, a introducir los lemas del primer (cristianismo) en el segundo y el espíritu del segundo en el primero.

dividuo regeneración y renovación y lo hace miembro de la iglesia (Basil., serm. 13:4, 7). De aquí que, a diferencia de la errada costumbre del siglo cuarto, se insistía en que no debía posponerse el bautismo (Basil., serm. 13; Greg. nac. or. 40; Crisost., ad catechum. i:1, comp. Joh. Dam., iv:9 fin.). Los requisitos para su recepción son la fe, como reconocimiento de la doctrina de la Trinidad (Basil., de spir. s., 12:28; Greg. nic., cat. 39; Joh. Dam., iv:9) y una actitud penitente (Ciril., cat. 3:15). Realiza la limpieza de los pecados, que son "lavados como por un torrente" (Cris. en Roma, hom., 2:6), y otorga una nueva vida en Cristo y la inmortalidad. "El bautismo, liberación de los cautivos, perdón de las deudas, muerte del pecado, *nuevo nacimiento del alma*, manto de luz, sello inviolable, carroza que conduce al cielo, embajador del reino, crisma de filiación" (Basil., ep. 189:5; sermo. 13:5, siguiendo de cerca a Ciril., procat. 16 init.; Greg. nic., cat. 33, 35). También hay referencias a la muerte del viejo hombre y el nacimiento del nuevo, según las expresiones de Rom. 6. Aunque hallamos a menudo la frase "perdón de pecados", la idea que se expresa con ella es la de una κάθαρσις o καθάρσιον, i. e., la limpieza, o cancelación del pecado en el individuo (Cris., ad catechum. 1:3; Greg. nac., or. 39:1, 14; Ciril., cat. 3:4), aunque "no, por cierto, su completa desaparición" (Greg., nic., cat. 35). Pero el bautismo *imparte al individuo* la obligación e impulso de "seguir a Cristo imitándolo". Es ahora deber suyo esforzarse por marchar en las huellas de Cristo, luchar contra el pecado y así, puesto que Dios ha curado las heridas del pasado, cuidarse de nuevas ofensas en el futuro, o curarlas por medio del arrepentimiento (Ciril., cat. 18:20; cat. myst. 2:5, 6; Basil., de sp. s. 15:35; sermo 13:1 fin.; Greg. nic., cat. 35, 40; Const., ap. ii:7; Cris., ad catechum. 1:4 Dionis., eccl. hier. 2:3, 7; Joh. Dam., iv: 9, 13). De esta manera el sacramento asume un carácter tangible y práctico. En algún sentido el misterio borra el pecado, pero su significado principal reside en su estímulo como símbolo, al mismo que lo recibe, para luchar contra el pecado y vencerlo. El problema de la relación entre el símbolo visible y la acción divina, es resuelto afirmando que "lo divino" está "presente con su realización" o que "la ceremonia se realiza de acuerdo a las directivas divinas" (Greg. nic., cat. 34). El punto importante es que la presencia de Dios no está ausente en la observación del símbolo exterior: "porque las cosas que se ven son símbolos de las que espiritualmente se disciernen" (Joh. Dam., iv:9). En esencia, hace poca diferencia que dijesen "si hay alguna gracia en el agua, no proviene de la naturaleza del agua, sino de la presencia del Espíritu" (Basil., sp. s. 15:35), o que se refirieran al "poder santificador que mora en el agua" (Ciril., cat. 3:3; pero véase también cat. myst. 2:5), o que se dijera: "Por la virtud del Espíritu el agua visible es transmutada (ἀναστοιχειοῦται) en cierto poder divino indescriptible, y además san-

tifica a aquéllos entre quienes se encuentra" (Ciril., en Joh., bajo 3:5; Mi 73:245). Bajo todas estas formas de expresión hallamos la concepción del misterio que más arriba hemos bosquejado. Mas el que ahora ha sido purificado en el bautismo debe combatir contra el pecado y, si es vencido, arrepentirse, ya que el arrepentimiento (μετάνοια) es el cumplimiento de los mandamientos de Cristo. Consecuentes con la concepción griega del pecado, el arrepentimiento no sólo abarcaba la satisfacción ofrecida a Dios para asegurarse el perdón, como en Occidente, sino más bien una disciplina de corrección, una purificación y santificación interior. Así habían considerado las cosas Clemente y Orígenes (vid. supra). Algo de esta idea perduró por mucho tiempo, incluso en la presencia de una ordenanza eclesiástica de disciplina penitencial. El deber de confesar todos los pecados —aun los pensamientos secretos— lo impone Basilio a los monjes, pero no se extiende a los laicos (vid., e. g., Crisóst., hom. 4; in Laz. 4); pero la exhortación a confesar el pecado a Dios, a fin de profundizar de esa manera la propia convicción de pecado, se repite frecuentemente en exhortaciones homiléticas (ib.). En cuanto a la historia de la ordenanza del arrepentimiento público en la Iglesia griega, no corresponde a la Historia de las Doctrinas ocuparse de ella (comp. Holl, op. cit., p. 240 sig.).

La EUCARISTIA está más envuelta aún en el halo de misterio, como el principal de los símbolos (ἀρχισύμβολον, Dionis., hier. eccl. iii:1: 2:1; comp. supra, p. 288 sig.), pues todos los ángeles vuelan en torno al sacerdote mientras éste ofrece el "tremendo sacrificio" (Cris., de sacerd. vi:4, y sus relatos de la aparición real de ángeles). Considerando el asunto desde el punto de vista teológico (comp. STEITZ, quien discute la doctrina de la Iglesia griega acerca de la Cena del Señor, en *Jahrb. f. d. Theol.*, vols. ix-xiii), podemos distinguir una tendencia simbólica más científica y un punto de vista metabólico práctico, diferencia que no produjo, empero, conflicto alguno (comp. p. 299). Basilio dice, por ejemplo: "El llamó a toda su vida mística (ἐπιδημία) carne y sangre, y enseñó una doctrina compuesta de elementos prácticos, naturales y teológicos, por la cual el alma es nutrida y a la vez preparada para la contemplación de las cosas existentes" (ep. 8:4 fin.). Otros maestros hablan en forma parecida de un alimento espiritual, o de la recepción espiritual de la carne de Cristo (Atanas., ad Serap. iv:19; in ps. 80:17; Macar., hom. 27: 17). Pero no se entiende poner en duda en manera alguna la presencia real de Cristo. La diferencia entre este concepto y el metabólico no es, por lo tanto, tan grande. Este último considera que Cristo mismo mora milagrosamente en los elementos. Tal cosa es claramente enseñada por Cirilo en sus "catecismos mistagógicos". Mediante la invocación se repite el milagro de Caná; el pan se transforma en cuerpo y el vino en sangre (i:7; iii:3; iv:1, 2). No debemos

dejarnos engañar por el sentido del gusto (iv:6, 9). Por el contrario, debemos invocar a Dios "para que envíe su Espíritu Santo sobre lo que está ante nosotros, a fin de que él haga del pan el cuerpo de Cristo y del vino la sangre de Cristo. Porque si en alguna manera el Espíritu Santo toca estas cosas, ellas son santificadas y transformadas (*μεταβέβληται*)." Pero también debemos recordar esta otra declaración: "Porque en el tipo del pan te es dado el cuerpo, y en el tipo del vino te es dada la sangre, a fin de que, participando del cuerpo y la sangre de Cristo, puedas ser hecho partícipe con él del mismo cuerpo y sangre (*σύσσωμος* y *σύναιμος*)" (iv:3). Este cuerpo de Cristo, pues, se imparte a nuestro cuerpo y lo hace partícipe de la naturaleza divina (iv:3; v:15), y así la eucaristía efectúa la inmortalidad. El origenista Gregorio de Nicea se expresa en forma substancialmente idéntica en su "catecismo mayor" (c. 37). Como el alma es purificada mediante la fe, en el bautismo, así la Eucaristía nos da un antídoto contra el veneno que ha penetrado en el cuerpo: "El cuerpo (de Cristo), inmortalizado por Dios, entrando en el nuestro, transforma y cambia todo en su mismo cuerpo". El pan y el vino, como medios naturales de nutrición, son la potencia de todo cuerpo, incluyendo el de Cristo. De aquí que se diga: "Bien creemos, pues, que el pan consagrado por la Palabra de Dios se transforma en el cuerpo del Logos divino." Pero el propósito de esta transformación es que "por esta unión con el inmortal, también el hombre pueda hacerse partícipe de la incorruptibilidad." Durante las controversias cristológicas se hizo corriente considerar que el cuerpo de Cristo, refiriéndose a él en relación a la Cena del Señor, es idéntico con el cuerpo que el Señor llevó en su vida terrenal (así Cir. Al., supra, p. 262 sig., comp. Cris., in Tit. hom. 2:4; in Eph. hom. 3:3). También en este punto el Damasceno resume estas ideas (orth. fid. iv:13); el mismo que edificó un cuerpo para nosotros de la sangre de la Virgen, cambia por el poder del Espíritu el pan y el vino en cuerpo y sangre. Los elementos no son ahora "tipo del cuerpo y la sangre" (pp. 271, 273), ni son el cuerpo descendido del cielo; sino que son transformados: "El cuerpo es verdaderamente el cuerpo nacido de la santa Virgen unido con la divinidad; no que el cuerpo ascendido descienda del cielo, sino que el pan y el vino son transformados en el cuerpo y la sangre de Dios" (p. 269) ¡Conclusión digna de notarse, que revela cuán poco de religioso hay en todo este sistema! El propósito de la dación del cuerpo y la sangre es el perdón de los pecados — pero, principalmente, la unión con Cristo; y esto significa la deificación, o la dación de la inmortalidad (pp. 271, 272). A ello se añade la "comunicación, y la unión, por ella, de unos con otros" (p. 273).

Lado a lado de esta línea de interpretación corre la otra, que considera la Eucaristía a la luz del "sacrificio incruento, místico, que

apacigua a Dios", como una repetición del sacrificio de Cristo (Euseb., vit Const. iv:45; Joh. Dam., de imag. or., 2:17; Crisóst., de sacerd. iii:4, 5; vi:4), y que es eficaz para vivos y muertos (Eus., op. cit., iv:71) (Crisóst en 1 Cor. hom. 41:5 init.; Greg. nac., ep. 240).

§. 28. Controversias iconoclastas dogma final de la iglesia griega

Literatura. Vid las cronografías bizantinas en Corp. scr. hist. Byz., esp. Theophanes Chronographia, editada por De Boor, 1883. Los detalles de los procedimientos, ver en M. Act. conc. xii. xiii. Joh. Damasc., de imaginibus orat. tres. Theodor Studita, opp., en Mi. 99. También las presentaciones modernas de Walch, *Ketzerhist.*, vol. x; Hefele, *CG.* iii. ed 2, 366 sig.; Hergenröther, *Kirchengesch.* i:528 sig.; Harnack, DG ii:450 sig.; Schwartzlose, *Der. Bilderstreit ein Kampf der griech. Kirche um ihre Eigenart u. um ihre Freiheit*, 1890; Thomas, *Theod. vom Studion u. seine Zeitalter.* Leipzig., 1892; Bonwetsch, *PRE.* iii., ed 3, 222 sig.

El canon trigésimo sexto del Sínodo de Elvira (año 306 ó, posiblemente, incluso año 300), reza: "Nos pareció bien que no hubiese imágenes en las iglesias, ni que lo que se reverencia y adora fuese pintado sobre las paredes". Este principio también fue llevado a la práctica en decisiones y en la acción (Eus., ep. ad Constantiam, Mi. 20:1545; comp. h. e., vii:18; Epif., opp. ed Dindorf iv:2, p. 85). Pero no fue el punto de vista de los teólogos el que influyó sobre la convicción pública en este asunto, sino esta última la que obligó a los maestros a amoldarse a ella (e. g., en Joh. Dam., or. i:27; 2:23; 3:42). Tratábase simplemente de una consecuencia de la naturaleza de los Misterios (p. 417).[6]

Puede comprenderse fácilmente que un ataque a las imágenes causara gran sensación. Es difícil descubrir el motivo que produjo ese ataque. Ni el respeto por los judíos ni la consideración por los sarracenos pueden haber sido la fuerza estimulante. Parece ser que el emperador Leon el isaurico recibió la sugestión de Frigia (obispo constantino de Nicolaea). A una persona dominada por una concepción legalista del Antiguo Testamento, la idea debía parecerle evidente (el edicto imperial basaba su argumentación en la prohibición de imágenes del A. T., Ex. 20:4; 2 Rey. 18:4; comp. Joh. Dam., or. 1:4 sig., y la primera carta del papa Gregorio al Emperador); y era natural que el Emperador rigiese a la iglesia en este asunto, ya que resultaba conveniente limitar el poder de la iglesia.[7] En el año 726 el Emperador prohibió la adoración de imágenes (Hefele iii:378 sig.), argumentando que ellas ocupaban el lugar de los ídolos de los pa-

[6] La idea rectora, que Dios está presente en las imágenes de la deidad, es muy antigua (véase los Apologistas) y fue mantenida por los neoplatónicos (véase Zeller, *Philos. der Griechen*, iii:2, ed. 3, pp. 626, 697).

[7] La presentación de la "política" imperial por Schwartzlose op. cit., (p. 45 sig.) no es satisfactoria.

ganos y que su adoración está prohibida en las Escrituras. No podemos atrevernos a adorar "piedras, muros y cuadros". Con la aprobación del patriarca Anastasio, la agitación se renovó en el año 730.

Inmediatamente después se desató una enérgica oposición, tanto por parte del pueblo como de los teólogos, e. g. GERMANO de Constantinopla (en M. xiii:100 sig.), GREGORIO II de Roma (M. xii:959 sig.), JUAN DE DAMASCO (Mi. 94:1227 sig.). Se apelaba a la tradición y al uso, a los milagros obrados por medio de las imágenes, a las que se ofrecía, en todo caso, sólo veneración (προσκύνησις) y no adoración (λατρεία), a los querubines, etc. El obispo romano observaba, además, "que los dogmas de la iglesia no son asunto del emperador sino de los obispos", y señalaba la posición de Pedro, "a quien los reinos de Occidente consideran como el Dios terrenal", a la vez que acusaba, al Emperador de la manera más ofensiva, de estar entontecido.[8]

Juan de Damasco publicó una extensa defensa de las imágenes. Las imágenes de Cristo y de los santos pueden y deben ser honradas, no con adoración divina (or. 3:29 sig.), sino con veneración. Dios mismo ha originado el uso de imágenes, habiéndolas sancionado por la revelación del Antiguo Testamento, las formas de culto del mismo, y su propia manifestación visible en Cristo (or 3:12, 18, 21 sig., 26; 1:14, 20 sig.). Todas las cosas terrenas son una representación de Dios (1:11). Lo espiritual, y por ende la revelación de Dios, sólo pueden manifestársenos por medio de la materia (ὕλη). Honramos las imágenes así como honramos los Evangelios, la Eucaristía, la cruz, la lanza y la esponja, o el Gólgota (1:16; 2:14, 19) — no ciertamente los materiales que las componen como tales (2:19), pero sí como portadores de lo divino. La idea principal de la época halla aquí expresión: "Las cosas hechas por nuestras manos son santas, pues nos guían mediante la materia hacia el Dios inmaterial (2:23), mediante la visión corporal a la visión espiritual" (3:12, 25). O bien debemos abandonar nuestra veneración de "los pergaminos de los Evangelios" escritos con tinta, y de los elementos de la eucaristía, o reconocer "la veneración de las imágenes de Dios y de las cosas preciosas consagradas al nombre de Dios y cubiertas, por lo tanto, por la gracia del Espíritu divino" (2:14). Las imágenes son, pues, medios de gracia, dado que la copia material nos trae al mismo Dios ("por lo tanto reverencio, σέβω, y por lo invisible me aproximo y venero el objeto material por medio del cual viene a mí la salvación. Pero no lo reverencio como divino, sino como lleno de gracia y energía divinas", 2:14). Estos elementos no sólo poseen este carácter como "libros de los indoctos" (3:9); negarles veneración es

[8] El ataque de SCHWARTZLOSE a la autenticidad de las dos cartas de Gregorio no me ha convencido. Podemos reconocer, cuando más, algunas alteraciones, que tal vez pueda achacarse al traductor bizantino contemporáneo, que estaba familiarizado con los escritos del Damasceno sobre las imágenes.

caer en maniqueísmo (1:16; 2:13). No sólo defiende, pues Dios mismo, en su entera revelación al hombre, la veneración de las imágenes, sino que la apoya también la tradición de la iglesia (1:27, 23; 2:23; 3:42). Abandonar la veneración de imágenes es una ofensa peor que la fornicación (3:13). En todo caso, el emperador nada tiene que ver con la vida interna de la iglesia: "La esfera del emperador es la conducción recta de los asuntos políticos; la administración de los negocios eclesiásticos es del dominio de pastores y maestros" (2:12).

Al puntilloso legalismo y papismo cesáreo del Emperador se opone en este punto el históricamente bien definido cristianismo griego, sin dejar inclusive de sugerirse la idea —pese a los sucesos inmediatos— de la independencia de la iglesia. Hasta allí los defensores de las imágenes estaban en lo cierto. Pero se trata de un cristianismo en su forma inferior, que sumerge por la magia lo espiritual en lo material (e. g., el poder de las imágenes contra los demonios, i:27, p. 231; los milagros que ellas realizan, 1:22; 3:41 — de allí la veneración religiosa). En esto reside — considerando el asunto imparcialmente — el error de los adoradores de imágenes, y de la piedad de la iglesia que ellos representan.

Ha de dejarse a la historia eclesiástica la tarea de seguir el desarrollo de las controversias que siguieron. CONSTANTINO V (Copronimo, 741-775) procedió contra las imágenes con la mayor energía, particularmente luego que una insurrección de los defensores de aquéllas bajo su cuñado Artabasdo, hubo puesto en serio peligro su trono. Se preparó ahora un concilio general para sellar con la autoridad eclesiástica el punto de vista del Emperador. El Concilio se reunió en Constantinopla en el año 754 (véase el *horos* del Concilio en M. xiii:205 sig.). El diablo, no pudiendo tolerar que la iglesia se adornase de "gloriosas doctrinas", reintroducía constantemente en ella la idolatría. Y así como Dios en otros tiempos preparó a los apóstoles para contender contra la idolatría, así ahora ha dotado a los emperadores apostólicos del espíritu de sabiduría para luchar contra las imágenes. El Concilio manifiesta que el "inicuo arte de la pintura" repudia la encarnación de Cristo, ya que sólo puede pintarse la imagen de Cristo mediante una separación nestoriana de lo divino y lo humano o por una confusión eutiquiana de los mismos. El pan y el vino de la Cena del Señor son los únicos cuadros visibles de Cristo que han sido autorizados. Las Escrituras prohiben las imágenes (Jn. 4:24; Deut. 5:8; Rom. 1:23, 25, etc.). Por consiguiente, no se puede permitir hacer imágenes, ni colocarlas en iglesias o casas privadas, ni guardarlas secretamente. Cualquier clérigo que viole esta prohibición será separado de su oficio; cualquier laico o monje que la transgreda será anatematizado, en cuyo caso es pasible de acusación ante la ley como "oponente de los manda-

mientos de Dios y enemigo de los dogmas de los Padres". Estos decretos fueron ejecutados con toda energía. El clero cedió pero los monjes resistieron. Se destruyeron cuadros, otros fueron blanqueados o reemplazados con cuadros de paisaje y caza. El Emperador persiguió con una terrible crueldad a todos los que resistían. Los monjes fueron tratados con particular severidad. El Emperador llegó a prohibir la veneración de las reliquias y las oraciones a la virgen María y a los santos (Teof., p. 439; comp. Cedreno, hist. compend., ed. Bekker, ii., p. 3).

LEON IV (775-780) abrazó los principios de su padre, pero su artera y ambiciosa esposa IRENE era partidaria de las imágenes. Luego de la muerte de su consorte, Irene se vio obligada a buscar el apoyo del partido que favorecía la veneración de imágenes, para poder retener su posición de tutora de su hijo (comp. RANKE, Weltgesch. v:89, 91 sig.). Procediendo gradualmente, coronó sus esfuerzos logrando la convocación del SEPTIMO CONCILIO ECUMENICO EN NICEA en el año 787. Los miembros del Concilio aprobaron la veneración de imágenes, apoyándose en las Escrituras (el arca del pacto y el querubín, Gen. 32:24), y en gran número de citas patrísticas y refutando extensamente el *horos* de 754. El propio *horos* del Concilio subrayó la afirmación de su concordancia con los seis concilios ecuménicos anteriores. Respecto de las imágenes se mantuvo, apelando a la tradición, que debe mostrarse veneración hacia la cruz, las imágenes de Cristo, la inmaculada señora, los ángeles y santos, sean pintadas en colores o en piedra, sobre vasos, lienzo, muros, o en las calles: "porque, tan frecuentemente como sean vistos en representación pictórica, así serán frecuentemente incitados a la recolección de sus prototipos y al anhelo por ellos, y a rendirles afecto y profunda veneración; no se les rinde verdadero culto, por cierto, según nuestra creencia, pues éste es propiamente ofrecido sólo a la naturaleza divina, pero se los venera como al símbolo de la preciosa cruz vivificante, a los santos Evangelios y a todos los otros objetos sagrados, y se hace presentación de incienso y luces en su honor, como piadosamente solían hacerlo ya los antiguos. Porque el honor rendido a la imagen se transmite a su prototipo". Los clérigos que rehusen conformarse a estos requisitos serán depuestos, los laicos excomulgados. El decreto fue subsignado por los presentes. Con ostentosas salutaciones a la nueva Helena y al nuevo Constantino, y abundantes anatemas contra todos los herejes, especialmente aquellos que rehusan venerar las imágenes y rechazan la tradición, concluyó la séptima y principal sesión del Concilio. Habíase salvado un rasgo del cristianismo griego, pero resulta una peculiar ilustración de la ironía de la historia que la misma ciudad, Nicea, en que se formuló el primer dogma, haya sido también el lugar de nacimiento de este último dogma griego. Los dos Concilios de

Nicea señalan el curso del cristianismo griego — del dogma a las imágenes

La historia posterior de las controversias iconoclastas no pertenece a la historia de las doctrinas. Naturalmente siguió una restitución de las imágenes, que se realizó sin derramamiento de sangre. Las prácticas supersticiosas vinculadas a las imágenes traspasaron todos los límites (véanse pasajes en THOMAS, *Teod. v. Studio*, p. 101). LEON *V*, el Armenio, renovó el conflicto contra las imágenes. MIGUEL II (Balbo), y TEOFILO siguieron sus huellas. Pero el pueblo y los monjes, dirigidos por el poderoso abad de Studio, TEODORO, resistió, pese a todas las medidas opresivas (THOMAS, p. 98 sig.). TEODORA, la mujer de Teófilo, restauró las imágenes en el año 842, y en celebración de este acto se ordenó que se celebrase anualmente el "festival de la ortodoxia".

De esta manera alcanza su culminación el dogma de la Iglesia griega; pues ni la separación de las Iglesias griega y romana (Focio, Miguel Cerulario, 1054) ni los intentos posteriores de unirlas (1274, 1439) caen dentro de la esfera de la historia general de las doctrinas. Lo mismo hemos de decir de los herejes de la Iglesia rusa y del gran cisma que data de la época de Nicón, 1654. El estudio de estas agitaciones no ofrece nada distinto de lo que hemos expuesto en los dos párrafos precedentes. Con respecto a la situación actual, véase esp. LE ROY BEAULIEU, *das Reich der Zaren*, vol. III.

Capítulo IV

FUNDACION DEL DOGMA ANTROPOLOGICO (PECADO Y GRACIA)

DESARROLLO DE LA IGLESIA EN OCCIDENTE.

DOCTRINA DE AGUSTIN.

§ 29. LAS IDEAS RELIGIOSAS FUNDAMENTALES DE AGUSTIN Y SU LUGAR EN LA HISTORIA DE LAS DOCTRINAS

Literatura: LAS OBRAS DE AGUSTIN, ed. Maurine, 11 vols., París, 1679 sig. Reimpr. edit tertia Veneta (de la cual citamos), Migne Lat. 32-46. Comp. BINDEMANN, *Der. h. Aug.*, 3 vols., 1844 sig. BÖHRINGER, *Aurel. Aug.*, ed. 2, 1877 sig. DORNER, Aug., *sein theol. System u. sein rel. phil. Anschauung*, 1873. REUTER,

Augustin Studien, 1887. HARNACK, *DG*, iii:54 sig. FEHERLEIN, Aug Stellung in der Kirchen und Kulturgesch., *Hist. Ztschr.*, xxii:270 sig. DILTHEY, *Die Lebensanschauungen d grossen Denker*, 1890, p. 258 sig. CUNNINGHAM, *Saint Aug and his place in the History of Christian Thought*, 1881. BESTMANN, *Qua rat Aug notiones phil prosc. adhib.*, 1877. LÖSCHE, *De Aug. plotinizante*, 1880. STORZ, *Die Phil d h. Aug.*, 1882. SCIPIO, *Des Aur. Aug. Metaphysik im Umen s. Lehre v Uebel*, 1886. SIEBECK, *Geschichte der Psychologie*, i:2, p. 381 sig.

Hemos visto que el concepto general del cristianismo que prevalecía en la Iglesia occidental en el siglo tercero (p. 201 sig.) era la de una relación legal entre Dios y el hombre, cuyo resultado es la salvación de las almas (*salus animarum*). "Todo el fundamento de la religión y la fe procede de la obediencia y el temor de Dios" (*observatione ac timore*) (Cipr., de hab. virg. ii, cf. supra, p. 194 sig.). Hemos visto, además, que Occidente mantuvo su posición característica en las controversias cristológicas y trinitarias (ilustrada en Tertuliano, p. 176 sig.; también pp. 237 sig., 255 sig.). Sin embargo, el movimiento de renacimiento de la Iglesia oriental también se dejó sentir en Occidente, como lo atestiguan las opiniones de HILARIO, y los escritos de AMBROSIO, que se apoyó en gran medida en los Capadocios (particularmente en Basilio) y en el predominio adquirido por el método alegórico de exégesis (cf. también Jerónimo). Un hombre como Victorino, el orador, aplica la teoría neoplatónica de las ideas al problema del trinitarismo en una manera que nos recuerda a Agustín y, lo que resulta particularmente interesante, es capaz de reproducir la doctrina paulina de la justificación, aunque no sin exhibir un ingenuo pelagianismo (vid. Mi. viii. también *Dict. of Christ. Biograph.*, iv:1129 sig. R. SCHMIDT, *M. Vitorinus Rhetor*, Kiel. 1895). A la vez no se perdían de vista las ideas características de Occidente, sino que se las desarrollaba más plenamente. Con respecto a las doctrinas del pecado original y la gracia (en las cuales Tertuliano sigue siendo la influencia dominante, vid. p. 175 sig.; comp. también Cipriano y Commodio, p. 201 sig.), Ambrosio anticipó en buena medida a Agustín, (vid. supra). La agitación que prevaleció en la Iglesia occidental desde los días de Agustín no carecía de precursores. AMBROSIO es un agustino antes de Agustín, y siguió siendo para éste la autoridad rectora. Pero también un hombre como el doceta TICONIO preparó el camino a Agustín, no solamente con sus conceptos respecto de la iglesia, sino también por su énfasis en la gracia. En este punto comienza la labor de Agustín, *quien combinó en sí mismo* todos los elementos de la cultura y la religión de su época, produciendo a la vez algo enteramente nuevo. El es la fuerza dominante de la historia de las doctrinas en Occidente durante los períodos subsiguientes. Las ideas que él expresó dieron nacimiento a la historia dogmática de Occidente; la forma de piedad que él representaba permaneció como modelo y llegó a ser uno de los coeficientes más poderosos en la vida espiritual e inte-

lectual de la raza. Tanto las labores del escolasticismo como las emociones de los místicos, la jerarquía de Roma y los partidos antijerárquicos de la Edad Media, Roma y Wittenberg, todos se apoyaban en él y hallaban sostén. (cf. REUTER, p. 479 sig.). Sus fórmulas, su planteamiento de los inquietantes problemas de la teología y su temperamento religioso reaparecen constantemente a medida que vamos persiguiendo la historia posterior de las doctrinas. Aun allí donde se manifiesta un espíritu totalmente opuesto al suyo, no puede escaparse de la influencia determinante de sus pensamientos y su terminología.

La historia de su conversión es bien conocida. AURELIO AGUSTIN (354-430) era un alma noble, libre de toda sordidez, pese a su temperamento ferviente y sensual y a los errores a que le condujo. Inspirábale un ardiente deseo de alcanzar la verdad y la vida. Discípulo primeramente de los maniqueos, conquistóle la gloria de la iglesia católica (conf. v:14; vi:1. 5. 11; vii:19), el ejemplo de los confesores (ib. viii:2, 5, 6 sig.), y el poder de la gracia de Cristo (ib. vii:5. 18 sig.; viii:8 sig.). Las interpretaciones alegóricas de la Escritura en la predicación de la época (ib. vi:5. 11; comp. vii:1), la enseñanza de Pablo (ib. vii:21 init.; viii:6) y el espíritu de la filosofía neoplatónica le prepararon el camino a la comunión en la iglesia. El significado universal de Agustín resulta de su retorno al talante de alma original del cristianismo. Desde su juventud le caracterizó un deseo insaciable de felicidad, vida y riqueza. El ideal de su genio aventurero fue desde el principio el pleno ejercicio de todas sus capacidades, antes que la pasiva contemplación. La voluntad es la parte esencial del hombre. Ella se separa de Dios y se inclina hacia la nada. Ella es, por consiguiente, la causa de toda nuestra desgracia. Por otra parte, la voluntad nueva, inspirada por Dios, i. e. el amor, es la verdadera bendición que la gracia divina otorga. Sólo cuando la voluntad de Dios domina la del hombre es éste libre (vid. conf. vii:16. 22; viii:5. 10; xiii: 10. 19; de civ. dei xxii: 22. 1; de sp. et lit. 30:52). Pero Dios es la voluntad todopoderosa que rige y ordena todas las cosas. Frente a la voluntad de Dios se halla la voluntad humana. La salvación y la bienaventuranza consisten en ser dominados y penetrados por la voluntad divina. Desde este punto de vista, la religión es la sujeción a Dios por amor. Pero también en esta perspectiva Agustín considera correctas todas las ordenanzas empíricas y positivas de la iglesia, porque han sido designadas y señaladas por Dios. Pero a este principio de Agustín que se basaba, en último análisis, en el reconocimiento cristiano original de la soberanía de Dios y la sujeción de la voluntad humana, se añadía, en el pensamiento de Agustín, un elemento neoplatónico. Básicamente es la voluntad la que conduce al hombre al conocimiento. Aquello que es querido viene a ser parte constituyente del alma, dado que

ésta lo conoce. "Porque ciertamente *una cosa no puede ser amada a menos que sea conocida*" (de trin. x:1, 2). Hay un sentido interior innato en el alma, que aprehende la naturaleza de las cosas mediante sus formas inteligibles (*per intelligibilem speciem*, de civ. dei xi:27, 2). Esta *species intelligibilis* no es adquirida sino innata. Pero aquí se lanza Agustín al "mundo inteligible" del sistema platónico — a la contemplación de las antiguas fantasías de las formas originales de todas las cosas existentes. La salvación viene a ser para él —a la manera genuinamente griega— la contemplación de lo eterno (comp. de quaest. oct. 1. 46:2).

Estas son líneas intelectuales fundamentales dentro de las cuales se movió el pensamiento de Agustín. Primeramente, el voluntarismo (Dios es Voluntad y el hombre es voluntad; el amor es la bienaventuranza). Luego, el intelectualismo neoplatónico (la contemplación del mundo inteligible es la bienaventuranza). Ambas líneas son admirablemente entretejidas, y por sobre la trama se extiende el encanto de la experiencia espiritual e íntima.

Agustín halló la salvación en la comunión con un Dios viviente, de quien podía hablar tan poderosamente, en medio de un ferviente combate. Todo lo que ha escrito lleva las marcas de su origen en lo más profundo de su vida personal y de su intenso conflicto. Sólo existen para él dos grandes realidades: Dios y el alma. Dios es luz, verdad, vida; en el alma mora la oscuridad, la enfermedad, la muerte. Pero cuando el alma se posesiona de Dios y Dios se posesiona del alma, hay claridad de visión y poder para hacer el bien — hay bienaventuranzas. Unas pocas citas revelarán mejor este temperamento religioso fundamental del hombre: "¿Qué, pues, deseas conocer? . . . Dilo brevemente. Deseo conocer a Dios y al alma. ¿Y nada más? Absolutamente nada" (soliloq. i:2, 7; 8:15; 15:27). Pero esta limitación del interés es consecuencia de la declaración: "*Nada amo sino a Dios y el alma*" (Soliloq. i:2). "Tú mismo le provocas (al hombre) a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti" (conf. i:1). "En lo que pecaba yo entonces era en buscar en mí mismo y en las demás criaturas, no en él, los deleites, grandezas y verdades, por los que caía luego en dolores, confusiones y errores" (ib. i:20). "¿Quién me dará que descanse en ti? ¿Quién me dará que vengas a mi corazón y lo embriagues, para que olvide mis maldades y me abrace a ti, único bien mío? Di a mi alma: Yo soy tu salvación" (ib. i:5). "Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé. Y he aquí que tú estabas dentro de mí, y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Retenían me lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste

y resplandeciste y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y abraséme en tu paz" (ib. x:27). "Y buscaba yo el medio de adquirir la fortaleza que me hiciera capaz de gozar de ti, mas no la hallé hasta abrazar al Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo" (ib. vii:18). "Su venida es su humanidad; lo que quedó (*mansio eius*) es su divinidad. Su divinidad es el destino hacia el que marchamos; su humanidad es el camino que transitamos. "Si él no se hubiese hecho por nosotros el camino que transitamos, nunca podríamos alcanzarle donde él mora" (in Joh. tr. 42:8). "... entré en mi interior guiado por ti; y púdelo hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi, con el ojo de mi alma, sobre mi alma, una luz inconmutable ... ¡Oh eterna verdad, y verdadero amor, y amada eternidad! Tú eres mi Dios... y cuando por primera vez te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver, y que aún no estaba en condiciones de ver... y me estremecí de amor, y de horror" (conf. vii:10). "Porque cuando te busco a ti, mi Dios, la vida bienaventurada busco. Busquéte yo para que viva mi alma, porque si mi cuerpo vive de mi alma, mi alma vive de ti" (ib. x:20). "Para mí, abrazarme a Dios es el bien, éste es todo el bien. ¿Quieres algo más? Lamento que lo quieras. Hermanos, ¿qué más queréis? Nada hay mejor que asirse a Dios" (in ps. 72:34). "Dios ha de ser adorado por la fe, el amor, la esperanza" (enchirid. iii.; soliloq. i:1, 5). "Sugiéreme, muéstrame, concédeme ayuda en el camino... aumenta en mí la fe, auméntame la esperanza, auméntame el amor" (soliloq. i:1, 5). "Da lo que mandas y manda lo que quieras" (conf. x:37; cf. soliloq. i:1, 5). "Porque hay un gozo que no se da a los impíos, sino a los que generosamente te sirven, cuyo gozo eres tú mismo. Y la misma vida bienaventurada no es otra cosa que gozar de ti, para ti, y por ti; ésa es y no otra" (conf. x:22).

Un nuevo espíritu inspira estas declaraciones que ilustran a la vez el estilo cautivante de Agustín. La misma existencia del hombre es pecado y dolor; pero Dios es su salvación, no en virtud de leyes fijas, ni a modo de recompensa y castigo, sino en comunión personal íntima de vida y amor. Estas son las ideas sobre las que descansa el concepto del pecado y la gracia en Pablo. Mas Agustín procede ahora a desarrollar sus ideas religiosas, sin abandonar la posición central arriba indicada, en el marco de las fórmulas e ideales tradicionales de la iglesia. El "profundiza" y transforma estas fórmulas e ideales, pero también demanda, desde el comienzo, la sumisión a la autoridad de la iglesia (vid. de utilitate credendi ix ff.; c. ep. Manichaei 5:6: ("Empero yo no creería el evangelio, si la autoridad de la iglesia católica no me impulsara a hacerlo —*nisi me catholicae ecclesiate commoveret auctoritas*"—). Esto se ha manifestado en nuestro estudio de sus declaraciones trinitarias y cristoló-

gicas, p. 342 sig.). Nuevamente se deja ver en su doctrina del pecado y la gracia, tal como se desarrolla en el conflicto con el pelagianismo, aunque aquí se manifiestan con peculiar fuerza los elementos religiosos característicos de su teología. En la misma perspectiva deben ser estudiadas sus declaraciones respecto de la iglesia y los sacramentos durante la controversia antidonatista, así como su aceptación y elevación de casi todas las ideas del catolicismo popular. En casi todos los puntos es fiel a sí mismo, sin dejar de ser, a la vez, un maestro católico ortodoxo en la iglesia de sus días. No desarrolló un sistema teológico a la manera de Orígenes, pero legó a su época un tesoro de fecundas ideas religiosas y especulativas, devolviéndole en una forma purificada y profundizada lo que de ella había recibido. Su "doctrina" adolece de insuficiente unidad, y combina las más violentas contradicciones (evangelio y filosofía, tradición católica y religión, voluntarismo e intelectualismo, etc.); pero sus escritos resultan insuperablemente estimulantes. Fue un teólogo y filósofo; pero más aún, fue un genio religioso y un gran hombre.

Nos será necesario examinar: (1) su doctrina de la iglesia y de los sacramentos, en oposición al donatismo. (2) Su doctrina del pecado y la gracia, en oposición al pelagianismo. (3) Su punto de vista general respecto de la teología y la iglesia, para perseguir al cual tendremos que seguir las líneas de su única obra teológica comprensiva, el *Enchiridion ad Laurentium*

§ 30 La controversia donatista y desarrollo posterior de las doctrinas de la iglesia y los sacramentos en Agustín

Literatura. Optatus de Mileve, de schismate Donatistarum II. 7 ed. Ziwsa in Corp. scr. eccl. Lat. 26 (escrito tal vez en 368, pero véase ii:3). Actas sinodales y fragmentos de las mismas en M. iv. Fuentes originales en Opp. Aug. xvii:2446 sig. También Deutsch, *Drei Aktenstücke z. Gesch. d. Donat.* 1875. Völter, *Der Ursprung d. Donat.*, 1883. Seeck, Quellen u. Urkunden über die Anfänge des Donat., *Ztschr. f. KG.* x:505 sig. Ribbeck, *Donatus u. Aug.* 1858. Hefele, en Wetzer u. Weltes *Kirchenlex.*, iii. ed. 2. 1969 sig. Thimmel, *Zur Beurteilung des Donat.* 1893. F. Hahn, Tyconius Studien (Bonwetsch-Seeberg, *Studien zur Gesch. der Theol. u. der Kirche*, vi, 2), 1900. Bonwetsch, *PRE* iv., ed. 3, 788 sig. De las obras de Agustín: c. epistulam Parmeniani, II. 3 (ca. año 400); de baptismo c. donatistas II. 7; c. literas Petiliani II. 3; de unitate eccl. (luego del año 400); c. Greconium, II. 4. (ca. 406); de unico baptismo c. Petilianum (ca. 410); breviculus collationes cum Donatistis (411); ad Donatistas post collationem (412); de gestis cum Emerito (418); c. Gaudentium II. 2 (ca. 420). Sobre el concepto de la iglesia en Agustín, vid. Köstlin, Die Cath. Auffassung v. d. Kirche in ihrer ersten Ausbildung, en *Deutsche Ztsch. f. chr. Wiss. u. chr. Leben*, 1856, p. 101 sig., 113 sig. H. Schmidt, Des Aug. Lehre v. d. Kirche, en *Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1861, p. 197 sig. Reuter, *Aug. Studien*, pp. 231 sig. 47 sig. Seeberg, *Begriff d. Kirche*, i, p. 38 sig. Specht, *Die Lehre v. d. Kirche nach dem h. Aug.*, 1892. Sobre su doctrina de los sacramentos, vid. Hahn, *Die Lehre v. d. Sakr.*, 1864. Dieckhoff, *Theol. Ztschr.*, 1860, p. 524 sig.

1. La controversia donatista.

(a) El cisma de mayor proporción en la iglesia antigua ocurrió

a causa de condiciones locales y personales en la congregación de Cartago. Como en el caso del cisma de Novaciano, una persecución ofreció la ocasión del conflicto. Varios procedimientos de acción abogábanse en el Norte de Africa en respuesta a la demanda de entregar las Escrituras (para ser quemadas,) que se hizo durante la persecución de Diocleciano. El obispo MENSURIO de Cartago representaba una posición media (permitir que se entregaran otros escritos de carácter indiferente). El y el archidiácono CECILIANO también censuraban la exagerada veneración de los confesores y mártires. SEGUNDO de Tigisis abogaba por una conducta rigorista. Luego de la muerte de Mensurio, fue elegido y consagrado obispo por FELIX de Atunga el archidiácono Ceciliano, que era odiado por el partido estricto. Esta elección despertó gran indignación entre los "piadosos" (Lucilla) que consideraban *traditor* a Félix, y que a su vez fueron estimulados por rigoristas extranjeros. Los obispos numidios habían enviado a Donato de Casenigra a Cartago como vicario del episcopado. Una asamblea de setenta obispos, reunida en Cartago (año 312) declaró inválida la ordenación. MAYORINO fue elegido entonces obispo de Cartago. Su sucesor fue DONATO EL GRANDE. Por la conjunción de varias influencias, el conflicto así comenzado condujo a la formación de dos iglesias en pugna, enconadamente opuestas entre sí, la católica y la donatista. El orgullo de los mártires, el espíritu de piedad despertado nuevamente bajo la presión de la persecución, la idea de la santidad de la iglesia, reminiscencias religiosas arcaístas, la presión que pronto comenzaron a ejercer las autoridades civiles, la coalición de la iglesia católica con el Estado, la desgracia social, y tal vez incluso motivos de orden nacional se conjugaron para transformar una disputa personal en un gran cisma que consumió durante un siglo todas las energías de la Iglesia africana. Esta se dividió, en efecto, en dos (en el año 330 había doscientos setenta obispos donatistas en un concilio, en el de Cartago del 311 hubo doscientos sesenta y seis). El donatismo no ganó influencia digna de mención fuera de Africa (se menciona un obispo en España y otro en Roma, gesta collationis i:157). Sólo Ceciliano y sus seguidores fueron reconocidos. El emperador Constantino, introducido al conflicto por la invocación de los mismos donatistas, ordenó primeramente una investigación, luego procuró ponerse él mismo al tanto de los hechos, y decidió que Ceciliano y Félix eran inocentes, y sus acusadores despreciables calumniadores. Se sancionaron severas leyes contra éstos, pero cuando se vio que resultaban inoperantes, fueron revocadas. Pero la medida más importante que se tomó bajo la influencia de Constantino en el Concilio de Arles (año 316 según Seeck, op. cit., p. 508 sig.; comp. Eus. v. C. 44, 45) fue el establecimiento del punto de vista mediador, sobre la base de un principio: se decretó que aun la ordenación administrada por un "traditor" es válida, mien-

tras la persona así ordenada "permanezca cuerda" (*rationales subsistunt*) (can. 13). Se decretó, además, que las personas que habían sido bautizadas por herejes sólo debían ser interrogadas respecto del Credo, y si se hallaba que habían sido bautizadas en el nombre del Dios trino, sólo debía administrársele la imposición de manos (can. 8). Según estas resoluciones, la ordenación y el bautismo no dependen de la dignidad del ministro. Una diferencia doctrinal corre, pues, paralelamente al conflicto histórico y personal. La agitación se difundió con gran rapidez, particularmente entre las clases más bajas de la sociedad. La iglesia de los santos llegó a caracterizarse por ideas socialistas respecto de la propiedad y por un temerario fanatismo que conducía a una total separación exterior, a horribles hechos de violencia y a una entrega insensata e irreflexiva de la vida (Circumcelliones, Agnostici, vid. Opt. *ii:18 sig., 21; vi:1* sig; iii:4. Aug., unit. eccl. 19:50; c. ep. Parm. ii:3. 6; c. Crescon. iii: 42. 46; brev. iii:11). Frente a esto eran impotentes tanto el Estado como la iglesia. Las medidas restrictivas adoptadas bajo CONSTANTE y CONSIANCIO, JOVIANO, VALENTINO, GRACIANO y HONORIO fueron impotentes para suprimir el movimiento. El obstáculo más serio que el partido donatista encontró fue su propia división en grupos mutuamente antagónicos (Rogato, Ticonio, Maximino y Primino — el destino de todos los separatistas. Poco después de ser elevado al episcopado, Agustín dirigió todas sus energías a la labor de reconciliar las facciones opuestas. Celebróse así una conferencia de tres días en Cartago en junio del 411 (vid. gesta collationis en M. iv y Agust., brevic. coll.). Discutiéronse allí tanto las cuestiones históricas como las doctrinales. Ningún lector de los procedimientos de esta asamblea puede eludir la impresión de que los donatistas se muestran como fanáticos amargados, incompetentes y envanecidos, adeptos a las argucias legalistas en cuestiones formales, intrigantes, tratando siempre de entorpecer el progreso de los trámites. El oficial imperial presidente (Marcelino) acordó la victoria a los católicos sobre ambos puntos en disputa. Su decisión fue justa. Agustín siguió esforzándose con el mismo espíritu. Estrictos edictos imperiales prohibían las reuniones de los donatistas bajo la pena de muerte y sus iglesias y propiedades eclesiásticas fueron entregadas a los católicos. El poder del donatismo estaba quebrado y pronto había de desaparecer de la historia de la iglesia.

(b) Podemos resumir brevemente la diferencia doctrinal entre donatistas y católicos. El donatismo no pone en duda el fundamento episcopal de la iglesia, sólo demanda que los obispos sean hombres santos, y sostiene que sólo cuando lo son, son eficaces los sacramentos por ellos administrados. En estas afirmaciones, como en otras similares, podían apelar a la autoridad de Cipriano. Se sabía bien que Cipriano rechazaba la validez del bautismo administrado por los he-

rejes (p. 184 sig.) enseñaba que no había valor alguno en los sacrificios y oraciones de sacerdotes lapsos (refiriéndose a Jn. 9:31) y advertía que se guardasen de la contaminación del contacto con ellos (p. 181, n. 1). También cuando los donatistas apelaban a los milagros operados por sus obispos, a las visiones y a los sueños (Agust., unit. eccl. 19:49) tenían un precedente en Cipriano (p. 181 n. 3). Sostenían, además, que ellos eran la única y verdadera iglesia católica (gesta coll. i:148, 202; iii:22, 91, 165), la iglesia santa, perseguida, de los mártires (ib. i:45; iii:116). Los católicos no son iglesia, sino adherentes de Ceciliano, traidores y sangrientos perseguidores (Optat. ii:14, 18; gest. i:148; iii:14, 29, 258). La Iglesia donatista es la verdadera santa prometida de Cristo, sin mancha ni arruga, porque exige santidad de sus obispos y de sus miembros (ib. iii:75, 249, 158; Optat. ii:20; vii:2). No aplican el nombre católico "a provincias o razas" sino: "el nombre católico es aquello que está colmado de los sacramentos" (*sacramentis plenum*, gest. iii:102; cf. Agust., brev. iii:3), o, "no debes interpretar el nombre católico como refiriéndose a la comunión de todo el mundo, sino a la observación de todos los mandamientos divinos y de todos los sacramentos" (Agust., ep. 93:7, 23). Considerando la santidad de esta iglesia, sus miembros han de evitar cuidadosamente el asociarse con los que no pertenecen en su comunión,[1] que no deben ser considerados mejores que paganos[2]. Toda relación entre la iglesia y el gobierno civil es considerada execrable: "¿Qué tienen que ver los cristianos con reyes, qué los obispos con el palacio?" (Opt. i:22; Agust., c. litt. Petil. 92:202)[3]. La razón dogmática de esta separación reposa en la invalidez de los sacramentos católicos. La indignidad moral de los obispos de la iglesia traidora despoja de validez a sus sacramentos: "¿Cómo puede dar el que nada tiene para dar?" (Opt. v:6; cf. gest. iii:258). Por eso es necesaria la repetición de los sacramentos, el segundo bautismo y la repetición de la extrema unción (Opt. i:5; iii:2; iv:4; v:1, 3 f.; vii:4). Sin embargo, no se justifica la consideración del nuevo bautismo, sin más como una señal característica de los donatistas. El donatista Ticonio abogaba por el reconocimiento de la validez de los sacramentos católicos y mantenía que éste era el punto de vista auténticamente donatista — posición que es substanciada por evidencias históricas de otras fuentes (Agust., ep. 93:43; cf. HAHN,

[1] Vid. Optat. i:4; iv:5; vi:3. Agust., c. litt. Petil. ii:83, 184. En el coloquio religioso de Cartago no se pudo convencer a los donatistas de que se sentaran con los católicos.

[2] Optat. iii:11 (cf. vi:8): "Vosotros decís aun al clero, 'Sed cristianos', y os atrevéis a decir a cualquiera: *Gai sei Gaia seia: adhuc paganus es aut pagana* traduciendo los vocablos púnicos; vid. observaciones en la edición de Ziswa, p. 277).

[3] Sin embargo, los mismos donatistas llamaron a Constantino para que actuase como árbitro y no rehusaron más tarde, según parece, la asistencia del brazo secular (gest. iii:194; Aug. brev. iii:11).

Tyconius-Studien, p. 102 sig.). Pero ellos sostienen que, dado que poseen la plena observancia de los sacramentos, son ellos, los donatistas, la iglesia católica. Por lo tanto, Cristo y el verdadero bautismo sólo se hallarán entre ellos: "¿Porque cómo podría ser, siendo la iglesia una y Cristo indiviso, que alguien que se halla fuera pueda obtener el bautismo?" (gest. iii:258).

La posición católica, por el contrario, es la siguiente:[4] se reconoce la ortodoxia de los donatistas, así como la validez de sus sacramentos, y se los considera hermanos en Cristo (gest. i:16, 55, 62; ii:50; Opt. i:4 sig.; iv:2): "Entre vosotros y nosotros hay una vida eclesiástica única (*conversatio*), textos comunes, la misma fe, los mismos sacramentos de la fe, los mismos misterios" (Opt. v:1). Aun su bautismo es inatacable, pues el bautismo es bautismo aunque lo administren asaltantes o bandoleros (gest. i:62); pues no es el hombre sino la Santa Trinidad la que administra por medio de él sus dones (Opt. v:7). En el bautismo es necesaria la Trinidad y la fe del recipiente. Estos elementos son inmutables, pero el ministro es un elemento variable. "Los ministros pueden ser cambiados, pero los sacramentos no. Si por lo tanto consideráis que todos los que bautizan son ministros y no señores, los sacramentos son santos en sí mismos y no mediante los hombres" (Opt. iv. 4. 1). Así considerados, los donatistas también forman parte de la iglesia. Pero no son iglesia en el sentido pleno del término porque carecen de catolicidad, siendo solamente *quasi ecclesia*. Construyen una "pared ruinosa" (Ezeq. 13:10), pues no hay otra casa que la casa de Dios. Lo que ellos edifican es sólo un muro, y éste ni siquiera reposa sobre la piedra fundamental: "vuestro partido es cuasi iglesia, pero no es católico" (Opt. iii:10). Los donatistas aliñan "novedad contra lo antiguo" (ib. iii:2), y se separan de la raíz (iii:7). La casa de Dios y la iglesia católica una se hallan, en cambio, con los católicos. Es católica porque se extiende sobre todas las naciones, según la promesa de Cristo, y no se confina a "una pequeña parte de Africa, el rincón de una pequeña región" (Opt. ii:1, 5; iii:2, 3). Pero es también la iglesia *santa*, y ello no por el carácter de los hombres que la componen, sino porque tiene "el símbolo de la Trinidad, la sede de Pedro, la fe de los creyentes, los preceptos salutíferos de Cristo" (ib. ii:9, 10; vii:2) y, sobre todo, los sacramentos: ("cuya santidad deriva de los sacramentos y no se mide por la elevación de las personas", ib. ii:1). Cuando los donatistas niegan la santidad de la iglesia porque algunos obispos se hicieron traidores durante la persecución de Diocleciano, están magnificando lo que, de ser cierto, es indiferente y que, en realidad, es históricamente inexacto (gest. i:16, 55; Agust., brev. iii:19 sig.). Hay, por cierto, personas no santas en la iglesia, pero se nos

[4] No estamos tomando en cuenta en ese momento las ideas específicamente agustinianas.

prohibe en las parábolas de la cizaña y el trigo y la red que atrapa peces buenos e inútiles, que los arrojemos fuera antes de tiempo (gest. 1:18, 55; Opt. vii:2). La iglesia en su totalidad es en el momento presente santa por la actividad divina que se ejerce en ella en los sacramentos, y será un día santa en todos sus miembros. El error de los donatistas consiste en *querer realizar antes de tiempo* este estado final. En verdad, desde el punto de vista dogmático, la iglesia católica estaba en la verdad, pero su triunfo no constituyó en manera alguna un progreso. Por el contrario, se hizo retroceder un paso más la antigua idea de que el pueblo de Dios debe construirse de hijos de Dios.

2. La doctrina de la iglesia y los sacramentos en Agustín, y la relación entre la iglesia y el Estado.

(a) La doctrina agustiniana de la iglesia es una estructura compleja. Se combinan en ella ideas desarrolladas durante el conflicto con los donatistas, la concepción popular de la iglesia en sus días, su propia doctrina de la gracia y ciertas tendencias donatistas. Agustín fue particularmente influido por el concepto de la iglesia de Ticonio. Este donatista sostenía, por supuesto, que la iglesia está constituida solamente por los santos, pero también creía que la iglesia abarca empíricamente en el presente a personas malas junto a las buenas y que esto es así por ordenación divina. En verdad, Ticonio sostenía que esta situación mixta de la iglesia habría de concluir muy pronto, y el donatismo era el comienzo de ese fin (vid. HAHN, *Tyconius-Studien*, p. 80 sig.). En oposición al donatismo Agustín formula de esta manera el punto en disputa: "La cuestión que en verdad debatimos es esta: ¿dónde está la iglesia, con ellos o con nosotros?" (de unit. eccl. 2:2). Agustín opina, con Optato, que la gran iglesia es la iglesia *católica y una*, en virtud de su difusión por todo el mundo (c. litt. Petil. ii:38, 91; iii:2, 3; de unit. eccl. 6:11 sig.) y en virtud de su conexión con la iglesia de los apóstoles, cuyos sucesores son los obispos (c. Cresc. iii:18, 21; de unit. eccl. 11:30, cf. in Joh. tr. 37:6). Fuera de esta iglesia católica, que es el cuerpo de Cristo, no hay verdad[5] ni salvación (ep. 141:5; de unit. 2:2). La separación de ella es un *sacrilegium* (c. ep. Parm. i:8, 14; 10:16). Sólo la paja es aventada por el bieldo (bapt. v:21, 29); sólo el orgullo y la falta de amor pueden impulsar a un cristiano a dividir la iglesia (c. Cresc. iv:59, 71; c. litt. Petil. ii:77, 172). La declaración de Agustín al respecto no brota, sin embargo, de una motivación jerárquica sino que se apoya, en último análisis, en la idea que sólo en la iglesia católica puede el hombre recibir el Espíritu y el amor. En este contexto defiende Agustín el lema, *Extra ecclesiam nulla salus*, con tanto fervor como Cipriano; pero al mismo tiempo —como resultado del carácter distinto

[5] E. g. "está manifiesto, la fe lo admite, la iglesia católica lo aprueba, es verdad" (serm. 117:4, 6).

de la oposición— muestra mucho menos celo jerárquico que éste (cf. REUTER, op. cit., p. 253 sig.).

(b) La idea del PRIMADO DE ROMA también recibe especial dilucidación en manos de Agustín. Hallamos en él un reconocimiento general del "primado de la sede apostólica" (e. g., ep. 43:7), pero Agustín nada sabe de una autoridad especial de la que Pedro o sus *sucesores estuviesen* investidos. Pero es una "figura de la iglesia" o de los "buenos pastores" y representa la unidad de la iglesia (serm. 295:2; 147:2). En ello reside la importancia de su posición y la de sus sucesores (igualmente Cipriano, p. 183 sig.). Así como cualquier obispo puede equivocarse (a diferencia de las Escrituras) (unit. eccl. 11:28), también puede hacerlo el de Roma. Este concepto se manifiesta claramente en la actitud de Agustín y sus colegas durante la controversia pelagiana (vid. p. 355 sig., cf. ep. 177, 191; pecc. orig. 21:24, cf. 8:9). La autoridad infalible del papa sobre toda la iglesia era un dogma en el que sólo los papas creían (véanse las cartas de Inocencio p. 355 sig., cf. respecto de León, p. 268 y de Calixto, p. 177). Dogmáticamente, no había habido en este aspecto avance alguno desde Cipriano. Los africanos representaron, en su relación con Roma, un papel semejante al del galicanismo de un periodo posterior (cf. REUTER, p. 291 sig.).

(c) La oposición entre las iglesias católica y donatista se basaba en sus conceptos divergentes de los sacramentos. Desde el Concilio de Arles (p. 314 sig.) el gran tema en discusión había sido si el bautismo y la ordenación administrados por una persona indigna mantenían su validez. Los conceptos de Agustín sobre los sacramentos determinaron, por una necesidad interna, su actitud frente a esta cuestión (cf. REUTER, p. 278). Los sacramentos son dones de Dios y la condición moral del ministro no puede disminuir el valor del don que el sacramento confiere: "Lo que da es verdadero (*verum*) aunque no dé lo que es suyo, sino lo que es de Dios" (c. litt. Pet. ii:30, 69; unit. eccl. 21:58). Sólo de esta manera puede el resultado ser cierto y la salvación firme, dependiendo de Dios y no del hombre. La intercesión de Cristo, no la del hombre, es la que tiene valor para nosotros (c. litt. Pet. i:3, 4; c. ep. Parm. ii:8, 16). "No hay ninguna razón para que quien no puede perder él mismo el bautismo, pueda perder el derecho de administrarlo. Porque ambos son sacramentos y ambos son dados al hombre por una misma consagración, el uno cuando es bautizado, el otro cuando es ordenado: por lo tanto ninguno de los dos puede repetirse en la iglesia católica" (c. ep. Parm. ii:12, 28). Esto se explica porque el sacramento imparte a quien lo recibe un carácter permanente: "La ordenación, como el bautismo, *permanece* íntegra en ellos" (ib.). Bautismo y ordenación imprimen

al hombre un "*carácter dominical*" [6] Esta forma militar de expresión significa que, así como hay una señal o sello militar (*nota militaris*) cuyo significado continúa durante toda la vida, así también el bautismo y la ordenación tienen una fuerza perpetua e indeleble (término este último empleado en la Edad Media) sobre quien los recibe (c. ep. Parm. ii:13. 29). Perdura en él algo sagrado, un *sanctum;* le es continuado el espíritu, no en un sentido moral, sino en el de un dote o equipo oficial. Puede haber cometido crímenes horrendos, incluso puede haberse separado de la iglesia, empero este *carácter* impreso una vez sobre él permanece y los sacramentos por él administrados retienen su eficacia. Si el ministro pecador se convierte, no hay necesidad de repetir el sacramento (de la ordenación) (c. ep. Parm. ii:11. 24; 13. 28 sig.; bapt. iv:12. 18; vi:1. 1; de symbol. 8:15; de bon. conjug. 24:32: "en los ordenados permanece el sacramento de la ordenación;" bapt. vi:5. 7; en 1 Joh. tract. 5:7). Es evidente que este *character indelebilis* puede ser empleado como el argumento más poderoso contra el donatismo, pero no dejó de colocar a Agustín en nuevas dificultades. Si los sacramentos imprimen tal carácter, ¿cómo puede acusarse a la Iglesia donatista? Se hacía necesario, por lo tanto, mantener la validez de los sacramentos donatistas y condenarlos a la vez como seriamente deficientes. Tal cosa se logra mediante la distinción entre el sacramento mismo y el *effectus* o *usus sacramenti*. Por desconocer esta distinción fueron conducidos Cipriano y otros a mantener que "el bautismo de Cristo no puede existir entre los herejes y cismáticos". Pero manteniendo esta distinción podemos decir: "su efecto o uso, en la liberación del pecado y la rectitud de corazón, no puede hallarse entre los herejes" (bapt. vi:1. 1). El bautismo imparte al recipiente un carácter permanente, pero si no vivimos en la iglesia, no se sigue su *efecto* en el perdón de los pecados. El bautismo no puede ser repetido, es cierto, pero sólo se torna *eficiente* cuando el individuo se convierte a la *unidad* de la iglesia: "Aquel que ha recibido el bautismo de Cristo, que los que se han separado . . en alguna herejía o cisma no han perdido, por cuyo sacrílego crimen los pecados no le son perdonados, — cuando se reformare y volviere a la comunión y unidad de la iglesia, no debe ser nuevamente bautizado, porque en esta misma reconciliación y paz se le ofrece que el sacramento que no le pudo beneficiar cuando lo recibió en cisma, comience ahora a beneficiarle en la unidad (de la iglesia) para remisión de sus pecados" (bapt. i:12. 18; v.8. 9; vi:5. 7). En el caso de la ordenación, se sostenía que el *carácter* permanece, pero, lejos de traer bendición al individuo que lo tiene, produce lo contrario: "el Espíritu Santo . . no efectúa su salvación. . . aunque no abandona su ministerio, mediante el cual obra, por medio de él, la

[6] Agustín introdujo este término en la teología. El fue también el primero en utilizar la expresión *obicem opponere* (ep. 98:9).

salvación de otros" (c. Parm. ii:11. 24; de bon. conjug. 24:32). De esta manera se rechaza la teoría donatista, poniendo a la vez en evidencia la necesidad de que sus adherentes retornen a la iglesia católica.

(d) Los medios por los cuales se edifica la iglesia son los sacramentos, particularmente el bautismo y la Cena del Señor, y también la Palabra "... brotaron sangre y agua (Jn. 19:34) que sabemos son los dos sacramentos mediante los que la iglesia se edifica" (civ. dei, xxii:17). "Dios engendra por la iglesia hijos ... Nacemos, pues, espiritualmente, y este nacimiento en el Espíritu es en virtud de la Palabra y del sacramento. El Espíritu está presente para que nazcamos" (en Joh. tract. 12:5; serm. 88:5; ep. 21:3). También se aplica el término *sacramentum* —en exacta correspondencia con el griego μυστήριον— a otros actos eclesiásticos tales como la confirmación (bapt. v:20. 28; c. Faustum xix:14), la presentación de la sal consagrada a los catecúmenos (de catechizandis rudibus, 26:50), la ordenación (bon. conjug. 24:32; c. ep. Parm. ii:13. 28; cf. supra), el exorcismo (serm. 27). Pero los sacramentos propiamente dichos son los dos que procedieron del costado de Cristo (civ. dei, xv:26. 1; in Joh. tr., 15:8; 120; 2; 50:12; doct. christ. iii:9. 13), a los que se añade la ordenación. La representación de la manera de ejercicio de la actividad divina es esencialmente idéntica en la palabra y en los sacramentos.[7] La acción humana es acompañada por un acto divino, interiormente eficaz. La palabra es leída a otros, predicada, cantada o rezada por los hombres, "gozamos de su lectura, mientras la verdad nos habla silenciosamente en nuestro interior" (in Joh tr. 57:3; 40:5; 71:1; 77:2; bapt. v:11. 24). Agustín es, pues, el primero en formular una doctrina de la palabra como medio de gracia. Se nos plantea la cuestión de cómo la palabra humana hablada puede ser el medio por el cual opere el Espíritu divino. Tanto en la palabra como en los sacramentos los hombres obran exteriormente y Dios interiormente (c. ep. Parm. ii:11; bapt. v:21. 29; ep. 98:2; "el agua presenta, el sacramento de la gracia, pues, exteriormente y el Espíritu opera interiormente el beneficio de la gracia"). Debemos advertir aquí, sin embargo, que no siempre coinciden la observancia exterior del sacramento y la obra interior de la gracia (bapt. iv:25. 32; in Lev. iii, quaest. 84; enarr. in ps. 77:2).

Estamos ahora en condiciones de definir la concepción agustiniana del sacramento. Debemos discriminar cuidadosamente, en primer lugar, entre la señal exterior y el poder y eficacia interiores: "una cosa es el sacramento, otra la virtud del sacramento" (in Joh. tr. 26:11). Considerado en el primer aspecto, el sacramento es puramente simbólico. Se necesitan en las asociaciones religiosas, dice Agustín en espíritu genuinamente neoplatónico, "señales (*signacula*) o sacra-

[7] Aun la palabra es incluida entre las señales (*signa*), doct. christ. ii:3.

mentos visibles" (c. Faust. xix:11). Las señales visibles son símbolos de un contenido invisible: "son en verdad señales visibles de cosas divinas, pero han de honrarse en ellas las mismas cosas invisibles" (de cat. rud. 26:50). "Llámanse sacramentos, porque en ellos se ve una cosa y se comprende otra" (serm. 272). El símbolo tiene, empero, cierta similitud con aquello que representa (ep. 98:9). Los símbolos visibles llegan a ser lo que son mediante la palabra que los interpreta: "adúnase (*accedit*) la palabra al elemento, y se hace (*fit*) sacramento — en sí mismo, por así decirlo, como una palabra visible." El *"fit"* no se utiliza aquí en un sentido objetivo sino puramente subjetivo: "¿De dónde sacaría el agua tal virtud que tocase el cuerpo y purificara el corazón, a menos que la palabra opere esto?, *no porque se la pronuncie, sino porque se la cree*" (in Joh. 80:3). A la luz de esta explicación parecería que Agustín tiene un concepto puramente simbólico del sacramento, y no hay duda que el molde neoplatónico de su pensamiento le inclinaba, al menos, en esa dirección. Pero no debemos olvidar que, en general, un ejercicio actual de la energía divina acompaña al sacramento. Dios verdaderamente perdona los pecados en el bautismo, imprimiendo en el recipiente, al igual que en la ordenación, un carácter. Hay en la Cena del Señor un verdadero refrigerio efectivo (*salubris refectio*) en la carne y la sangre del Señor. Beber es vivir; un alimento y bebida espiritual acompañan a la recepción visible (serm. 131:1). Adquieren aquí prominencia los dos aspectos de la teoría sacramental de la iglesia antigua: los sacramentos son puramente símbolos, pero su recepción trae un ejercicio real y objetivo de la energía divina. Todo este concepto es vacilante en Agustín, dado que no hay una vinculación estable o determinada entre el sacramento y la energía de la gracia divina. También aquí se deja sentir la influencia de su teoría de la predestinación. En cuanto al *carácter* sacramental, véase p. 316 sig.

(e) Podemos exponer brevemente las peculiaridades de los distintos sacramentos. (α) El bautismo, como *sacramentum remissionis peccatorum*, (bapt. v:21. 29) efectúa el perdón de los pecados, principalmente el perdón de la culpa de la concupiscencia original: en ello reside su principal eficacia (cf. p. 314 sig.) Agustín habla frecuentemente de una cancelación o limpieza de pecados (e. g., "por el bautismo... son destruidos —*delentur*— los pecados", in ps. 106: 3). Debe distinguirse entre este perdón otorgado una vez y el perdón recurrente de los pecados diarios en respuesta a la quinta petición de la oración dominical (e. g., serm. 58:5. 6). Agustín consideraba, empero, que la segunda dependía de la primera: "por lo que fue dado una vez acontece que se da a los creyentes el perdón de todos los pecados, no sólo anteriores sino posteriores". La oración, las limosnas y las buenas obras no traerían perdón al cristiano si no hubiese sido bautizado (nupt. et conc. i:33. 38). Pero esta idea era

oscurecida por la disciplina penitencial (vid. sub) y por el lugar relativamente insignificante que ocupaba el perdón de los pecados en la conciencia de Agustín (p. 346 sig.). (Compárese Dieckhoff, op cit., p. 536 sig.). (β) En la doctrina de la Cena del Señor se pone distintamente de relieve (a diferencia de Ambrosio—por ej., "mediante el misterio de la sagrada oración se *transfigurau* en carne y sangre", de fide, iv:10. 124) el concepto simbólico de los sacramentos en Agustín: "El Señor no vaciló en decir, 'Esto es mi cuerpo' cuando dio la señal (*signum*) de su cuerpo" (c. Adimantum Manich. 12:3; en ps. 3:1). La bendición o don del sacramento es concebido en concordancia con esta afirmación. El cuerpo del Señor es el cuerpo místico o sea la iglesia: "por ello él desea que se entienda el alimento y la bebida como la comunión (*societas*) del cuerpo y de sus miembros, que es la santa iglesia" (in Joh. tr. 26:15, 14: serm. 272; civ. dei xxi:25. 2); o, "comer aquel manjar y beber aquella bebida es lo mismo que permanecer en Jesucristo y tener a Jesucristo permaneciendo en nosotros" (in Joh. tr. 26:18; civ. dei xxi:25. 4). Agustín puede decir, incluso, que comer el cuerpo del Señor es "delicioso y provechoso para almanecer en nuestra memoria que su carne fue herida y crucificada por nosotros" (doct. christ. iii:16. 24).[8] Existen sin duda, otros pasajes donde Agustín se expresa de manera diferente y más completa, hablando de la recepción del cuerpo de Cristo, etc. (e. g., serm. 131:1; bapt. v:8. 9), pero aun aquí su verdadero pensamiento no es el que sus palabras parecen expresar, si bien siempre considera al sacramento como impartimiento de un verdadero don. La doctrina agustiniana de la Cena del Señor tiene, pues, un carácter más verdaderamente religioso que sus doctrinas del bautismo y la gracia, ya que en aquélla halla más pleno reconocimiento de lo naturaleza personal de la comunión con Dios. Hemos de añadir que, según la doctrina de Agustín, Cristo es omnipresente según su naturaleza divina, pero ocupa un lugar único en el cielo según la naturaleza humana (*ubique totum praesentem esse non dubites tanquam deum... et in loco aliquo caeli propter veri corporis modum*, ep. 187: 12. 41). En esto vemos nuevamente el molde en el que se plasmaron las doctrinas medievales. El genio de Agustín se manifiesta en esta interpretación del sacrificio de la misa: la *congregatio sanctorum* se presenta ante Dios en buenas obras bajo su cabeza, Cristo. "Este es el sacrificio de los cristianos: muchos somos un cuerpo en Cristo"

[8] Intencionalmente omito el famoso pasaje que comúnmente se menciona en relación con esto (citado ya por Löscher, en la edición de Weimar, ii 742): "¿Por qué preparas los dientes y el estómago? Cree, y has comido" (en Joh. tr. 25. 12), porque, en el contexto que esto se menciona, el autor no está pensando en la Cena del Señor. El alimento al cual se refiere es el mandamiento que ha dado Dios: creer en Cristo: y para recibir (comer) este mandamiento no son necesarios los dientes, sino la fe. Compárense las declaraciones semejantes (ib. 26. 1): "porque creer en él es comer el pan de vida;" "el que cree come;" y 35. 3: "con la mente, no con el estómago."

(civ. dei x:6) "De lo cual (el sacrificio de Cristo) quiso él que fuese el sacrificio de la iglesia—la cual, siendo el cuerpo de él, que es la Cabeza, aprende a ofrecerse a sí misma por medio de él—diario sacramento (imitación simbólica) (ib. x:20). (γ) En cuanto al sacramento de la ordenación, véase p. 319 sig.) y cf. REUTER, op. cit., pp. 253, 264 sig.

(f) Hasta ahora hemos visto, sin embargo, sólo un aspecto del concepto agustiniano de la iglesia. Al recordar que la infusión del Espíritu y del amor hacen al cristiano (p. 342 sig.) comprenderemos que nos enfrentamos con otra línea de pensamiento. (α) Los buenos, que tienen el Espíritu y el amor, constituyen entre sí una comunión (*congregatio, compages*). Estos santos son la esposa inmaculada de Cristo, su paloma y la casa de Dios, la roca sobre la que el Señor edifica su iglesia, la iglesia que posee el poder de desatar y atar (unit. eccl. 21:60; c. litt. Petil. ii:58, 246; bapt. vii:51, 99). Lo decisivo no es hallarse exteriormente en la iglesia, ni la participación en los sacramentos, sino la pertenencia a la iglesia en este sentido verdadero: "Ni ha de creerse que están en el cuerpo de Cristo que es la iglesia porque participen corporalmente de los sacramentos . . No están en la unión (*compages*) de la iglesia, que, en los miembros de Cristo, crece por relación y contacto para crecimiento en Dios" (c. litt. Petil., I, 1.). Los dones de la gracia son impartidos y los pecados perdonados por la mediación e intercesión de esta comunión de los santos,[9] unida por el Espíritu y el amor. A ella, no a la jerarquía de la iglesia, son dadas estas grandes promesas. "Dios da, es verdad, el sacramento de la gracia mediante hombres malos, pero sólo da la gracia misma por sí mismo o por sus santos. Y sólo opera la remisión de pecados, pues, mediante sí mismo o mediante los miembros de esa paloma a la que dice: 'si se los remitiéreis, serán remitidos'" (bapt. v:21, 29). ¿O cumplen esta grande cosa, que aun los pecados de los que han sido bautizados por el cuervo mas bien que por la paloma sean remitidos, el sacramento y una secreta dispensación de la misericordia de Dios, tal vez, mediante las oraciones de los santos espirituales que están en la iglesia, como por el continuo arrullo de la paloma?" (ib. iii:17, 22; 18, 23). Esta es la esencia de la comunión de los buenos y piadosos: ellos aman a Dios y se aman unos a otros y oran por la iglesia. Esta es la "unión (*compages*) invisible de

[9] El término *communio sanctorum* se halla en el primer canon del Concilio de Nimes (año 394, HEFELE, *CG.*, ii, ed. 2, 62) y entre los donatistas. Agust., in ps. 36; serm. 2:20 y opp. xvii:2532). En los propios escritos de Agustín en serm. 52:3, 6.; cf. *congregatio sanctorum* (civ. dei, x:6; bapt. 1:17, 26); *communis unitatis corporis Christi* (bapt. i:4, 5); *societas credentium* (bapt. vii:53, 102); *christiana societas* (c. litt. Petil. ii:39, 94); *bonorum societas* (ib. ii:77, 174); también *communio malorum* (bapt. vii:25, 49). Aparece en una fecha posterior en el Credo, como se sabe (Nicetas de Romatiana, en Caspari, Anecdota, 355. Faust. de Riez, ib. 338. Ps. Aug. serm. 240, 241, 242; cf. vol. xvii:1960).

amor" (bapt. iii:19. 26; de unit. eccl. 21:60) con la unción invisible de amor (*unctio caritatis*, c. litt. Petil. ii:104. 239). Pero esto sólo existe y es concebible dentro de la iglesia católica: la separación de la *iglesia significa* a la vez una renuncia al Espíritu y al amor (ep. 141:5 y citas en p. 456). Sólo en la iglesia católica está presente de esta manera el espíritu de amor. Pero Agustín no sólo se refiere a la operación eficaz del sacramento sino también, y muy especialmente, a la operación del Espíritu sobre la vida espiritual mediante la comunión personal de los santos y creyentes entre sí. Todavía no ha llegado, pues, a la posición del catolicismo medieval.

(β) ¿Pero no está entonces la iglesia dividida en dos, la iglesia mixta del presente y la iglesia pura del futuro (crítica donatista, breve iii:10. 19)? Agustín responde a esta objeción con una serie de ilustraciones. Se trata simplemente de una relación presente. Buenos y malos se hallan entremezclados en la iglesia. De acuerdo con las instrucciones de Cristo, no podemos excluir exteriormente a éstos, aunque interiormente estén completamente separados de los piadosos (c. ep. Parm. iii:2. 12; c. Cresc. iii:65. 73; bapt. vi:3. 5; vii:51. 99), así como de los herejes: "Sea que parezcan vivir dentro o que estén abiertamente fuera, la carne es carne . . . Y aun aquel que en pertinacia carnal se mezcla con la congregación de los santos, queda siempre separado de la unidad de aquella iglesia que es sin mancha ni arruga" (bapt. i:17. 26; también vii:51. 99 extr.). Pero "él tolera al malvado *in communione sanctorum*" (serm. 214:11). Es una situación similar a la del trigo y la cizaña que esperan ser trillados sobre el piso de la era (bapt. v:21. 29); a la *relación entre estar en una* casa y pertenecer a una casa (ib. vii:51. 99); o entre el hombre exterior y el interior (brc. iii:10. 20); o aun: "hay, pues, en el cuerpo de Cristo, en un sentido, humores malos" (in Joh. tr. 3:4). Podemos, pues, hablar del "cuerpo verdadero y del cuerpo mezclado o desfigurado del Señor" o de una "iglesia mixta". En un sentido cabal, la iglesia sólo se constituye de los buenos y santos: los impíos y herejes sólo pertenecen a ella aparentemente en virtud de la mezcla temporal y la comunión de los sacramentos" (doct. christ. iii:32. 45). Vemos que Agustín toma parcialmente en cuenta la demanda de los donatistas, pero sólo realiza en pensamiento la separación que éstos *querían realizar de hecho*. "Nosotros entendemos espiritualmente esta separación (*recessio*), ellos corporalmente" (serm. 88:20. 23). Desde un punto de vista crítico, la objeción donatista no carecía de justificación, porque la iglesia de los sacramentos y la iglesia de la gracia sólo pueden ser armonizadas intelectualmente con grandísimas dificultades.

(γ) Esta dificultad se relaciona íntimamente con la doctrina agustiniana de la gracia, y se torna aún más seria cuando se toma en cuenta su doctrina de la predestinación. "La unión invisible de

amor" no es idéntica al "número de los predestinados". Así como éste puede extenderse más allá de los límites de la iglesia (p. 351) también pueden algunos, a la inversa, pertenecer a la iglesia sin hallarse en el número de los predestinados ni poseer, por consiguiente, "el don de la perseverancia" (corr. et grat. 9:22; don. pers. 2:2). Prácticamente Agustín no percibió, en verdad, esta discrepancia como tampoco la que existía entre la iglesia interior y la exterior. No puede negarse, empero, que tal discrepancia existe, aunque Agustín sólo ocasionalmente combina las ideas de iglesia y predestinación.[10] Podemos, por lo tanto, hablar de una definición doble y aun triple de la iglesia en Agustín. Cf. REITER, op. cit., p. 47 sig. SEEBERG, op. cit., 49 sig.

(g) Debemos mencionar, finalmente, que Agustín también aplica el término REINO DE DIOS a la iglesia del presente, mientras que la iglesia antigua, representada en las obras de otros maestros, consideraba el reino como el resultado y la meta del desarrollo de la iglesia,[11] esperando el sumo bien para el futuro. Pero Agustín dice: "La iglesia es también ahora el Reino de Cristo y el Reino de los cielos" (civ. dei, xx:9, 1; cf. de fid. et op., 7:10; serm. 213:7; 214:11). Esta declaración sólo significa, en primer término, que los santos son el reino de Cristo y reinan con él. Pero este gobierno es inmediatamente atribuido a los dirigentes (*praepositi*) "por medio de los cuales es ahora gobernada la iglesia" (ib., párr. 2). El reino de Dios es para Agustín esencialmente idéntico a los piadosos y santos, pero es también la iglesia episcopalmente organizada. El contraste entre la ciudad de Dios (*civitas dei*) y la ciudad[12] del mundo (*civitas mundi*), o del diablo, es para él el contraste entre el cristianismo y el paganismo (en los primeros diez libros), entre los buenos y los malos, incluyendo los ángeles y el diablo (civ. dei, xii:1; 27, 2), o aun entre los santos y los malvados dentro de la iglesia, entre lo espiritual y lo carnal, el amor de Dios y el amor de sí mismo, la gracia y la naturaleza, los preordenados a la gloria y al tormento (e. g., xx:9, 3; xiv:1; 4, 2; 28; xv:1, 2; 16:3). Nunca se presenta el mundo malo como equivalente en sí mismo al Estado, pero como se puede concebir y se concibe la *civitas dei* como la iglesia empírica, el lector

[10] Leemos (de bapt. v:27, 28: "la iglesia es un jardín cerrado, un paraíso, etc.," "consiste de los sancti y justi". Luego aparece como equivalente: "el número cierto de santos predestinados", y de aquí pasamos a "el número de los justos". Sin embargo, muchos de los *praedestinati* están ahora viviendo carnal e indignamente—son paganos y herejes. Sin embargo, todos ellos han de ser considerados como incluidos en el jardín cerrado, la iglesia, que originalmente escuchamos que consistía de los santos y justos. Cf. SEEBERG, p. 53.

[11] Vid. e. g., Did. 10:5; Cipr., de op. et eleem. 9; de unit. eccl. 14; Jerón., adv. Iovin. ii:19. También el mismo Agustín, serm. 131:6, 6; esp. brev. collat. iii:10, 20; 9, 16.

[12] *Civitas* se utiliza aquí en el sentido de "ciudad" (civ. dei xv:1, 25), significado que en contextos históricos generales se expande en "Estado". Vid. REITER, p. 131 sig.

naturalmente pensará que la *civitas mundi* ha de ser concretamente identificada con el Estado (e. g., xiv:28; xv:4; i:35). Tal idea es corroborada por el hecho de que, aunque Agustín reconoce la necesidad del Estado (cristiano) y de la ley civil (xv:4, in Joh. tr. 6:25 sig.), halla todo lo verdadera y permanentemente bueno del lado de la iglesia. De allí se sigue que es obligación del Estado ejecutar los mandamientos de Cristo, o de la iglesia (xv:2; ep. 138:2. 14; 105: 3. 11). Desde este punto de vista Agustín —en conflicto con sus opiniones más tempranas (ep. 93:5. 17)— deseaba que el Estado emplease la fuerza contra los donatistas y herejes: "Fuérzalos a entrar" (Luc. 14:23; vid. ep. 93 y 185, in Joh. tr. 11:14). Aquí, como en otros muchos aspectos, Agustín recae en la corriente del cristianismo popular de su día. La gran obra sobre la Ciudad de Dios — pasible de muchas interpretaciones (una doble línea de fines y medios recorre la obra, al igual que la *República* de Platón) — vino a ser el criterio para el desarrollo de la política de la iglesia en la Edad Media. Cf. REUTER, p 111 sig.

Tal es, en bosquejo, la concepción agustiniana de la iglesia. El poder de la tradición católica histórica, la oposición de los donatistas, la tendencia fundamental de su doctrina de la gracia, la teoría de la predestinación y una visión magníficamente amplia del curso de la historia — éstas eran las hebras que se entretejieron en la trama. En ella aparecen lado a lado los mejores y peores elementos. Es evangélica y católica, superior al mundo y en compromiso con él, a la vez verdadera y errada. Contemplada teóricamente es una formación inigualadamente deforme; prácticamente considerada, una redundancia de conceptos e impulsos amplios. No es un organismo sino un recipiente lleno de elementos en fermentación.

Agustín preparó el camino al eclesiasticismo medieval, pero también revivió y concedió eficacia práctica a la idea central del cristianismo primitivo — el Reino de Dios presente. El abarcó los muchos tesoros del cristianismo en uno, el reino de Dios, y los hizo así a todos concreta e históricamente visibles. En su concepto de la iglesia también salvó de la confusión de las ideas donatistas la verdad primitiva de la iglesia como comunión de los santos. En este contexto afirmó definitivamente el carácter natural de los *charismata*. El Espíritu que crea nueva vida es el gran don de la gracia divina a la iglesia. Puede decirse que Agustín fue, después de Pablo, el primero en renunciar a la gracia de las visiones, sueños y sugestiones interiores (cf. Cipriano y los donatistas), comprendiendo que la gracia consiste en el espíritu de amor que anima a la iglesia. No solamente Roma puede apelar a Agustín; la teoría evangélica de la iglesia también halla en él su paladín.

§ 31. Establecimiento de la doctrina del pecado y la gracia en el conflicto con el pelagianismo

Literatura Walch, *Ketzerhistorie* iv, v Wiggers, *Pragmat Darstellung d Augustinismus u Pelagianismus* 2. vols. 1821, 1833. Jacobi, *Die Lehre des Pelag.*, 1842. Wörter, *Der Pelagianismus* 1866. Klasen, *Die innere Entwicklung d Pelagianismus* 1882 Dieckhoff, Aug. Lehre v. d. Gnade, en *Theol Ztschr.*, de *Dieckoff y Kliefoth*, 1860, p 11 sig. Landerer, Das Verhältnis v. Gnade u. Freiheit, *Jahrb f. deutsche Theol.*, 1857, p 500 sig. Luthardt, *Die Lehre vom fr. Willen u sein Verh zur Gnade*, 1863 Rottmanner, *Augustinismus*, 1892 Dorner, *Augustin*, p 113 sig., Hefele, *CG*, ii, ed 2, 104 sig. Reuter, *Augustin Studien*, p 4 sig Thomasius DG i ed 2, 456 sig Harnack, *DG* iii:151 sig Wörter *Beiträge zur DG des Pelagianismus*, 1898.

1. Divergencias entre las Iglesias oriental y occidental.

Hemos tenido ocasión de observar (párr. 27) que la Iglesia oriental subrayaba enérgicamente la libertad del hombre natural Lo hace particularmente en exhortaciones morales, mientras que describe a veces con los colores más sombríos el estado del hombre natural al tratar de la obra de redención (e. g., en los escritos de Atanasio). Debemos advertir que la actitud de los griegos hacia el problema del libre albedrío era fundamentalmente distinta de la de los latinos. Aquéllos parten del intelecto, al cual la voluntad queda simplemente subordinada, como un órgano mediante el cual aquél opera: lo que el hombre piense, podrá quererlo. Los romanos, por el contrario, asignan a la voluntad una posición independiente. En las declaraciones de un maestro práctico griego como Crisóstomo hallamos, es verdad, incorporados ambos conceptos, pero el de la libertad humana tiene primacía: "Porque Dios nos creó con el poder natural del autodominio" (*αὐτεξούσιος*, in Gen. hom. 19). Por consiguiente, sólo los actos aislados del hombre son considerados malos. No hay un *habitus* pecaminoso: "No debes reconocer ningún poder substancial (*ἐνυπόστατος*), sino el hecho malo que constantemente llega a ser y desaparece; y no existe antes de haber ocurrido y desaparece después de haber ocurrido" (in Rom. hom. 12). La consecuencia de la caída para nosotros es que, como Adán vino a ser por causa de ella mortal, también lo somos sus descendientes (hom. in ps. 51). El concepto de la gracia armoniza con estas afirmaciones. El hombre comienza lo bueno y la gracia viene en su auxilio: "Porque es menester que nosotros escojamos primeramente el bien, y cuando lo hemos escogido, también él trae su parte. El no anticipa nuestros deseos a fin de no destruir nuestra libertad. Pero cuando hemos escogido, nos trae su gran auxilio... A nosotros nos corresponde primeramente escoger y querer, pero es de Dios el perfeccionar y conducir al resultado" (in Heb. h. 12; in Rom h 16; in Joh. h 17). Estas afirmaciones expresan adecuadamente la posición de la Iglesia oriental, en la cual, además, el mismo concepto de la gracia aparece confuso por su relación con el culto de los misterios. Cf. Förster, Chrysostomus, 1869, pp.

63 sig., 139 sig. Agust. m. c. Jul. i:6, 21 sig.

Podemos colocar en contraste con lo que antecede la enseñanza de un teólogo occidental, AMBROSIO (m. 397), el precursor de Agustín en cuanto al tema del pecado y la gracia. En su concepto del pecado podemos aun descubrir los comienzos de una doctrina del pecado original que descubrimos en Tertuliano, Cipriano y Commodio (pp. 122 sig., 193 sig.)[13] (a) En sus exhortaciones prácticas también Ambrosio utiliza ocasionalmente lenguaje fuerte para colocar sobre la libre voluntad del hombre la responsabilidad de sus actos malos (e. g., *enarr. in ps.* 1, párr. 30; de Jac. et vit. beata, i:10). Pero su pensamiento está dominado por la idea de que, por causa del pecado de Adán, todos entramos al mundo como pecadores, que el pecado es un atributo que nos pertenece desde nuestra concepción, y que siendo por lo tanto pecadores desde el mismo comienzo de nuestra vida, tenemos que pecar aunque en un momento dado no queramos hacerlo: "Fue Adán, y en él *fuimos todos*. Pereció Adán y en él todos perecimos" (in Luc. vii:234, 164). "Yo caí en Adán, en Adán fui expulsado del paraíso, en Adán morí" (de excessu fratr. sui Satyri ii:6).[14] "Ninguno de los que han nacido bajo pecado puede salvarse, a quienes la misma herencia de una condición culpable ha obligado —*adstrinxit*— a pecar" (in ps. 38:29). "Antes de nacer somos maculados por contagio, y antes de gozar de la luz recibimos de nuestro propio origen la herida; somos concebidos en iniquidad". Respondiendo a la pregunta acerca de si esta última afirmación se refiere a la madre o al hijo, dice: "Pero advertid si no podemos saber a quién (se refiere). El concebido no es sin pecado, ya que no son intachables sus padres. Y si el infante de un día no es sin pecado, mucho menos serán sin pecados todos los días de la concepción materna. Somos, pues, concebidos en el pecado (*peccato*) de nuestros padres y en sus faltas (*delictis*) nacemos" (apol. David, 11:56). Por ello también "somos introducidos involuntariamente y con repugnancia en la culpa" (*culpam*) y: "Porque nuestro corazón y nuestra meditación no están en nuestro poder" (de fuga seculi i:1; ii:9). De acuerdo con estas citas, Ambrosio realmente enseñó la doctrina

[13] Hilario deja ver en este punto la influencia de los griegos, e. g., in ps. 118 lit. N. 20: "Hay verdaderamente en la fe un don de continuación de Dios; pero la fuente del comienzo es nuestra, y nuestra voluntad debe poner esto de sí misma, que quiera. Dios dará aumento a ese comienzo, porque nuestra debilidad es incapaz de alcanzar por sí misma la consumación; empero el mérito de alcanzar la consumación es, desde el comienzo, de la voluntad." Utiliza, sin embargo, el término *vitium originis*, y dice: "En el error del único Adán, toda la raza humana fue extraviada" (in ps. 119 lit. N. 20, p. 6; in Matt. 18:6). Cf. LANDERER, op. cit., p. 591 sig.

[14] Cf. también el llamado Ambrosiastro, com. a Rom. v:12: "Es manifiesto que en Adán todos pecaron, por así decirlo, en masa, porque todos los que engendró quien en sí mismo estaba corrompido por el pecado, nacieron bajo pecado; por él, pues, somos todos pecadores, porque todos salimos de él". Vid. además Apol. ii (aparentemente no ambrosiana), David, párr. 71.

de la propagación del pecado de Adán, pero no hallamos en sus escritos la idea de la imputación de la culpa de Adán a la raza que de él desciende. Reconoce un pecado original físico, pero no moral (cf. FÖRSTER, Ambr., p. 154 sig.).

(b) En cuanto a su doctrina de la gracia, advertimos que Ambrosio subraya fuertemente la actividad de la gracia, aunque nada sabe de su actividad exclusiva (*Allein-wirksamkeit*). "Quien sigue a Cristo podrá responder cuando se le pregunta por qué decidió ser cristiano: 'Me pareció bien' " (Luc. i:3). "Cuando esto dice no niega que le pareció bien a Dios, *porque la voluntad del hombre es preparada* (*praeparatur*) *por Dios*. Porque por la gracia de Dios puede un santo adorable" (in Luc. i:10). Pero también: "Por el libre albedrío estamos inclinados, o hacia la virtud o hacia el vicio. Por lo tanto, o el libre afecto nos atrae hacia el error, o la voluntad, siguiendo a la razón, nos aleja de él" (Jac. et vit. beat. i:1; de poenit. ii:9. 80). "Es Cristo, viniendo a nosotros y entrando en nosotros, quien realiza esto" (in Luc. x:7). Pero ello se realiza principalmente mediante el bautismo. La eficacia de éste se realiza principalmente en el borrar la iniquidad (*iniquitas*, el *habitus* pecaminoso), el perdón de pecados y el don de la gracia espiritual (*spiritualis gratiae munus*) (apol. Dav. 13:62): "Así la perfecta virtud destruye la iniquidad y la remisión de pecado (destruye) todo pecado" (de myst. 4:20; ep. 7:20; 41:7; in Luc. ii:79). Si bien hace lugar para la eliminación de los pecados por la recepción de nuevo poder espiritual, al modo de la iglesia antigua, Ambrosio también dice: "No me gloriaré porque soy justo, mas me gloriaré en que he sido redimido. No me gloriaré en que esté vacío de pecados, sino en que mis pecados me han sido perdonados" (Jac. et vit. beat. i:6. 21; cf. in ps. 44:1; ep. 73:10). Se echa de ver que a este precursor de Agustín no le era desconocido Pablo.[15] Hallamos en verdad en él cierto sinergismo, pero mientras

[15] No debemos dejar de advertir la interesante doctrina del monje JOVINIANO (en Roma y Milán, cerca del 390), aunque las fuentes no nos permiten hacernos una idea cabal y totalmente fidedigna a su respecto. Joviniano atacó vigorosamente la poca estima en que se tenía al matrimonio, como consecuencia de la clara influencia del maniqueísmo y paganismo; sostuvo la igualdad moral del matrimonio y el celibato, como del ayuno y el comer con acción de gracias; y afirmó una igualdad de recompensa para todos los creyentes (Jerón., adv. Jov. I ii:5 sig.). Hallamos una dificultad en su afirmación de "Que todos los que han sido en el bautismo regenerados con fe plena no pueden *ser* subvertidos por el diablo" (en ii:1, "no pueden ser tentados" o, según Juliano de Eclano que había leído a Joviniano, "no pueden pecar"; vid. Augst., op. imperf. i.98). No puede negarse que Joviniano expresa esta opinión, pero también ha de acotarse que lo hace apoyándose en Jn. 3:9; 5:18 (ii:1), y que no negaba a los bautizados la posibilidad de arrepentirse: "Aunque hayáis caído, el arrepentimiento os restaurará" (ii:37). Su verdadera opinión apenas puede ser otra que la expresada en ii:27: "Pero si el Padre y el Hijo hacen su morada con el creyente, *allí* donde Cristo mora, nada puede faltar". Por ello, aquéllos en quienes Cristo mora, que son bautizados y creen, son buenos, fundamentalmente libres de pecado. Ellos constituyen la única verdadera iglesia (ii:18, 20, 27; i:2). Por lo que hace a su salvación, no importa que sean célibes o

que los teólogos orientales consideran que el hombre opera el comienzo en la recepción de la salvación, y luego adscriben una *synergia* a Dios, aquí es Dios quien comienza la obra, y la *synergia* es de parte del hombre. Los maestros orientales piensan en una sinergia divina, los occidentales en una humana.

Cf. Förster, *Ambrosius*, 1884, p. 139 sig. Deutsch, *Des Ambros. Lehre von der Sünde u. Sündentilgung* 1867 (Programa del Joachimstahl Gymn. en Berlín). Ewald *Der Einfluss der stoisch-ciceron. Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambr.* 1881.

2 Pelagio y el Pelagianismo.

Fuentes. Pelagio, epistula ad Demetriadem, en las Obras de Jerónimo, ed. Vallarsi, ix:2, 1 sig. Ep. ad Livaniam, sólo en fragmentos en Agustín y Jerónimo. Marius Mercator, en su Commonitorium super nomine Caelesti, y en el Liber subnotationum in verba Juliani. Eulogiarum liber, fragmentos en Agust., de gestis Pelagii y en Jerónimo, en su Dial. c. Pelag. Fragmentos de la obra de Pelagio, De natura en De nat. et grat. de Agustín. De Pelagio, de libero arbitrio, II 4, también sólo fragmentos en Agustín. Comentarios sobre las Epístolas paulinas en las obras de Jerónimo (Migne 30:645-902). Libellus fidei ad Innocentium, en Hahn, Bibl. der Symbole, ed. 3, p. 288 sig.

De los muchos escritos de Celestio sólo restan fragmentos, especialmente de las Definitiones en de perfectione justit. de Agustín. Su confesión de fe se halla en el apéndice a las obras de Agustín, xvii:2728 sig. Vid. también las citas en M. Mercator (Migne, 48:65 sig.).

De Juliano de Eclano que escribió Libri 4 y Libri 8 adversus Augustinum, tenemos muchos fragmentos en Agust., c. Julianum, II 6, y especialmente en el Opus imperfectum. Véase además la Confesión, Hahn, ed. 3, p. 293 sig., u Agust., Opp. xvii:272; también M. Mercator (Migne 48:109 sig.).

Además, la obra pseudo-agustiniana, De vita Christiana (opp. Aug. xvii:1941), adscripta al obispo Fastidio y otros escritos (cartas y tratados) que pertenecen, tal vez, a un bretón Agricola, en Caspari, Briefe, Abhandlungen u. Predigten, etc., 1890, pp. 1-167. Vid. esp. Aug. Opp. y Jerón., Opp. El Liber apologeticus de Oposio ed. Zangemeister, p. 601 sig. Pueden verse colecciones en M. Acta conciliorum iv., y en el apéndice a las obras de Agustín, xvii:2649 sig.

Pelagio, un monje británico de austera moralidad comenzó, antes de fines del siglo cuarto, a predicar el arrepentimiento con gran fervor. Parece haber estado bajo influencia griega (Marius Liber.

casados, que ayunen o no; y cualquier pecado tiene la misma culpa (ii:30 sig.). Todos ellos recibirán a la postre la misma recompensa. Debe advertirse, empero, que enseñaba que "antes del bautismo es posible pecar *o no pecar*" (Julian., I c.) y "quienquiera que ceda a la tentación manifiesta haber sido bautizado solamente con agua y no con el Espíritu, como leemos de Simón el Mago" (ii:1). No puede negarse que la primera de esas *afirmaciones* representa su punto de vista, y ello prueba que su teoría del pecado no era aún la ambrosiana-agustiniana. Es sorprendente que Jerónimo no aprovechara mejor esta última. Joviniano quiere decir probablemente que el bautismo da beneficio inmediato (ii:1) sólo cuando es recibido con fe (i:3). El estudiante de la historia de las doctrinas advertirá en Joviniano pre-anuncios del interés que muy pronto ha de despertarse acerca de los grandes problemas que Agustín analiza. Acerca de Joviniano, vid. Neander, *KG* ii:2, p. 574 sig.; Grützmacher, *PRE* ix, ed. 3, 398 sig., Harnack, Die Lehre v. d. Schgk. allein durch den Gl. in d. alt. K., en *Ztschr. f. Theol. u. K.*, 1891, p. 138 sig. W. Haller, *Jovinianus* 1897.

subiot. praef i:2) [16] El punto de partida de sus exhortaciones era la capacidad moral natural del hombre. Cuando se vio confrontado, lo que ocurrió muy pronto, con el "Da lo que ordenas y ordena lo que quieras" de Agustín (dons pers 20), reaccionó afirmándose más aún en su teoría y expresándola con mayor vigor. Encontrábanse aquí dos conceptos del cristianismo fundamentalmente divergentes. Las doctrinas hasta entonces no armonizadas del libre albedrío y la influencia de la gracia planteaban un serio problema. Pelagio ganó muy pronto en el elocuente CELESTE un discípulo que planteó los problemas con aguda penetración y los formuló de la manera más agresiva. Los contemporáneos no hablaban sin razón de "la herejía pelagiana o celestina". Sus adherentes no eran pocos ni insignificantes. Luego del año 418 el prudente y diplomático Pelagio y el radical Celeste fueron apoyados por JULIANO, el joven obispo de Eclano, un contendiente agudo y fundamentalmente reaccionalista, que defendió las nuevas ideas. No puede negarse que estos tres hombres presentan un desarrollo progresivo. Las ideas prácticas de Pelagio son continuadas por la formulación doctrinal de Celeste, y los conceptos de Juliano, fraguados como elementos de su cosmogonía, desbordan a los anteriores.

Puesto que hemos de tener oportunidad de seguir en otra parte el curso de la controversia, nos limitaremos ahora a tratar de exponer claramente el concepto pelagiano del pecado, la libertad y la gracia. "Cuandoquiera que se me ofrece la oportunidad de hablar de la instrucción moral y de la vida santa, suelo exhibir primeramente el poder y la cualidad de la naturaleza humana y mostrar lo que es capaz de realizar, y luego, partiendo de allí, incito la mente del oyente a (algunas) formas de virtud, ya que sería estéril invitarlo a realizar aquellas cosas que hubiera creído que no podía realizar". En estas palabras de Pelagio (ad Demetr. 2 init.) reconocemos distintamente su temperamento moral. (a) Dios ha ordenado al hombre que haga lo que es bueno; por lo tanto, el hombre debe tener la capacidad para hacerlo. Es decir, el hombre es libre, i. e. puede decidirse a favor o en contra de lo bueno: "Mas decimos que el hombre es (siempre) capaz de pecar o no pecar, por lo que confesamos tener siempre libre albedrío" (Pel. en su confesión). "El libre albedrío . . consiste en la posibilidad de cometer pecado o abstenerse de él" (Jul. en Aug. op. imp. i:78). Esta "posibilidad" ha caracterizado al hombre desde la creación: "Pues Dios, habiendo querido dotar a (su) criatura racional del don del bien voluntario y del poder del libre albedrío, implantando en él la posibilidad de escoger, hizo que obtuviese lo que escogiera a fin de que, siendo por naturaleza capaz de

[16] Particularmente en lo que se refiere a la teoría del pecado, en la que sigue a Teodoro de Mopsuestia, por intermedio de un sirio, Rufino quien, según Jerónimo (en Hierem, lib. 1:1 praef.), parece ser Aquileia. Vid. también Agust., De pecc. orig. iii:3.

bien y de mal, pudiera escoger cualquiera de los dos e inclinar su voluntad a uno u otro." (Pel. ad Dem. 3, cf. de lib. arb. i, ii, en Agust., de gr. Chr. 18:19; 4:5).[17] Esta libertad constituye, pues, la naturaleza esencial del hombre y por consiguiente no puede perderla: hacer el bien o el mal es asunto de mi libre albedrío, pero la libertad, "la posibilidad de este libre albedrío y de las obras" viene de Dios: "En manera alguna puedo carecer de la posibilidad de hacer el bien" (Pel., lib. arb. iii, en Agust., de gr. Chr. 4:5). Las ideas de Pelagio se mueven dentro de estos límites de su esquema del libre albedrío, esquema que se manifiesta igualmente insuficiente desde el punto de vista religioso y del moral. Se sigue de él que no existe un desarrollo moral en el individuo. El bien y el mal radican en los distintos actos del hombre. Las distintas obras determinan finalmente si un hombre es bueno o malo. Le es posible a un hombre llevar una vida santa utilizando libremente la "posibilidad" de hacer el bien. Históricamente considerada, esta bondad natural (*bonum naturae*), permitió a muchos filósofos paganos practicar las más elevadas virtudes; ¿cuánto más no podrán realizar con ella los cristianos? (Pel. ad Dem. 3:7). Pelagio no tiene manera de retraerse de la inferencia de que es posible una vida absolutamente libre de pecado: "Digo que el hombre es capaz de vivir sin pecado. . . pero no digo que el hombre no tenga pecado" (Pel., en Agust., nat. et gr. 7-8; de gr. Chr. 4:5). Pese a la formulación precavida del pasaje citado, los pelagianos interpretaban muy honestamente esta afirmación; véase Agust., de gest. Pel. 6:16; ep. 156 (carta de Hilario de Siracusa a Agustín). Celest., definitiones, en Agust., de perfect. justit., y la pelagiana en Caspari, pp. 5:114 sig. (ep. de possibilitate non peccandi).

(b) Desde esta posición podemos comprender la doctrina respecto del pecado. Este consiste, por supuesto, sólo en los distintos actos de la voluntad. No existe un carácter o una naturaleza pecaminosa; de otra manera el pecado no sería pecado, es decir algo que puede ser evitado, y Dios no podría cargar el pecado a nuestra cuenta como culpa y castigarlo (Celest., en Agust., perf. grat. 2:1; 6:15). Puesto que el pecado no pudo haber sido creado por Dios, no es una cosa (*res*) sino un acto (*actus*) ib. 2:4). No es una falta de la naturaleza, sino de la voluntad (en Agust., de pecc. orig. 6:6; op. imp. i:48). Tanto la naturaleza peculiar del hombre como la justicia de Dios y la realidad del pecado nos impiden hablar de un "pecado original". Si esa fuese la naturaleza del pecado, sería imposible liberarse de él: "Aunque quisiéramos no poder no pecar, no podemos no poder no pecar, porque no hay voluntad capaz de librarse de lo que se halla inseparablemente entrañado en (su) naturaleza" (Pel., en Agust., natu. et gr. 49, 50, 57, 58). "Si el pecado original es contraído por

[17] En esta y las siguientes citas de Agustín la primera cifra se refiere al capítulo y la segunda a los párrafos numerados en la notación paralela.

la generación del nacimiento original. . . no puede ser quitado de los infantes, puesto que lo que es innato continúa hasta el fin mismo de aquél a quien está adherido desde sus antepasados" (Jul. op. imp. i:61). Puesto que el pecado consiste solamente en actos distintos de la voluntad, la idea de su propagación por el acto de la generación es absurda. Adán fue sin duda el primer pecador, pero no puede establecerse una relación entre su pecado y el nuestro; los pecados y la culpa de los padres no se trasmiten a sus hijos como tampoco los de éstos a aquéllos (op. imp. iii:14, 19 sig.) "Si ni siquiera los pecados propios perjudican a los padres después de su conversión tanto menos podrán perjudicar a los hijos por medio de los padres" (Pel. en Marius Com. 2:10). Juliano se refiere habitualmente al concepto de Agustín tildándolo de maniqueo (e. g., op. imp. vi:10): "Tu doctrina en nada difiere de la de los maniqueos". En oposición a la palabra de Dios, declara (la enseñanza de Agustín) pecaminoso el matrimonio y el deseo de relación carnal (de nupt. et concup. i:1, 2; ii:1, 2). Juliano rechaza la discriminación agustiniana entre matrimonio (*nuptiae*) y concupiscencia: "No puede afirmarse un pecado natural interior sin difamación de la relación sexual" (op. imp. v:5). El minúsculo y pueril pecado de Adán (op. imp. vi:21) es un acto de desobediencia que sólo tuvo una importancia pasajera para él mismo, i. e., hasta su conversión (op. imp., vi:11 sig.), y carece de toda importancia para nosotros. La muerte de Adán no fue un castigo por su pecado, sino la simple consecuencia de una ley natural (Agust., de gest. Pel. ii:23 sig.; op. imp. ii:64, 93 sig., pero también *vi:30*). *Por consiguiente, los niños recién nacidos no tienen* pecado y el bautismo no puede tener, en su caso, el efecto de remitir los pecados (vid. Celest., en Agust., pecc. orig. 6:6; Marius Lib. subnot. praef. v; también Jul. op. imp. i:53: "El otorga su don según la capacidad del que lo recibe").[18] El pasaje Rom. 5:12 sencillamente afirma "que el pecado ha pasado del primer hombre a los demás, no por propagación, sino por imitación" (Agust., de peccator. meritis et remiss. i:9.9); o el término *πάντες* no implica absolutamente a todos (Agust., de nat. et grat. 41:48).

(c) Esto nos trae a la explicación pelagiana de la universalidad del pecado, que toda la experiencia atestigua. Se la atribuye a la imitación, "la larga práctica (*longus usus*) de pecar y el viejo hábito (*longa consuetudo*) de los vicios" (Pelag. ad Demetr. 8). "Porque

[18] *Tiene interés dogmático-histórico observar que se acusaba a los pelagianos,* por una parte de socavar el bautismo infantil (Conc. de Cartago, vid. Agust., ep. 157:3. 22; Inocencio en Aug. c. duas epp. Pel. ii:4. 7: "Me parecen querer aniquilar el mismo bautismo"); y por otra parte, ellos estaban ansiosos de eximirse de esa acusación (Agust., pecc. orig. 19:21; c. duas epp. Pel. iv:2. 2); la confesión de fe de Pel. y Juliano, Celest., op. imp. iii:146; i:53; HAHN, Bibl. ed. 3, 294, respecto de la cual dice Agust. mismo: "Temáis decir, 'No se los bautice' por temor de que los hombres os escupan el rostro y las mujeres huellen con su calzado vuestras cabezas" (c. Jul. iii:5. 11).

no ha de atribuirse a otra causa nuestra dificultad para hacer el bien, sino a la antigua costumbre de los vicios, que nos ha infectado desde la infancia y nos ha corrompido a través de los años y luego nos mantiene prisioneros y adictos a ella, de manera que parece tener en algún sentido la fuerza de la naturaleza" (ib., cf. 17 fin). A esto debe añadirse el carácter sensual y mundano del hombre natural (Pel., en Agust., de gr. Chr. 10. 11). Esta línea de pensamiento manifiesta la conclusión final a la que llega el ingenuo pelagianismo de los griegos: no hay verdaderamente pecadores, sino sólo actos malos separados. Queda excluida una concepción religiosa del pecado: lo único necesario es el esfuerzo por realizar actos buenos independientes entre sí. Igualmente imposible resulta una concepción religiosa de la historia de la raza, ya que no hay una humanidad pecadora sino sólo actos malos individuales

(d) La superficialidad religiosa y moral de esta forma de considerar el asunto se revela plenamente en la doctrina de la gracia. No se niega la necesidad de la gracia para la adquisición de la salvación. Por el contrario, Pelagio declara que la gracia es necesaria, no sólo en cada hora y en cada momento, sino aun en cada uno de nuestros actos particulares" (Agust., de gr. Chr. 2:2; 7:8; 32:36; de gest. Pel. 14:31; Pel., ep ad Dem. 3 fin ; Jul. en op. imp. iii:106; i:52).

Frente a esa afirmación de la "ayuda de la gracia" o "el auxilio divino" Celeste declara, en verdad, a su manera, que "la voluntad no es libre si necesita del auxilio de Dios" y que "nuestra victoria no proviene del auxilio de Dios sino de (nuestro) libre albedrío" (Agust., de gest. Pel. 18:42) Esta es una presentación tajante de la consecuencia lógica de la posición de Pelagio. Este último escribía: "se nos da la gracia a fin de poder realizar *más fácilmente* lo que Dios demanda" (Agus., de gr. Chr. 26:27), de lo que Agustín correctamente infiere: "que aun sin esta (gracia) puede hacerse lo que Dios ordena, aunque con menos facilidad". ¿Qué entienden, pues, por gracia los pelagianos? En realidad nada más que el "bien de la naturaleza", o el don del libre albedrío, i. e., la posibilidad de hacer el bien o el mal. Así se expresó Pelagio claramente en el Concilio de Dióspolis: "a esto llama él gracia de Dios, que nuestra naturaleza, cuando fue creada, recibió la posibilidad de no pecar, dado que fue creada con libre albedrío" (en Agust., de gest. Pel. 10:22). La gracia es primordialmente el don de la razón (Pel. ad Dem. 2) y del libre albedrío. Esto bastaba en la edad original de la raza (ib. 4 sig., 8). Pero cuando la ignorancia y el hábito de pecar alcanzaron la primacía entre los hombres, Dios dio la ley (Pel. ad Dem. 8) y luego, cuando la ley resultó demasiado débil para quebrantar el poder del mal hábito, dio las enseñanzas y el ejemplo de Cristo (Agust., pecc. orig. 26:30). Es cierto que Pelagio escribe: "Nosotros, que hemos sido instruidos mediante la gracia de Cristo y nacidos de nuevo a

una humanidad mejor, que hemos sido expiados y purificados por su sangre,[19] e incitados por su ejemplo a perfecta justicia, debemos ser mejores que los que fueron antes de la ley y mejores también que los que estuvieron bajo la ley" (ad Dem. 8.) pero el argumento general de esta carta, cuyo tema es sencillamente el conocimiento de la ley como medio de promoción de la virtud (9, 10, 13, 16, 20, 23), y la declaración de que Dios abre nuestros ojos y nos revela el futuro "cuando nos *ilumina con el don inefable y multiforme de la gracia* celestial," prueban que para él "la asistencia de la gracia" consiste, finalmente, en la sola instrucción. Está en lo cierto Agustín al decir que Pelagio abarca en el término "gracia", aparte de la naturaleza y la ley, sólo la enseñanza y ejemplo[20] de Cristo (de gr. Chr. 41:45; c. duas ep. Pet. iv:5. 11). "Te respondo breve y sucintamente: 'Es cristiano aquel en quien se hallen estas tres cosas que todos los cristianos deben poseer: conocimiento, fe y obediencia —el conocimiento por el cual Dios es conocido, la fe por la que creemos (nuestra) aceptación, la obediencia por la que rendimos la obligación del servicio a aquel en quien creemos'" (ep. de possibil. non peccandi, 5:1; Casp., p. 119). El cristianismo es una ley que, comparada con el Antiguo Testamento, resulta más completa (ib. p. 71). Las buenas obras manifiestan, por lo tanto, si una persona es buena o no lo es: "Pues los impíos son así llamados por sus obras impías; así, a la inversa, los buenos son llamados tales por sus buenas obras" (de vit. chr. 10). El cristiano lee la Palabra de Dios como "ley" que no sólo debe ser conocida, sino cumplida (Pel. ad Dem. 23). Actúa, por consiguiente, de acuerdo con esa ley y trata de "desplazar el hábito", dado que "es el hábito el que nutre tanto los vicios como las virtudes" (ib. 17:13). El cristiano abandona la "imitación de Adán" y se ase a la "imitación de la santidad de Cristo" (op. imp. ii:146). Esta *doctrina de la gracia está en plena armonía* con la teoría del pecado. Las afirmaciones ocasionales acerca de la expiación por la sangre de Cristo, el perdón de los pecados y la renovación mediante el bautismo son inconscientes y quedan fuera de la gama de las ideas pelagianas.

En lugar de intentar un resumen, citaré para concluir las seis

[19] La misma idea ocurre en Juliano, op. imp. i:171.

[20] Con referencia a la idea pelagiana de seguir a Cristo (también de vista christ. 6:14; Jul. en op. imp. ii:146; ii:223; Agust., de gr. Chr. 2:2), vid. Caspari, pp. 5, 20, 40, 121. Juliano subrayaba la afirmación de que somos incitados por Cristo a un amor que responde hacia Dios: "Dios, como bien sabemos, hizo lo que hizo por nosotros con inestimable amor, a fin de que pudiéramos, aunque tarde, amarle a nuestra vez" (op. imp. i:91). Pelagio no podía explicar claramente en qué consistía el inefable don de la gracia del que hablaba. *Refiriéndose a Rom. 4:7 menciona, en verdad,* el perdón de los pecados ("además la fe es imputada por justicia a fin de que seamos absueltos del pasado y justificados en el presente y preparados para futuras obras de fe", Mi. 30:668). Pero la importancia del perdón es muy pequeña dentro de la teoría pelagiana del pecado, tanto más cuanto que ese perdón sólo se aplica a los pecados cometidos antes de la renovación operada en el bautismo (Agust., c. duas ep. Pet. iii:8. 24; iv:7. 7; de gr. Chr. 34:39).

proposiciones en las que resumió la doctrina pelagiana su primer adversario, Paulino de Milán: "Adán nació mortal y hubiese muerto, hubiera o no pecado. El pecado de Adán sólo lo perjudicó a él y no a la raza humana. Los niños que nacen hoy están en el mismo estado de Adán antes de la caída. Ni muere toda la raza por la muerte de Adán, ni resucita toda la raza por la resurrección de Cristo. La ley permite entrar en el reino de los cielos al igual que el evangelio. Los hombres eran sin pecado aun antes de la venida del Señor." (en Marius Common. i:1; cf. i subnot. praef. 5).

3. La doctrina de Agustín acerca del pecado y la gracia.

De las obras de Agustín, las siguientes son las de mayor importancia para nosotros: Liber de 83 quaestionibus (c. 388-c. 396), De libero arbitrio (388-395). Quaestiones ad Simplicianum (397). Confessiones, 11. 13 (400). En relación con la controversia pelagiana: De peccatorum meritis et remissione, 11. 3 (412). De spiritu et littera (412). De natura et gratia (415). De perfectione justitiae hominis (415). De gestis Pelagii (417). De gratia Christi et peccato originali, 11. 2 (418). De nuptiis et concupiscentia, 11. 2 (419). Contra duas epistulas Pelagianorum, 11. 4 (420). Contra Julianum, 11. 6 (421). De gratia et libero arbitrio (427). De correptione et gratia (427). De praedestinatione sanctorum (428). De dono perseverantiae (429). Opus imperfectum contra Julianum, 11. 6 (hasta su muerte). Además, varias cartas, vid. Opp. xiv:1705 sig. Compárese la literatura a que se hace referencia al comienzo de la sección.

A. El factor dominante que da a la doctrina agustiniana de la gracia su forma peculiar no es primeramente la naturaleza de su conversión, aunque ésta colaboró en la modelación de su teoría; ni la doctrina pelagiana que se vio obligado a confrontar, aunque también ella dio forma a muchos detalles en la presentación de su posición; y menos aún la concepción agustiniana de la iglesia. Desde el punto de vista histórico, Agustín, siguiendo a Ambrosio, tomó en cuenta el sentido común religioso de Occidente y fue modelado por las ideas de la Epístola a los Romanos. Su doctrina estaba formada en sus rasgos esenciales antes del comienzo de la gran controversia (véanse las acotaciones en, don. persev. 20:52).

Las primeras declaraciones de Agustín sobre este tema nos recuerdan el punto de vista de Ambrosio. Son, en realidad, más moderadas que las de éste. La raza humana es una "masa de pecado" (*massa peccati*) (1. de 83 quaest. 68:3, 4). Nadie, ni aun los niños recién nacidos, está libre del pecado original (*peccatum originale*, conf. i:7; v:9; ix:6). La concupiscencia o lujuria, la ignorancia y la muerte reinan en la raza humana (qu. 66:1; lib. arb. i:4. 9 sig.; iii: 20. 55: "la lujuria nace de una mente perversa;" conf. viii:5. 10), "porque era justo que naciéramos animales y carnales . . luego que nuestra naturaleza hubo pecado" (qu. 66:3). Pero nuestra naturaleza pecó en Adán (66:3-5; lib. arb. iii:20. 56). Adán, empero, pecó siendo libre. El mal que existe en el mundo es el resultado de la

libertad, como frecuentemente les recuerda Agustín a los maniqueos (vid. esp. de lib. arb.). La ley nada puede hacer para libertar del estado de pecado, puesto que sólo puede convencer de pecado (66: 1, 3). Es necesaria la gracia. "Y puesto que nadie puede querer a menos que sea llamado y exhortado, ya sea interiormente donde ningún hombre puede verlo o externamente mediante el sermón hablado u otras señales visibles, ocurre que Dios obra en nosotros aun el querer" (68:5). Pero aunque aquí la gracia produce el querer (hacer el bien), Agustín piensa: "Mas Dios no habría mostrado misericordia... si la voluntad no hubiera precedido" y añade que la razón por la que Dios tiene misericordia de algunos y rechaza a otros reside "en los más ocultos méritos" de los primeros, puesto que Dios no es injusto (ib. 68:5, 4). Del hombre caído, dice: "Correspondía *que Dios no solamente no impidiese, sino que auxiliase su voluntad*" (lib. arb. iii:20. 55). La capacidad de esforzarse por la salvación permaneció en su voluntad (ib. iii:22. 65). El hombre es capaz por sí mismo de creer y querer, pero Dios tiene que darle el poder para hacer el bien (exposit. quarundam proposit. ex. ep. ad Rom. 61; cf. retract. i:23 3; de praedest. 3:7). La forma de concepción doctrinal puede resumirse de la siguiente manera: el hombre ha quedado sujeto, por la caída de Adán, a la ignorancia, la lujuria y la muerte. Es, por cierto, capaz de creer y querer lo bueno en respuesta al llamado de Dios (*vocatio*), pero sólo la gracia opera en él la capacidad de realizar ese bien que quiere.

Pero Agustín revisó su posición a la luz de un renovado estudio de la Epístola a los Romanos (vid. quaest. ad Simp. i quaest. 2, y observaciones en praed. sanct. 3:8). El tema que aquí se discute es la elección de Jacob según Rom. 9. Ni las obras ni la presciencia divina de los "méritos de la fe" de Jacob pueden haber sido en este caso la causa de la elección (l. c., qu. 2:2 sig.) Según Rom. 9:16 y Fil. 2:13, la resolución de salvar descansa totalmente en la misericordia y buen agrado de Dios. La salvación ha de ser, por lo tanto, atribuida totalmente a la gracia. Tiene su comienzo en el hombre en la fe, mas aun esta fe es una obra realizada por la gracia, por medio del llamamiento divino (10). Podría objetarse a esto que la gracia misma no basta, sino que la voluntad humana debe combinarse con ella. A ello responde Agustín: "Mas esto es manifiesto, que en vano queremos si Dios no tiene misericordia; pero no veo cómo se pueda decir que Dios en vano tenga misericordia si nosotros no queremos. *Porque cuando Dios tiene misericordia,* también nosotros queremos; nuestro querer pertenece a esa misma misericordia" (12). Depende, por lo tanto, enteramente de la voluntad omnipotente de Dios que alguien quiera o no. Cuando esta idea se combina con la del llamamiento divino, resulta en la discriminación de dos clases, los electos (*electi*) que son consiguientemente (*congruenter*) llamados, a quienes Dios

llama "de la manera que sea más adecuada a ellos" y los llamados (*vocati*), a quienes en verdad alcanza el llamamiento, pero "por ser éste de tal carácter que no pudieron ser movidos por él y no eran aptos (*apti!*) para aceptarlo, fueron en verdad llamados, pero no escogidos (*electi*)" (13). Esaú no fue elegido, pues, porque Dios no tuvo misericordia de él y no lo llamó eficazmente (14). No puede pensarse, sin embargo, que Dios sea injusto, dado que nadie tiene derecho de ser librado de la "masa de pecado". Pero los juicios y métodos de Dios son inescrutables (Rom. 11:23). "Justo y misericordioso es Dios en sus reprensiones" (16). No es, pues, el querer y la conducta del hombre lo que conduce a la salvación, sino solamente la gracia de Dios, que tiene misericordia de algunos y los llama eficazmente, mas deja a otros abandonados a su merecida suerte. Es de observar que el efecto de la gracia es la posibilidad de llevar una vida recta y no el despertar la fe: "Ahora bien, la gracia justifica para que se pueda vivir justamente. Lo primero, pues, es la gracia; las buenas obras vienen después" (3, cf. 12: "no basta la voluntad del hombre para que pueda vivir justa y rectamente"). Estas afirmaciones pueden entenderse a la luz de la experiencia cristiana personal de Agustín. El aprendió, en efecto, a asirse de la gracia de Dios, no porque despertara en él, como en Lutero, la certidumbre de la fe, sino porque sobrepujó su renuencia a llevar una vida cristiana. Recibió la gracia mientras leía la exhortación a la conducta moral en Rom. 13:13 sig.: "No quise leer más, ni era necesario tampoco, pues al punto que di fin a la sentencia, como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas" (Conf. viii:12. 29, cf. 30: "Porque de tal modo me convertiste a ti que ya no apetecía esposa ni abrigaba esperanza alguna de este mundo"; también la oración en x:1.).

Pero también debemos tomar en cuenta, en este asunto, la influencia del concepto de Dios que Agustín mantenía. Por más que Agustín reconoce profunda y plenamente la realidad del Dios personal que mantiene relación con el hombre, hay a la vez un elemento extraño en su concepción de la deidad. Piensa en Dios como puro Ser, absolutamente simple, inmutable e indestructible (e. g., soliloq. i:1, 4 init.; de trin. vi:6, 8; in Joh. tr. 13:5; 1:8)[21] Esta substancia (*substantia*) absoluta es el Bien. Todo lo que existe deriva de esa substancia o es ella misma. De allí se sigue que todo lo que existe es bueno. "Luego toda substancia o es Dios o proviene de Dios, porque todo bien o es Dios o procede de Dios" (lib. arb. iii:13. 36). Lo bajo y lo vil no son, pues substancias (*substantiae*) "Y el mal cuyo origen buscaba no es sustancia ninguna, porque si fuera substancia

[20] El último pasaje reza: "¿Qué se forma en mi corazón cuando digo Dios? Pienso en una grande y suprema Substancia, que trasciende a toda criatura mutable, carne y animal".

sería un bien" (conf. vii:12. 18).[22] El mal tiene un carácter de privación, como una *privatio boni* (civ. dei, xi:22). No tiene "causa eficiente", sino sólo una "causa deficiente" (civ. dei xii:7). Tiene una ausencia de existencia, no una subsistencia. El mal no tiene su base en Dios sino en el libre albedrío: "E indagué qué cosa era la iniquidad, y no hallé que fuera substancia, sino la perversidad de una voluntad que se aparta de la suma substancia, que eres tú, oh Dios, y se inclina a las cosas íntimas" (conf. vii:16. 22). La mala voluntad es la fuente de todo mal (enchirid. 4:15; civ. dei, xii:7; op. imp. vi:5).

Pero si se concibe el mal de esta manera (neoplatónica) como una no entidad en el hombre, la gracia puede entonces ser considerada solamente como un acto creador de Dios, que hace de ese no ser un ser, transformando la base del primero, la *mala voluntad*, mediante la *infusión de una buena voluntad*. Sólo desde este punto de vista podemos comprender plenamente la doctrina agustiniana de la gracia. Agustín tiene en vista primordialmente un acto creador más bien que el establecimiento de una comunión personal. La gracia es eficiente como la Voluntad todopoderosa, creadora, que infunde al hombre una nueva subsistencia, la voluntad moral.

B. Estos principios son mantenidos por Agustín como normativos en el exhaustivo análisis del tema que emprende en oposición al pelagianismo.

(a) Dios creó al hombre bueno y justo, ajeno a toda concupiscencia. Su voluntad era positivamente buena. Siendo bueno, era libre. "Formó, pues, Dios al hombre, como lo dicen las Escrituras, recto, y por consiguiente de buena voluntad... La decisión de la voluntad es, pues, verdaderamente libre cuando no sirve a los vicios y pecados" (civ. dei, xiv:11. 1; 10; op. imp. v:16). En esta condición el hombre servía a Dios y hallaba en hacerlo su suprema satisfacción. Entre tanto, el cuerpo y todos sus impulsos servían al alma y la razón reinaba en el hombre (civ. dei, xiv:24. 1; 26 int.; nupt. et conc. ii: 15. 30; pecc. merit. ii:22. 36). Pero esta condición era de libertad: "Tenía que estar en su poder el querer permanecer siempre en esta (buena voluntad) o no quererlo siempre, mas el cambio de esa a una mala voluntad tenía que ocurrir sin compulsión de ninguna clase" (op. imp. v:61). La asistencia (*adjutorium*) divina estaba a su alcance, por medio de la cual *podía*, pero *no estaba obligado* a perseverar en el bien. Esta era la "gracia primera" (corrept. et grat. 11:31). Existía un *posse non peccare*, pero no un *non posse peccare*, y consiguientemente, un *posse no mori*, pero no un *non posse mori* (ib. 12:33; op. imp. vi:16), y de allí que "Tenía una posibilidad de no pecar, pero no estaba obligado a no hacerlo" (op. imp. vi:5). El hombre fue creado, pues, con una inclinación de su voluntad hacia el bien y era

[22] Ib.: "Por lo tanto todas las cosas que existen son buenas".

preservado por Dios en él, pero de tal manera que le era posible inclinar su voluntad en otra dirección mediante su libertad.

(b) Todo esto lo perdió Adán con la caída. Al transgredir el mandamiento de Dios que tan fácilmente pudo haber cumplido, su voluntad se tornó mala. El orgullo fue la causa: el hombre no estuvo dispuesto a obedecer a Dios, mas quería ser su propio amo. Mas desde que el hombre rehusa obedecer a Dios, éste le asigna como castigo que su carne deje de servir al espíritu, que la ignorancia tome posesión de su alma y la mortalidad potencial del cuerpo y el alma devengan realidad. "Comenzó por una mala voluntad, por la cual prestó crédito a la estratagema de la serpiente y siguió un mal deseo, por el cual se detuvo anhelante ante el fruto prohibido" (ep. imp. i:71; vid. también civ. dei, xiv:11 sig.; xiii:3, 13; nat. et grat. 25:28). Adán no había realizado un simple acto; se había tornado pecador.

(c) Este carácter de Adán se ha transmitido ahora a su posteridad. Por el decreto punitivo de Dios, Adán se tornó un hombre diferente, y la naturaleza humana ha cambiado como consecuencia: "La naturaleza (fue) viciada por el pecado: nuestra naturaleza, transformada entonces para peor, no solamente se tornó pecadora mas también engendra pecadores; y sin embargo esa debilidad en la cual se ha perdido el poder de bien vivir no es ciertamente naturaleza, sino defecto" (nupt. et conc. ii:34, 57; 8, 20; c. Jul. iii:24, 53; op. imp. iii:11; ii:163; civ. dei xiii:3; cf., in Joh. tr. 44:1: "aumentó, *inolevit*, el defecto, en vez de la naturaleza"). Mas ahora, todos los hombres estaban en Adán: "Todos los hombres eran ese solo hombre" (pecc. mer. et rem. i:10, 11) por consiguiente, de acuerdo con Rom 5:12 (ἐφ' ᾧ = *in quo*): "en Adán todos han pecado" (ib. iii:17, 4; nupt. et conc. ii:5, 15; op. imp. ii:176). Todos estaban contenidos en él. De ello se sigue: (1) Que el carácter moral de él pasa a todos. (2) Que el castigo sancionado contra él (la sujeción a la concupiscencia y la muerte) también se transmite a ellos. Tenemos este pecado y cargamos con esta culpa. "Por lo cual, vista la magnitud de ese pecado, la condenación mudó y corrompió la naturaleza, de manera que lo que en el primer hombre pecador se originó punitivamente, continúa de manera natural en los demás hombres desde el nacimiento. . . Porque lo que es el padre también lo es su descendencia. . . En tan grande medida fue la naturaleza humana mudada y corrompida en él, que tiene que soportar la desobediencia de la concupiscencia batallando en sus miembros y ser sujeta a la necesidad de la muerte, y así lo que se originó en la falta devino castigo, i. e., que debía generar (hijos) sujetos al pecado y a la muerte" (civ. dei, xiii: 3, 13, 14; op. imp. iv:104; vi:22; i:47). En Adán, pues, toda la raza humana se ha tornado una "masa de perdición" (*massa perditionis*) y en él ha sido condenada. "Pues todos los hombres estaban seminalmente en los lomos de Adán cuando él fue condenado y, por lo tanto,

él no fue condenado aparte de ellos" (op. imp. v:12). Nadie queda exceptuado de esta condenación, ni los niños recién nacidos (c. Jul. i:6, 22; op. imp. i:56; iii:154; cf. la prueba bíblica en pecc. mer. et rem. i:27, 40 sig.). Los sufrimientos que el Dios justo señala a los hombres, y particularmente el sufrimiento de los niños, el exorcismo y el bautismo, atestiguan estos hechos (pecc. mer. et rem. iii:10, 18; c. Jul. vi:5, 11). Dado que el pecado original simplemente como tal trae condenación, debe tener su efecto incluso en el caso de niños, aunque sólo les es asignada a ellos "la más leve condenación" (pecc. mer. et rem. i:12, 15; 16, 21). De todo lo que antecede se sigue que hay en nosotros una "necesidad de pecar" (op. imp. i:106; v:161; perf. just. 4:9). Dice Agustín de esta vida: "vida mortal, o muerte vital: no sé cuál de las dos cosas es" (Conf. i:6, 7); xiii:10 init.). Pero debe subrayarse principalmente la total incapacidad del hombre para alcanzar la salvación. La energía con que defiende esta idea, que abarca la totalidad de la actividad humana bajo la categoría de pecado y culpa (las virtudes de los paganos son "espléndidos vicios" —*splendida vitia;* cf. civ. dei v:12 sig.; xix:25),[23] es lo que señala su avance sobre Ambrosio y constituye la importancia religiosa de su posición. La total imposibilidad de hallar algo bueno o salvación alguna aparte de Cristo, tal es el pensamiento que en estas discusiones Agustín imprimió sobre la iglesia.

El pecado original es contemplado como pecado real y como culpa: es pecado y es punición divina. No se propaga a la raza por imitación (c. Jul. vi:24, 75), sino por generación. "Entró en el mundo mediante un hombre, y pasa a todos los hombres" (pecc. mer. et rem. i:12, 33). Si bien el matrimonio es un bien moral (pecc. orig. 37:42; 33:38; aunque es preferible el celibato, vid. op. imp. v:17), la generación no acaece sin concupiscencia pecaminosa como claramente lo evidencia el sentido de vergüenza vinculado con el acto de la procreación (nupt. et conc. ii:5, 14) y la concupiscencia se transmite a los hijos. Tal es el caso aun cuando los padres son regenerados, "así como de la simiente de un olivo sólo puede brotar un olivo silvestre" (ib. ii:34, 58). "Cuando se trata, empero, del acto de procreación, no es posible que la relación permisible y honorable tenga lugar sin que arda la lujuria, de modo que pudiera transmitirse lo que brota de la razón mas no lo que brota de la lujuria. . . De esta concupiscencia de la carne, la cual reconozco que no es imputada como pecado a los generados (aunque son descritos antes como 'pecados veniales'), pero no se halla en la naturaleza aparte del pecado, digo, que. . . toda descendencia que brote de ese origen, por virtud del mismo (*originaliter*), se halla ligada al pecado" (nupt. et conc.

[23] El término mismo no aparece en Agustín, pero resume admirablemente su concepto, algo así como el *credo quia absurdum* atribuido a Tertuliano; cf. supra, p. 127.

i:24 27). Hay un "defecto (*vitium*) de la simiente" (ib. ii:8. 20). En el debate entre traducianismo y creacionismo, Agustín no se pronuncia definitivamente (de anima et ejus origine, ii:14. 20; 15. 21; retract i:1 3) Hay en este punto de su doctrina del pecado, por consiguiente, cierta falta de claridad: no hay duda que presenta la idea de la propagación del pecado por la *lujuria* en la copulación, pero esto nó debe entenderse en el sentido de una pecaminosidad o indignidad inherente a la relación sexual. Su posición es, simplemente, que siendo el hombre pecador, sólo puede engendrar descendencia pecaminosamente. El estado pecaminoso precede lógicamente al acto pecaminoso. No corresponde, pues, darle a sus ideas en este asunto una filiación dualista maniquea (HARNACK, DG. iii:191, n. 3), como ya lo hacía Juan de Eclano. Podemos decir que el "temperamento monástico de Agustín favoreció" estas ideas, pero más allá de esa afirmación (LOOFS, DG., ed 3, p 215) no podemos ir. Como refutación de la interpretación de Harnack que hemos mencionado podemos recordar que en el fondo de la mente de Agustín está la convicción de que el mal no tiene subsistencia, mas es solamente una *privatio boni*, un μὴ ὄν (nat. et grat. 20:22; c. Jul 1:8. 37; enchir. 11; cf. p. 341 sig.). Del pecado original, que es una "necesidad", proceden los pecados individuales del hombre, que éste añade al anterior "por su propio libre albedrío, no por causa de Adán" (pecc. mer. et rem i:15. 20; conf. v:9 init.). Sin embargo, pese a todo esto podemos hablar de un libre albedrío (*liberum arbitrium*) aun en el caso del pecador, aunque no en el sentido de la *possibilitas utriusque partis* pelagiana, porque un hombre no puede ser a la vez un árbol bueno y malo (grat. Chr. c. 18, 19, párr 19 sig.). La libertad (*libertas*) del paraíso se ha perdido, es decir, la posibilidad de "tener con justicia plena inmortalidad"; pues esta libertad ("libres para vivir bien y rectamente") sólo existe ahora en virtud de la influencia de la gracia, que es precisamente lo que falta en el caso del pecador. Le ha quedado, sin embargo, la libertad de pecar por su propia voluntad. "No decimos nosotros que por el pecado de Adán haya desaparecido el libre albedrío de la naturaleza del hombre, sino que el hombre es capaz de pecar... pero no de vivir buena y piadosamente, a menos que la misma voluntad del hombre sea liberada por la gracia de Dios" (c. duas ep. Pel. ii:5. 9; op. imp i:94). Por lo tanto *non inviti tales sumus*.

(d) Como ya lo habíamos observado anteriormente y las palabras recién citadas lo confirman, la justicia consiste para Agustín en "vivir bien y rectamente". Hallamos en estas palabras una clave para comprender su concepto del pecado original. No se trata, como en Lutero, de incredulidad. Se trata para Agustín, principalmente, de *mala concupiscencia* o *concupiscencia carnal*, cuya morada es, por cierto, el alma "porque la carne no desea (*concupiscit*) sin el alma,

aunque suele decirse que la carne desea, porque el alma desea carnalmente" (perf. just. 8:19). Hemos de reconocer en este dominio de la sensualidad sobre el espíritu la consecuencia penal del primer pecado, pero no su causa: "La corrupción del cuerpo, que oprime el alma no es la causa sino la pena del primer pecado; la carne corruptible no hace pecadora al alma, sino el alma pecaminosa corrompe a la carne" (civ. dei, xiv:3; cf. respecto del término carne, ib. c. 2). Vincúlase a esta degradación del espíritu "el tremendo abismo de ignorancia". Esto nos permite comprender por qué se entrega el hombre a las pasiones y las cosas vanas. "Pero todas éstas son las características de los impíos, las cuales proceden de esa raíz de error y perverso afecto con la que nace todo hijo de Adán" (civ. dei, xxii:22, 1). La lujuria encuentra su explicación en la ignorancia y ambas tienen su fundamento en la perversa inclinación del hombre, que se separó de Dios y se inclinó hacia sí mismo, cayendo así presa del mundo. Quiso amarse a sí mismo y abandonar el amor de Dios y como consecuencia ha sido entregado a la lujuria que persigue los deshechos del mundo. Este "amor de sí" (*amor sui*) es la verdadera esencia del pecado. Que tal es la concepción de Agustín lo prueba su magnífica presentación del tema en Sermo 96:2, 2: "El amor de sí fue la primera perdición del hombre . . ya que amarse a sí mismo no es sino hacer la propia voluntad. El amor propio comienza por abandonar a Dios; mas entonces el amor de sí vése lanzado fuera de sí hacia las cosas amables de afuera . . . Comenzaste por amarte a ti; quédate, pues, dentro de ti, si puedes; ¿qué vas a buscar fuera? . . . Comenzaste por amar lo exterior a ti, y te perdiste a ti; porque al salir de sí mismo el amor del hombre para irse a las cosas exteriores, empieza a esfumarse (*evanescere*) con las cosas amadas que también se esfuman, y a derrochar las propias energías, por así decirlo, como el pródigo. Se vacía, se irradia, empobrécese apacentando cerdos." Tal es la naturaleza del pecado: amor de sí, ignorancia, concupiscencia. El hombre se separa de Dios queriendo servirse a sí mismo, y es absorbido por el torbellino de la mundanalidad. Su existencia se transforma en muerte. De nuestros primeros padres dice: "Por lo tanto, aunque luego vivieron muchos años, comenzaron a morir el mismo día en que recibieron la ley según la cual habían de envejecer" (pecc. mer. et rem. i:16, 21). Toda la hueste de males abruma ahora al hombre.

La vida en el mundo ha sido, pues, transformada por el pecado en un infierno, del cual sólo Cristo puede salvarnos (civ. dei, xxii: 22, 4). Mas al discutir el pecado original no olvida Agustín el *bien original*. Los hombres engendran hombres[24] y Dios permite que éstos lleguen a ser, mediante su "poder eficaz", hombres con una natura-

[24] Obsérvese el punto de vista desde el que Agustín considera aquí el acto de la procreación.

leza racional semejante a Dios. "En el mal original hay dos cosas, el pecado y el castigo; en el bien original también hay dos, la propagación y la semejanza (*conformatio*). Pues no se ha extinguido totalmente en el hombre cierta chispa del entendimiento (*scintilla rationis*) según el cual fue creado a la semejanza de Dios" (civ. dei. xxii:24 1: 2, 3)

Tal es la doctrina agustiniana del pecado. Por fin aquí se trata el pecado desde una perspectiva exclusivamente religiosa, como la oposición absoluta al bien y la condición de la raza, que sólo Cristo puede cambiar. El pecado es considerado de esta manera como pecado del *hombre* mismo y de la *raza*. Queda así abierto el camino al reconocimiento del carácter espiritual del hombre y a la vez a una adecuada concepción del desarrollo histórico de la raza. La doctrina agustiniana del pecado original no sólo es tema de interés religioso, sino que representa también un progreso en el campo de la psicología y de la ética, a la vez que una sólida concepción en la esfera de la historia.[25]

(e) Consecuente con esta doctrina del pecado, Agustín atribuye la salvación del hombre enteramente a la sola gracia. La gracia comienza en el hombre el bien y permanece activa en él luego de haber libertado su voluntad: "Al que no quiere previene, para que quiera; y al que quiere, acompaña, para que no quiera en vano" (enchir. 9. 32). Dios "prepara la voluntad y cooperando perfecciona lo que operando ha iniciado. Porque en verdad comienza él a obrar para que nosotros queramos, y cuando ya queremos, con nosotros coopera para perfeccionar la obra" (grat. et lib. arb. 17:33). Sólo bajo la influencia misericordiosa de Dios alcanza el hombre el bien y permanece en él. Hemos visto ya que Agustín concibe la gracia como el poder creador divino en acción (p. 341 sig.). Comprendemos pues, que la describa como un "poder maravilloso e inefable" que no solamente opera en el hombre "revelaciones ciertas" sino "buena voluntad" (grat Chr. 24:25), y manifieste que su influencia era necesaria aun en el estado de integridad original del paraíso (ep. 186:11. 37; enchir. 25:106). La gracia es sencillamente el irresistible poder creador de Dios, que ejerce su influencia en los corazones de los hombres como el poder del bien. Debemos tener esto en cuenta al proseguir la delineación agustiniana de la obra de la gracia. Ni el hombre mismo, ni la doctrina, ni el ejemplo, ni la ley pueden solucionar el dilema humano. El mandamiento desnudo es impotente contra la concupiscencia. La salvación sólo puede ser lograda mediante la gracia y la fe: "lo que la ley de las obras demanda amenazando, lo otorga la ley de la fe al que cree: el lema de esta ley es "da lo que demandas", el de aquélla "haz lo que ordeno" (sp. et lit. 13:22). La

[25] No descubro un adecuado reconocimiento de éste y otros aspectos en la disertación de SEYBERTH, *Die Geschichtsphilosophie Augustins*, Chemnitz, 1891.

primera bendición es el *perdón de los pecados*, que el hombre recibe mediante el bautismo. Sobre esa base y desde ese punto comienza la *renovación* (*renovatio*) (pecc. mer. et rem. ii:7, 9; 27, 43; conf. i:11). El pecado es, pues, perdonado mediante el bautismo; la concupiscencia permanece, empero, en el bautizado, pero no es ya pecado, porque Dios no lo imputa ya como tal (nupt. et conc. i:25 28; 31, 36; pec. mer. et rem. i:37, 70). Es de advertirse, sin embargo, que Agustín no vincula de una manera tan invariable el perdón de los pecados y la fe como lo hace Pablo. La vida cristiana comienza con la fe, que es operada por Dios (supra, p. 335 sig.), "como el comienzo de nuestra vida y religión". "Concordar que lo que se dice es verdad" es la descripción que se hace de la fe (sp. et lit. 31:54) o "meditar en ello con asentimiento" (praedest. sanct. 2:5). La fe es, pues, *assensio* a la verdad predicada (cf. enchir. 7:20; conf. vi:5; en Joh. tr. 40:9; 79:1). Se explica así que Agustín considere que en el conocimiento (*cognitio*) se alcanza un nivel superior, interpretando así Isaías 7:9: "si no creyereis, no permaneceréis" (e. g., sermo 43; in Joh. tr. 27:7; 22:5; 29:6; 48:1; 112:1: "puede creer antes de saber"; ep. 114:7; 120:3). Hallamos, sin duda, en Agustín, afirmaciones que parecen superar la definición de fe que hemos indicado, como cuando reproduce ocasionalmente la idea de la "justificación por medio de la fe" (vid. sub) o cuando dice que el hombre no podría ser libre del pecado "a menos que se una por la fe con su cuerpo" (de Cristo, sermo 143:1), o cuando distingue entre "creer a Cristo" y "creer en Cristo" y declara que esto último es la fe cristiana (sermo 144:2). Pero aquí se aclara la idea, pues Agustín explica: "Porque cree en Cristo quien espera en él y le ama...; a éste viene Cristo y de alguna manera lo une a él y lo hace miembro de su cuerpo, lo que no puede acontecer a menos que se adunen la esperanza y el amor" (cf. in Joh. tr. 29:6). También aquí, pues, la fe señala más allá de sí misma a un plano superior; el amor en este caso, como lo era el conocimiento en el otro.[26] La naturaleza de la fe no es esa confiada actitud del corazón que aprehende la gracia presente, sino un paso preparatorio hacia una justicia aún no lograda. Es, pues, a la vez la capacidad para orar pidiendo esa justicia: "el espíritu de gracia opera nuestra fe, a fin de que mediante la fe podamos, por la oración, lograr la capacidad de realizar lo que se le ordena" (grat. et lib. arb. 14:28; sermo 168:5; enchir. 28:117). La fe es en sí misma la creencia en la verdad de la revelación, pero sólo llega a ser verdaderamente fe cristiana cuando es una "fe que obra por medio del amor" (fid. et op. 16:27; serm. 168:2; cf. in Joh. tr. 6:21).

(f) La obra principal de la gracia es en realidad la *infusión del amor*[27] o de una *nueva y buena voluntad*, por el Espíritu Santo. "Los

[26] También se opera por el amor un progreso en el conocimiento (in Joh. tr. 96:4).
[27] La expresión deriva de Rom. 5:5.

que aman han nacido de Dios, los que no aman no son nacidos de Dios" (*in Joh. tr.* 5:7). Esta infusión del amor no se opera por mandamiento externo, ni por el ejemplo de Cristo, sino que "él nos da un crecimiento interior, derramando el amor en nuestros corazones por el Espíritu Santo" (*sp. et lit.* 25:42; *pec. mer. et rem.* i:9, 10), y aun habla de una "*inspiratio* de buena voluntad y obra" (*corr. et grat.* 2:3). El mal deseo es expulsado ahora por el deseo de Dios y de su voluntad: "el Espíritu inspira buena *concupiscentia* en lugar de la mala, es decir, derrama el amor en nuestros corazones" (*sp. et lit.* 4:6; *enchir.* 32:121). Esta dotación de nuevo poder moral y la consiguiente transformación del hombre ("la naturaleza corregida por la gracia", *sp. et lit.* 27:47) es para Agustín el significado cabal del término "justificación". Su naturaleza esencial consiste en que el hombre deviene realmente justo, y es por ello capacitado para cumplir obras justas. "Pues, ¿qué es ser justificado sino ser hecho justo por aquél que justifica al impío, para que de impío se torne justo?" (*ib.* 26:45; *grat. et lib. arb.* 6:13). "Mediante el don del Espíritu obramos justicia" (*sp. et lit.* 18:31). Así el individuo se hace un hombre nuevo, de impío viene a ser justo, de la muerte es trasladado a la vida. "El cura a los enfermos de espíritu y reanima a los muertos, es decir, justifica al impío" (*nat. et grat.* 26:29). "Cuando vive el alma en la iniquidad, está muerta; mas, cuando se hace justa, se hace partícipe de otra vida que no es lo que ella es; porque, elevándose hasta Dios y uniéndose a él, recibe de él la justicia" (*in Joh. tr.* 19:11). Esta infusión de la voluntad buena y justificante por el Espíritu es progresiva y señala toda la vida del cristiano, dado que la concupiscencia perdura aun en el regenerado (*nupt. et conc.* i:25 28): "Hemos sido justificados (hemos sido hechos justos), pero la misma justicia crece a medida que avanzamos" (*serm.* 158:5). Aunque la naturaleza esencial de la justificación consiste en la "inspiración de una buena voluntad", también puede adscribírsele, en un sentido más amplio, el perdón de los pecados, aunque de tal manera que el énfasis recae aún sobre la inspiración: "No consiste esta gracia solamente en la remisión de pecados . . sino que opera también el cumplimiento de la ley y la liberación de la naturaleza" (*grat. et lib. arb.* 14:27; *cf. op. imp.* ii:165; *civ. dei* xii:22). "Porque la gracia auxilia de ambas maneras, remitiéndonos las cosas malas que hemos hecho y ayudándonos a separarnos del mal y a hacer el bien" (*op. imp.* ii:227; vi:15).

Tenemos así una concepción clara de la doctrina agustiniana de la gracia. Gracia es la acción de la omnipotencia divina que hace que el hombre quiera el bien, o sea capaz de hacer el bien. Este concepto corresponde exactamente a su concepto del pecado. La ignorancia es superada con el don de la fe; el amor propio y la lujuria son vencidos al serle impartida al hombre una buena voluntad y el amor de Dios

y de su ley; el estado de muerte del pecador es derrotado por el proceso de la gracia mediante el cual hombre es hecho justo y revivificado [28]

Llama la atención sobre todas las cosas en esta estructura doctrinal, la energía con que todo es referido a la gracia de Dios, con exclusión de toda obra humana. Pero quienquiera que escudriñe cuidadosamente el verdadero carácter de la operación de la gracia tal como aquí se nos describe, percibirá cuán imperfectamente satisface esta teoría las demandas del impulso religioso fundamental de Agustín. El eco paulino que caracteriza a éste está muy lejos de elevarse en aquélla a la altura de la concepción paulina de la justicia de la fe. Agustín cita innumerables veces la fórmula paulina, pero la interpreta en el sentido de que nosotros alcanzamos la convicción de que la justicia nos es dada por Dios sin obras nuestras previas, o que la fe justifica porque obra por el amor. "Esta es la justicia de (ex) la fe, por la que creemos que somos justificados: es decir, hechos justos por la gracia de Dios mediante Jesucristo nuestro Señor, a fin de ser hallados en él, no teniendo nuestra propia justicia, que es de la ley, sino la que es por la fe de Cristo. La cual justicia de (ex) Dios en fe, es de la fe en este modo, que nosotros creemos por fe que la justicia nos es divinamente otorgada, y no es adquirida por nuestras propias fuerzas" (ep. 186:3. 8). "Porque leemos que son justificados en Cristo quienes creen en él, a causa de una misteriosa comunicación secreta e inspiración de la gracia, por la cual quienquiera que se une al Señor es un espíritu con él" (pecc. mer. et. rem. i:10. 11). Podemos decir, por consiguiente, que aun este gran discípulo de Pablo, tan poderosamente influido por el Apóstol, lo comprendió mal en el punto crítico [29]

(g) La gracia, siendo irresistible, es caracterizada por Agustín como gracia *predestinante*. Concéntranse en este término varias líneas de pensamiento: el matiz platónico de la doctrina agustiniana de Dios, su experiencia religiosa personal, su reconocimiento de la sola operación de la gracia y consideraciones exegéticas (p. 340 sig.). Si la gracia toma al hombre, no puede haber resistencia porque Dios realiza su voluntad en el hombre de la misma manera que en la naturale-

[28] El orden de la salvación, según Agustín, incluye los siguientes temas: "(Presciencia) predestinación, vocación, justificación glorificación" (in Joh. tr. 26:15; corr. et grat., 9:23). O "remisión de pecados, tus enfermedades son curadas, redención de la corrupción, la corona de justicia" (serm. 131:6. 8). O "Antes de la ley, bajo la ley, bajo la gracia, en paz" (enchir. 31:118). "Por la gracia de Dios somos regenerados, purificados, justificados" (c. litt. Petil. iii:50. 62).

[29] Agustín podía, sin embargo—al igual que muchos piadosos de la Edad Media—hallar su principal consolación en el perdón de los pecados; e. g. "Y ésta nuestra justicia, aunque es una justicia verdadera a causa de la meta de verdadera justicia hacia la que apunta, sin embargo es en esta vida de tal naturaleza que consiste más en la remisión de pecados que en la perfección de virtudes. Testigo de esto es la oración de todo el reino de Dios: 'Perdónanos nuestras deudas'" (civ. dei, xix:27).

za "Ciertamente, pues, a la voluntad de Dios, que ha hecho en el cielo y en la tierra cuanto ha querido y que hizo también las cosas futuras, no pueden contrastarle las voluntades humanas para impedirle hacer lo que se propone, pues aun de las mismas voluntades humanas, cuando le place, hace lo que quiere . . El cual, sin embargo, realizó su plan contando con las voluntades de ellos mismos, por tener poderosísima facultad para mover los corazones humanos a donde le pluguiera" (corr. et grat. 14:45, 43; enchir. 21:95). La diferencia entre la "gracia" y la "gracia primaria" o "asistencia" dada a Adán consiste en que esta última podía ser voluntariamente rechazada, mientras que la primera crea una voluntad favorable (corr. et grat. 11:31, 38). A la pregunta acerca de si esta gracia destruye la libertad del albedrío humano, Agustín responde negativamente. Por el contrario, la gracia cura y restaura el libre albedrío, habilitándolo para elegir libremente el bien (sp. et lit. 30:52; enchir. 25:105). El hombre no alcanza la gracia por la libertad, como nos dicen los pelagianos, sino que recibe la libertad por la gracia (corr. et grat. 8:17). Pero cuando recordamos que una voluntad nueva es implantada de *manera irresistible* en el hombre y que esta voluntad es luego "indeclinable e insuperablemente" regida por el poder (*virtus*) divino (corr. et grat. 12:38), no queda duda de que la afirmación de la libertad ha de ser comprendida aquí de una manera muy peculiar. Sólo puede entenderse en el sentido de que Dios obra con el hombre de manera armónica con su naturaleza de ser dotado de voluntad, de tal manera que el hombre sufre esa transformación de su voluntad como criatura aún (formalmente) dotada del poder de querer (véase la cita precedente). De esta manera el hombre queda libre, i. e. del poder de la concupiscencia. Su libertad consiste en el estado de sujeción espiritual divinamente operado en él, en virtud del cual el hombre se separa él mismo del dominio de las motivaciones sensuales. Llegamos a la misma conclusión cuando analizamos la doctrina de la perseverancia en la gracia. Esta es un don de la gracia, el *donum perseverantiae* (don. pers. 1:1). También aquí se aplica la regla: "Dios opera para que puedan querer" (corr. et grat. l. c.). Queda, pues, excluida, la idea de una verdadera libertad en el sentido metafísico. Esta es una nueva consecuencia de la concepción agustiniana de la gracia como una energía (*virtus*) divina, más bien que una relación espiritual personal.

Pero es necesario confrontar el hecho de que no todos los llamados (*vocati*) son subyugados por la gracia. Agustín explica esto a base de la predestinación. Desde antes de la creación del mundo Dios resolvió redimir a ciertos hombres en Cristo y aplicar a ellos su gracia. "Por lo tanto, la predestinación divina, que consiste en obrar el bien (*quae in bono est*), es, como he dicho, una preparación para la gracia; mas la gracia es efecto de la misma predestinación" (prae-

dest 10:19; don persev. 9:21). Hay un "buen agrado de su voluntad" (de Dios) que nada tiene que ver con méritos humanos, ni siquiera con los que Dios pudiese prever. Por el contrario, la predestinación (*propositum*) de Dios es la base sobre la que se imparte la buena voluntad a esta o aquella persona (praed. 18:37). Hay un número estrictamente determinado (idea mantenida ya en de bapt. v:27. 38) a los cuales Dios ha preordenado a la gracia: "cuyo número es tan fijo, que no admite adición ni resta" (corr. et grat. 13:39).[30] La predestinación es la causa de la salvación. Todas las ordenanzas salvadoras tienen como objeto realizar esa salvación y por lo tanto sólo sirven y aprovechan al predestinado. Sólo a los *electos* es dirigido el llamado eficiente "peculiar de los electos" (praed. 18:37) de manera que obedezca a aquel que lo llama; los otros no son así (*non ita*) llamados (don. pers. 9:21). Sólo los electos reciben el "don de la perseverancia"; los previstos (*praesciti*) pueden perderse aun en la última hora (corr. et grat. 9:22; don. pers. 8:19). Todo queda, pues, en manos de Dios, todo depende de su elección: "Por consiguiente, cuantos, según la providentísima disposición de Dios, fueron previstos, predestinados, llamados, justificados y glorificados, aun antes de ser regenerados, más aún, antes de nacer, ya son hijos de Dios y de ningún modo pueden perderse" (corr. et grat. 9:23). Los predestinados son salvos, y llegan habitualmente a ser miembros *llamados y justificados* de la iglesia. Pero debe admitirse la posibilidad de que alguno de ellos no alcance contacto alguno con el cristianismo histórico y sin embargo sea salvo, porque ha sido predestinado (ep. 102, *quaest.* 2, *párr.* 2, 12, 14, 15; cf. con praed. 9, párr. 17-19; también REUTER, *Aug. St.*, p. 90 sig.) Los no predestinados, *sino previstos* (*praesciti*), por otra parte, caen a la condenación, en cualquier circunstancia, como parte de la *massa perditionis*. Aunque parezcan ser buenos cristianos, llamados, justificados, regenerados mediante el bautismo, renovados — no serán salvos, porque no han sido elegidos (don. pers. 9:21). No puede culparse de ello a Dios; sólo ellos mismos son culpables, puesto que sólo han sido dejados librados a su justa suerte: "El que cae, cae por su propia voluntad; el que es levantado, lo es por la voluntad de Dios" (don. pers. 8:19).[31] De tal manera Dios revela su justicia, así como en los elegidos manifiesta su misericordia (ib. 8:16). A la pregunta, ¿por qué escoge a algunos y deja a otros abandonados a su suerte? La única respuesta es: "Así lo quiero" (*hoc volo*), y ante ella la cria-

[30] La fijación del número resulta también de la opinión de Agustín que los electos *han de substituir* el número de los ángeles caídos (enchir. 9:29; 15:62; civ. dei xxii:1).

[31] Agustín se expresa habitualmente de esta manera, pero habla también de los "predestinados a la muerte eterna" (in Joh. tr. 43:13, cf. 110:2; civ. dei xvi:1. 1; euchir. 26:100).

tura debe inclinarse humildemente frente a su Creador (ib. 17).[32]

En estos conceptos culmina la doctrina agustiniana de la gracia. Como antes Marción, también ahora Agustín opone diametralmente la gracia y la naturaleza, la misericordia y la justicia, y ofrece una solución tan paradójica como la de aquél e igualmente insatisfactoria para el sentimiento religioso. En ella se manifiestan tanto el espíritu profundamente religioso de Agustín como el hecho de que ciertos hilos extraños y no evangélicos de pensamiento han penetrado en la trama de su pensamiento. Aprendió a presentar fielmente la *sola gratia*, pero su doctrina se resiente porque no comprendió la *sola fide*, esto es, que el Dios cuya comunión tan admirablemente describía su corazón no era aún para su mente el Dios del evangelio. Según su teoría no se puede alcanzar la certidumbre de la salvación (corr. et grat. 13:40; 9:22; civ. dei xi:12). "Bueno es no engreirse (*non altum sapere*), antes bien vivir con temor" (don. pers. 8:19), nos dice el hombre que sabía tan bien que la religión es más que el temor de quebrantar una relación pactada. Pero por más cubierta que haya estado esta imponente estructura intelectual por las sombras de la época, ella fue la que planteó el problema a la historia de la doctrina del futuro. Ella enseñó a la iglesia con voz que ésta jamás podrá olvidar, que una sola cosa debe ser temida, la rebelión contra Dios, o el mal en el corazón; y que hay una sola cosa buena y grande, la gracia eficiente del Dios viviente.

4. El curso histórico de la controversia.

Es bien clara la oposición total entre las posiciones de Pelagio y Agustín. Era natural que se produjera una controversia en la que correspondiese a Agustín el papel principal. Fácilmente podemos inferir de la posición agustiniana las ideas que pondría a sus contendientes: que el pelagianismo nada sabe de la gracia, y que es ésta y no la libertad de la voluntad, lo que salva al hombre. Si el hombre fuese libre en el sentido pelagiano, en vano habría venido Cristo al mundo (nat. et grat., c. 19 sig., párr. 21 sig.). Si se trataba solamente de enseñanza y ejemplo ¿por qué no fue el piadoso Abel desde ha mucho *el principal de los justos*? (ib. 9:10). Tanto la experiencia cristiana como la petición de toda la iglesia por el perdón de los pecados atestiguan que el hombre no puede evitar el pecado por sus propias fuerzas (serm. 181). Además, la universalidad de los castigos impuestos por un Dios justo, de los cuales ni aun los niños son exceptuados, contradice la posición de Pelagio (op. imp. iii:154). En este sentido,

[32] Agustín elude la fuerza de los pasajes opuestos de las Escrituras, particularmente 1 Tim. 2:4, mediante interpretaciones peculiares, como la de que nadie es salvo a menos que Dios lo quiera (enchir. 24:103), o que "todos" significa los predestinados, "porque toda la raza de los hombres está en ellos" (corr. et grat. 14:44).

Agustín subraya enérgicamente el bautismo infantil. O son los niños recién nacidos pecadores o no lo son; en este caso, no necesitan el bautismo (pecc. mer. et rem. i:23, 33; 18, 23; op. imp. ii:222), conclusión que los pelagianos no admitían (p. 335, n. 1). Finalmente, Agustín apela a numerosos pasajes de las Escrituras (Rom. 5:12; 7: 14-20; 8:26; Gén. 2:7; Sal. 51; 143:2; Ef. 2:3, Juan 8:36). Incluso intentó producir una prueba a base de la historia del desarrollo doctrinal de la iglesia((c. Jul. i, ii). THOMASIUS (i, ed. 2, pp. 543 sig.) ha tratado exhaustivamente esta crítica del pelagianismo.

La controversia estalló cuando CELESTE procuró un nombramiento como presbítero en Cartago. El primer escándalo parece haberse producido por la afirmación de los seguidores de Celeste de que el bautismo infantil no tiene por objeto el perdón de los pecados (Agust., de pec. mer. et rem. iii:6, 12).[33] Paulino, *diácono de Milán, lo acusó* (véanse las acusaciones en Marius Commonit. i:1, supra, p. 481 sig.) ante un concilio reunido en Cartago (año 411 ó 412). Celeste fue excomulgado y se dirigió a Efeso donde obtuvo —en territorio griego— un nombramiento de presbítero. Pelagio, que también había estado en Cartago, se había dirigido a Palestina. También él consiguió un grupo de seguidores, pero Jerónimo escribió en su contra, (ad Ctesiphontem —ep. 133— y dial. c. Pel. II, 3).[34] Los informes de Occidente obligaron a Juan de Jerusalem a convocar un concilio (Jerusalem, año 415, vid. relato del mismo por Orosio, en Lib. apol. 3, 6) para considerar el caso Pelagio. Pero Juan defendía inequívocamente la tesis de Pelagio, que el hombre puede fácilmente guardar los mandamientos de Dios, i. e. con ayuda divina. Orosio reclamó entonces que, siendo Pelagio latino, su caso fuese referido a Roma. Bajo la urgencia de dos obispos galos desterrados, Heros y Lázaro, se convocó otro concilio en Diópolis o Lydia en 415 (cf. Agust., de gestis Pel.; también Mansi, iv:311 sig.). Pelagio satisfizo hábilmente a los obispos afirmando que el hombre puede, en efecto, hacer todo el bien, pero sólo con el auxilio o ayuda (*adjutorium*) de Dios. Declaró que eran apócrifas ciertas declaraciones que se le habían atribuido. Se declaró desvinculado de ciertas afirmaciones de Celeste, mas añadió: "Pero las cosas que he declarado que no son mías, las reprueba, de acuerdo con la opinión de la santa iglesia, pronunciando anatema contra quien se oponga a ésta". Esta era una cobarde mentira. El

[33] En la discusión, Celeste subrayaba la necesidad del bautismo de infantes. En la *Relatio* de las tesis en Lib. subnot. praef. 5 Marius incluye la declaración: "Dado que los infantes, aun los no bautizados, tienen vida eterna". Esta declaración tal vez es original. Todo esto evidencia que la afirmación de Celeste respecto del bautismo infantil, *a la que* nos referimos en el texto, fijó la atención sobre el tema.

[34] Esta obra, acre y apasionada en su estilo (Jerónimo apila sobre la cabeza de Pelagio los nombres de casi todos los herejes), muestra que Jerónimo quería complacer a Agustín, pero que en cuanto a la cuestión misma, su posición no estaba muy alejada de la de Pelagio (e. g., ep. ad Ct. 6:10; dial. ii:5 sig.; iii:5, 6, cf. ZÖCKLER *Hieronymus*, pp. 420 sig., 311 sig.).

Concilio lo declaró ortodoxo.[35] Pero los africanos no se conformaron: un concilio reunido en Cartago y otro de Mileva (ambos en 416) enviaron cartas a su "Santidad" el papa Inocencio I en Roma. Luego se envió una comunicación privada detallada y exhaustiva por parte de cinco obispos (incluido Agustín, véase en sus cartas, 175-177), urgiendo al Papa a una rápida y enérgica acción. En ella se describe la situación, se expone y refuta la doctrina de Pelagio y se exalta la autoridad única del obispo de Roma (ep. 175:2 sig.; 176:1; 177:19), exhortándolo a tomar en sus manos este asunto. Pelagio, que se gloriaba de la decisión de los teólogos orientales, (ep. 177:2) recibió la exigencia de retractarse de sus afirmaciones o reconocer la naturaleza salvadora del bautismo infantil y la insuficiencia de la naturaleza para lograr la salvación (ep. 175:6).[36] El Papa no demoró la respuesta a las cartas que había recibido (vid. en las cartas de Agustín, ep. 181:183). En el elaborado estilo de la Curia, responde reconociendo primeramente la plausible y adecuada observancia de la disciplina —ahora observada por todo el mundo— de apelar, como lo hacen todas las iglesias, a la decisión de Roma (ep. 181:1; 182:2). Pero en la discusión del tema doctrinal, este papa se evidencia tan pobre teólogo como algunos de sus predecesores. Los africanos están en lo cierto y lo han dicho todo. Ninguna persona ortodoxa discutirá respecto de la gracia y la libertad (ep. 181:7, 9; 183:5), porque es claro que el hombre necesita la ayuda divina para su salvación (ep. 181:4-6, 8; 182:3 sig.). En otras palabras, los africanos, por supuesto, están en la verdad, porque ¡la doctrina de sus oponentes es correcta! Resulta visible la importancia dogmática del Papa en este caso, desprovisto como estaba de un sistema terminado al que pudiese echar mano. Como en otras fases de la dificultad, se hace necesario un pronto remedio al pestilente veneno (181-2 sig., 8). El Papa no cree que Pelagio y Celeste puedan ser convertidos (181:8) —incluso duda que se haya tomado una decisión favorable a Pelagio en Dióspolis— ambos deben ser excluidos de la iglesia (ep. 181:8; 182:6).[37]

Una confesión estrictamente ortodoxa de Pelagio fue ahora en-

[35] Pelagio subraya hábilmente su ortodoxia respecto de la Trinidad (Agust., gest. Pel. 19:43), y el hecho que la cuestión en disputa no afectaba dogma alguna. "Los anatematizo como necios, no como herejes, si no hay dogma" (ib. 6:16). Esta declaración no ha de interpretarse como desapego a extender "la esfera de la dogmática" (HARNACK, iii:162, n. 1), sino simplemente como un medio de defensa, similar a la declaración de Celeste en Cartago: "Este es un tema de investigación no de herejía" (Agust., pecc. or. 3:3; cf. la confesión romana de Celeste en Agust., pecc. or. c. 23. El término de Juliano, *quaestiones indisciplinatae*, en Marius, 1 submot. 6:12).

[36] Esta inferencia práctica en la carta de Cartago es interesante, porque retorna al punto de partida de la controversia.

[37] Yo no interpreto estas cartas como es habitual, ni como lo hace HARNACK (iii:165). El Papa no dejó "una puerta trasera" abierta; sencillamente no comprendió para nada el asunto del que se trataba.

viada a Roma. Las cuestiones en discusión eran brevemente comentadas, se reconocía el bautismo infantil y el libre albedrío (pero con la limitación: "estamos siempre en necesidad de la ayuda de Dios"), y se subrayaba la total sujeción al papa[38] (HAHN, ed. 3, p. 288 sig.). Inocencio había muerto (marzo del 417) y la confesión cayó en manos de su sucesor, ZOSIMO. Celeste, habiendo a la sazón ido a Constantinopla y siendo expulsado de allí, apareció también en Roma. Reconoció el bautismo para remisión de pecados y la infalibilidad de la decisión papal, pero negó que "el pecado naciera con el hombre" (HAHN, ed. 3, p. 292 sig.). Zósimo quedó enteramente satisfecho, y al hacerlo no entró en conflicto con la doctrina de su predecesor. Un concilio reunido en Roma en 417 certificó la ortodoxia de Celeste. La confesión de Pelagio, que apareció poco después, apoyada por la influencia del obispo de Jerusalén, causó júbilo. El Papa tuvo la imprudencia u honestidad de enviar un informe a los obispos africanos, en dos cartas, y los reprendió severamente desde la elevación de su sede apostólica, por su falta de consideración en este asunto (vid. Zos., ep. 3, 4).[39] Pero un concilio reunido en Cartago (417, o a principios de 418) explicó al Papa que aún no se habían exhibido buenas razones para fundamentar estas actuaciones, y que ellos seguirían ateniéndose a la condenación pronunciada por Inocencio (Mansi iv:376, 378). El Papa, alarmado, respondió que Pedro había recibido la autoridad para atar y desatar y nadie podía atreverse a contradecirle, pero que él conferiría con los cartagineses, y entre tanto no se tomaría ninguna medida positiva (ep. 15). En este momento se reunió en CARTAGO el gran CONCILIO GENERAL africano (año 418), con doscientos participantes (Mansi iii:810 sig.; iv:377 sig.). En él se condenaron las siguientes doctrinas: que Adán fue creado mortal sin consideración de su pecado; que los infantes no están sujetos al pecado original heredado de Adán; que la gracia no auxilia respecto de pecados futuros; que la gracia sólo consiste en doctrinas y mandamientos; que la gracia sólo facilita hacer el bien; que los santos no pronuncian la quinta petición del Padrenuestro para sí mismos, o que lo hacen sólo por humildad. Pero a la vez se rechazó la práctica de apelar a Roma, "allende el mar". Esta última posición se ratificó en Cartago en el año 419, a raíz de ciertas intromisiones de Zósimo en asuntos africanos. El Emperador había emitido (418) un edicto contra Pelagio, Celeste y sus seguidores, expulsándolos de Roma y amenazando con tomar medidas aún más graves (Agust., opp. xvii:2720 sig.). Zósimo cedió ahora y publicó la *epístola tractoria* (fig. vid. Coustant-Schoenemann, pontiff. Rom. epp. i:709), que requirió que todos los obispos firmasen. Diez y ocho obis-

[38] Las palabras: "Execramos de aquellos que, con Maniqueo, condenan el primer matrimonio" están evidentemente dirigidas contra Agustín.

[39] El Papa también fue informado por Celeste que la disputa versaba sobre cuestiones abstrusas y vanas disensiones (s. ep. 3:7).

pos rehusaron hacerlo (Agust., c. duas ep. Pel. i:3). El caudillo de ellos fue JULIAN de ECLANO, quien en dos cartas dirigidas al Papa (en Mai., I. subnot. 6:10-13) defendió su proceder aduciendo que no es justo condenar a un ausente sin escucharlo, y anunció la adhesión de los que le acompañaban y la de él mismo a una afirmación más bien moderadamente expresada de pelagianismo (rechazando las paradojas de Celeste). Desde entonces Julián (habiendo perdido su episcopado) asumió la ofensiva y se mostró el enemigo más enérgico, combativo y fecundo de Agustín, acusando a éste y a sus adherentes de maniqueísmo, desprecio del matrimonio,[40] espíritu parcial y de no ser razonables (vid. frag. en Agust., nupt. et conc. ii; c. Jul.; op. imp.). Se tornó cada vez más extremo hasta alcanzar el más atrevido racionalismo: "Lo que la razón resiste, no lo puede probar la autoridad" (op. imp. ii:16, 137, 144). Las cuestiones no han de ser resueltas por asambleas de clérigos que apenas dominan las categorías de Aristóteles, ni por el populacho inculto, sino por el pequeño grupo de los doctos (c. Jul. ii:10, 35-37, cf. KLASEN, *Entwicklung des Pel.*, p. 98 sig.). Apelaba al testimonio de la razón y las Escrituras, ninguna de las cuales acepta el pecado original. El pecado reside en la voluntad. Los infantes no tienen voluntad y por lo tanto tampoco tienen pecado (ii:28). La imitación conduce al pecado (ii:48, 209). El acto de la procreación es puro (iv:6). El punto de vista de Agustín conduce al maniqueísmo. Cristo nos redime por cuanto nos trajo nuestra naturaleza y su voluntad, y por lo tanto nos dio un espejo y una regla, mostrándonos que tanto nuestro pecado como nuestra justicia residen en nuestra voluntad (iv:84). Bajo su influencia las ideas pelagianas se tornaron más y más seculares y autosuficientes. Pero todo esto no ejerció influencia sobre el desarrollo de la historia de las doctrinas. El pelagianismo se extendió por un considerable territorio; no sólo hallamos sus adherentes en Roma, Italia del sur de Sicilia, sino también en los distritos de Aquileia (Dalmacia), Bretaña y Arlés. El Concilio de Efeso (431) ratificó, para satisfacción del Papa, el rechazamiento del pelagianismo (vid. p. 264 sig.).

§ 32. RESUMEN DE LAS IDEAS TEOLOGICAS Y ECLESIASTICAS DE AGUSTIN EN EL ENCHIRIDION AD LAURENTIUM

Al emprender la revisión del breve sumario general del cristianismo escrito por Agustín hacia el año 421, recordamos a Orígenes (*de principiis*) y su escuela, Gregorio de Nicea (*catech. magna*), Juan de Damasco (*de fide orth.*) y Lactancio (*Institut.*). "Que Dios debe ser adorado en fe, esperanza y amor": este es el tema del libro. La

[40] En relación con este punto Agustín fue denunciado por Pelagio ante Comes Valerio (vid. nupt. et conc. 1:1, 2).

pregunta es, pues, "¿Qué debe creerse, qué debe esperarse, qué debe amarse?" Las verdades que nuestra inteligencia natural puede aprender deben ser defendidas mediante la razón; las que trascienden esa esfera "debemos creerlas sin ninguna hesitación por el testimonio de los que redactaron aquella Escritura que ha merecido llamarse divina, quienes pudieron ver o tener conocimiento de estas cosas, bien por su espíritu, bien por los sentidos, ayudados por el Espíritu Santo" (4). Este es "el comienzo de la fe que obra por el amor", constituyendo la visión el escenario superior (5). Este es el concepto católico de la fe (cf. *assensio*, 720, y supra, p. 343 sig) y la división escolástica de la doctrina cristiana en verdades naturales y reveladas.[41] Expresándolo sucintamente, la fe halla su objeto en el Credo; la esperanza y el amor se ejercitan en la oración (el Padrenuestro, 2:7). Al analizar la pregunta: "¿qué se ha de creer en lo que se refiere a la religión?", no hemos de buscar la comprensión de las leyes físicas del universo: "Basta al cristiano creer que la causa de todas las cosas creadas, celestes o terrenas, . . . no es otra que la bondad del Creador. . . ; y que no existe substancia alguna que no sea él mismo o creada por él" (3:9). Este Dios es el Dios de la Trinidad. El mundo fue creado bueno y aun el mal encuadra en su armonía (10). El mal es la ausencia de bien (*privatio boni*, 11). Lo que es, es bueno, puesto que viene de Dios. Aun el mal, en cuanto es es bueno: "la corrupción no puede destruir todo el bien, si no es aniquilando toda la substancia" (4:12). El mal, como ausencia de ser, presupone un bien existente: "no se da el mal sin el bien" (13 sig.). No es necesario que el cristiano se informe del orden general del universo, sino que conozca las causas de las cosas buenas y malas, para poder evitar el error y la pena (5:16). Errar es aceptar lo falso como si fuera verdad (17). El peor error es no creer lo que conduce a la vida eterna, mas creer lo que conduce a la muerte eterna (6:18). No todo error es pecado; es falsa la enseñanza de la Academia acerca de que debe mantenerse el juicio en suspenso: "mas sin asentimiento no hay fe, porque sin asentimiento no se puede creer nada" (7:20). En los asuntos que no se refieren al camino que conduce a Dios, ni a la fe en Cristo que obra por el amor, el error (siempre que se mantenga la fe) no es pecado, o en todo caso sólo es "pecado levísimo", aunque debe ser contado entre los "males (*mala*) de esta vida" (21). Pero toda mentira es pecado, puesto que "las palabras han sido formadas para que por medio de ellas, nuestros pensamientos puedan llegar a

[41] Es de notarse que Agustín excluye de entre los objetos de fe toda una serie de especulaciones físicas y metafísicas (3:9; 5:16; 7:21; 15:58 sig., 66; 29:86, 92). La verdad católica se resume en el Credo (in Joh. tr. 98:7). El contenido de "bien creer" es el Dios trinitario y la encarnación del Verbo (ib. 18:2; 74:1; ep. 120:2); pero la verdadera fe católica también excluye las enseñanzas del pelagianismo (in Joh. tr. 67:3). La autoridad normativa superior y únicamente infalible es para Agustín la Santa Escritura, e. g., doctr. christ. ii:8; ep. 82:1–3; unit. eccl. 3:5; 13:33; 11:28; bapt. ii:3, 4; civ. dei xi:3; enchirid. 1:4.

conocimiento de los demás, no para engañarnos mutuamente" (22). Lo que necesitamos conocer pues, a fin de no caer en pecado, son las causas del bien y del mal, es decir: "que la causa de las cosas buenas . . . no es otra que la bondad de Dios; y la de las malas, la voluntad del bien mudable, que se aparta del inmutable bien, primero la del ángel, luego la del hombre" (8:23). El primer mal (*primum malum*) del hombre es no querer (*nolle*) lo que Dios quiere. De ello resulta "la ignorancia de las cosas que debía hacer y el deseo de las que debía evitar"; de allí "el error, la pena, el miedo, i. e. toda la desgracia del hombre, incluso la muerte del cuerpo" (24 sig.). Con su pecado "vició también a su descendencia, como en raíz, sujetándolos a la pena de muerte y condenación". Todos los que son engendrados "mediante concupiscencia carnal" tienen el pecado original (26). Toda la raza vive, pues, en maldad y está bajo "la justísima ira de Dios". Ello es evidente tanto por el hecho de que el malo consiente voluntariamente en su concupiscencia como por el hecho de que, contra su voluntad, es visitado por el castigo. Mas Dios no es solamente justo sino también misericordioso,[42] y no abandona a los hombres a su merecida suerte (27). Dado que los ángeles no están ligados entre sí por una descendencia natural, la caída de los ángeles malos no tuvo efecto alguno sobre los buenos (9:28). Dios ha decidido que los hombres tomen (tal vez en un número mayor) el lugar de los ángeles caídos (29). Pero aquella porción de la raza humana a la cual Dios ha prometido la liberación, no la alcanza mediante el ejercicio del libre albedrío, pues éste se ha perdido, sino mediante la gracia. Hechos siervos de Dios, alcanzan la verdadera libertad (30). La misma fe es un don de Dios (31). Dios mismo obra en nosotros el querer y el hacer (Fil. 2:13; Rom. 9:16). "El precede al que no quiere, para que quiera; él corrobora al que quiere, para que no quiera en vano". Es equivocado decir: "la sola voluntad del hombre no basta si no está también presente la misericordia de Dios", porque es Dios quien obra todas las cosas (32). "Viviendo en esta ira los hombres por el pecado original, tanto más grave y perniciosamente cuanto mayores y más numerosos eran los pecados personales que habían cometido, les era necesario un Mediador, esto es, reconciliador *que aplacase esta ira con la oblación de un sacrificio único*, del cual eran sombra y figura todos los sacrificios de la ley y los profetas" (10:33). La ira de Dios no es "una perturbación en él, como sucede en el ánimo de un hombre airado", sino "la venganza de Dios, que es siempre justa" (ib.). El Mediador se hizo hombre (sin que su divinidad se mudase en carne), impecable, "no como el que nace de ambos sexos por la concupiscencia de la carne, con la inevi-

[42] Este contraste, que ya antes hemos encontrado (pp. 120, 295, sig., 340 y también en Marción, p. 140 sig.), ha sido normativo en teología desde los tiempos de Agustín.

table tendencia a cometer pecado", sino de la Virgen, cuya "integridad (*integritas*) no fue violada por su nacimiento (34) Cristo fue Dios y hombre (35). Esta combinación no es debida al mérito del hombre Jesús, sino sólo a la gracia de Dios (11:36). Su mismo nacimiento humano fue obra del Espíritu Santo (37). Pero Cristo no es por ello Hijo del Espíritu en su naturaleza humana como es Hijo del Padre en su naturaleza divina (12:38 sig.). Mas la gracia de Dios se manifiesta en la encarnación "por la cual el hombre, sin mérito alguno precedente . . fue unido al Verbo en una tan estrecha unidad de persona, que el mismo que era hijo del hombre fuese también Hijo de Dios, y el mismo que era Hijo de Dios fuese también hijo del hombre" (40). El Cristo absolutamente impecable ha sido ahora declarado "pecado" (2 Cor. 5), puesto que así era designada en el Antiguo Testamento la ofrenda por el pecado Cristo es, por lo tanto, "un sacrificio por los pecados, mediante el cual pudiéramos ser *reconciliados*." El se hizo pecado "en semejanza de la carne pecadora, a fin de que . . así pudiera, en algún modo, morir al pecado muriendo a la carne en la que había semejanza de pecado . . y pudiera sellar por su resurrección nuestra nueva vida que renacía de la antigua muerte, por la cual hubiéramos muerto en el pecado" (13:41). Cristo murió, por lo tanto, como sacrificio por el pecado, como nuestro representante y resucitó como evidencia de la nueva vida que él mismo nos trae. Tenemos un reflejo de ello en el bautismo, al morir al pecado y vivir mediante el lavacro de la regeneración (42) Todos, pues, necesitan del bautismo. Por él mueren los niños al pecado original y los adultos, además de ello, también a los demás pecados actuales que hayan cometido (43). El objeto del bautismo es "la remisión de pecados" (44 y 51; cf. supra, pp. 319, 345 sig.) Se afirma además, no sin cierta probabilidad, que los niños están sujetos a los pecados de sus padres y no sólo a los de los primeros hombres (cf. Ezeq 18:2). Pero el bautismo se refiere principalmente a la liberación del pecado original, ya que los pecados individuales pueden también expiarse mediante el arrepentimiento (46). El pecado original, como raíz de todos los pecados, es quitado y destruido sólo mediante el mediador único, el hombre Jesús (14:48) El bautismo de Cristo tuvo significado para nosotros, no para él mismo: "a fin de encarecernos su gran humildad". Lo mismo hemos de decir de su muerte: "de suerte que el diablo, oprimido y vencido por la verdad de la justicia, no por la fuerza del poder, puesto que le había dado muerte injustísimamente, sin ninguna culpa, por eso mismo justísimamente perdiese a los que tenía sometidos por la culpa" (49). Sólo como renacidos en Cristo somos liberados de la condenación que pesa sobre todos por Adán, (51). Con respecto a la forma en que esto se realiza: "así como en él hubo verdadera muerte, así también en nosotros verdadera remisión de pecados; y como en él verdadera resurrección,

así en nosotros verdadera justificación". Lo primero tiene lugar en el bautismo, del cual, empero, lo segundo es la meta (52, cf. supra, p. 319). Como en esto también en toda su historia es Cristo nuestro modelo "para que la vida cristiana que aquí se viva se conformase con estos acontecimientos, no sólo místicamente figurados, sino también realizados" (53). Se exceptúa de esto la venida de Cristo en juicio (54). Lo que designamos habitualmente como la doctrina de la obra de Cristo es discutida por Agustín bajo tres aspectos: como sacrificio por el pecado, en virtud del cual recibimos el perdón de los pecados en el bautismo; como liberación del diablo; y como patrón y modelo de los creyentes.[43]

Luego de presentar así la doctrina acerca de Dios, la creación, el

[43] Las secciones 41, 42, 48, 51, 52, 53 revelan plenamente los aspectos bajo los cuales considera Agustín la obra de Cristo. Añadimos unas pocas observaciones. El pensamiento dominante es: Cristo es la cabeza; la iglesia (los predestinados: in Joh. tr. iii:1) es su cuerpo. Todos los que son de él, a quienes él ha ganado, pertenecen a la iglesia (pecc. mer. et rem. i:26, 39; civ. dei xvii:15; in Joh. tr. 21:8; 108:5; serm. 117:10, 16). Aquel que se hizo hombre empero siguió siendo Dios es, como hombre, el Mediador y camino hacia Dios (a menudo, siguiendo 1 Tim. 2:5; e. g., civ. dei xi:2; xxi:16; ix:15, 2; in Joh. tr. 82:4; 105:7). Por eso la regla es: del hombre Jesús a Dios: "Si quieres vivir cristiana y piadosamente, aférrate a Cristo en lo que se hizo por nosotros, a fin de que puedas venir a él en lo que él es y lo que fue" (in Joh. tr. 2:3; 13:14; cf. los pasajes citados en p. 261). La Cabeza revela y obtiene la salvación para sus miembros como un todo (civ. dei, x:32, 3). Considerándolo más de cerca, Cristo (1) nos ha traído por su sangre el perdón de los pecados; por su sacrificio nos ha limpiado de nuestros pecados, ha pagado un rescate por nosotros, ha quitado la ira de Dios, nos ha impartido justicia, nos ha reconciliado con Dios y se ha hecho nuestro abogado (e. g., in Joh. tr. 92:1; 98:2; 119:4; 3:13; 41:6; 4:2; 123:4; 14:13; civ. dei vii:31; x:24; doct. christ. i:15, 17; serm. 134:4, 5; 155:8; 19:3; conf. ix:13; x:43). (2) Nos ha libertado del poder del diablo, quien sin ningún derecho procuró apoderarse de la carne de Cristo, que era justo, y para quien esta carne resultó ser una *carnada* (serm. 134:3, 4; 5:6; in Joh. tr. 52:6). (3) El como Mediador, nos ha revelado en su persona y obra a Dios en su sabiduría y amor: "Que hemos sido, pues, reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, no ha de ser entendido como si el Hijo nos hubiera reconciliado con él de manera que él comenzara ahora a amar lo que antes había aborrecido, como cuando un enemigo es reconciliado con su enemigo, de modo que desde entonces se hacen amigos, y los que antes mutuamente se aborrecían, ahora se aman mutuamente; sino que ahora estamos reconciliados con aquel que nos ama, con quien estábamos enemistados a causa del pecado" (in Joh. tr. 110:6; cf. 2:16; serm. 174; 126:4, 6); por este amor somos movidos a amarle a nuestra vez (de cat. rud. 4:7, 8). (4) El nos ha dado ejemplo y modelo de humildad, paciencia y confianza en Dios (e. g., civ. dei xviii:49; in Joh. tr. 4:13; 25:16, 18; 51:11; 58:4 sig., 113:4; 116:1; 119:2); pero "el hombre animal... no comprende lo que la cruz de Cristo confiere a los que creen, y piensa que por esa cruz *sólo* se presentó un ejemplo para ser imitado de cómo ha de contenderse por la verdad hasta la muerte" (in Joh. tr. 98:3). (5) Mediante su encarnación, y particularmente mediante su muerte y resurrección, él nos ha traído la inmortalidad, a fin de así hacernos dioses: "para hacernos dioses a quienes éramos hombres, el que era Dios se hizo hombre" (serm. 192:1; 166:4); y también: "amando a Dios somos hechos dioses" (serm. 121:1). Agustín no presenta una teoría consistente, sino elementos de verdad religiosa que son genuinamente cristianos. Con ello también ha provisto material doctrinal para la Iglesia occidental. Cf. KÜHNER, *Aug. Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi*, 1890; SCHEEL, *Aug. Anschauung über Christi Person und Werk*, 1901.

pecado, la gracia y Cristo, llega Agustín, siguiendo el orden del Credo, a la doctrina del Espíritu Santo. La iglesia depende de la Trinidad. "El recto orden de nuestra confesión exigía que la Iglesia apareciese unida a la Trinidad, como al inquilino su casa, como a Dios su templo y como al fundador su ciudad." Al hacerlo no sólo hemos de tener en cuenta a los cristianos que aún peregrinan sobre la tierra, sino también a los santos glorificados y a los ángeles (15:56). Sigue una discusión sobre los ángeles en el curso de la cual el autor confiesa su ignorancia respecto de los órdenes de seres celestiales y la pertinencia de incluir entre ellos al sol y la luna (Orig., supra, p. 151), o la calidad de corporalidad de las apariciones de los ángeles sobre la tierra (58 sig.). Es más importante discernir cuándo se transforma Satanás en ángel de luz para evitar seguirle por los caminos del error[44] (60). La iglesia ha de dividirse, pues, en la iglesia terrenal y la celestial (61-62). La redención operada por Cristo se extiende también, en cierta medida, a los ángeles, en cuanto por ella fue deshecha la enemistad entre ellos y el hombre pecador, y los lugares dejados vacantes por los ángeles malos son llenados. Así, pues, lo celestial es pacificado con lo terrenal, como se afirma en Ef. 1:10, y lo terrenal con lo celestial (ib.). Esta paz sólo se completará para nosotros en la visión plena del mundo futuro, pero ya existe ahora mediante el perdón de los pecados. Por ello el punto siguiente del Credo trata del perdón de los pecados. La renovación comienza (*incipit renovatio*) con el lavacro del pecado original en el bautismo, pero todos necesitan, además, el perdón de los pecados, dado que nadie es sin pecado, aunque pueda ser sin crimen (64). Pero aun respecto de los crímenes no podemos desesperar de la misericordia de Dios. La iglesia excomulga al criminal; pero éste debe arrepentirse, y en ese arrepentimiento importa más la intensidad del dolor que la medida del tiempo (de penitencia). Mas desde que sólo en la iglesia se perdonan los pecados, se han fijado "tiempos de penitencia, a fin de que también se satisfaga la iglesia" (65). También los regenerados son sujetos a penas temporales, para que su culpa no les sea cargada por la eternidad (66). Pero hay cristianos católicos[45] que sostienen que si han sido bautizados y creen, *i. e.* no renuncian al nombre de Cristo, serán salvos pese a los más ofensivos pecados, "que no lavan con la penitencia ni expían por medio de li-

[44] Esto es, en verdad, difícil, pero la misma dificultad es ventajosa, para que nadie tenga confianza en sí mismo o en otro hombre, sino que sólo en Dios la tengan todos los suyos.

[45] En cuanto a la opinión de estos hermanos laicos (*fratres Laici*), vid. retract. ii:38; de fide et operibus; civ. dei, xxi:19 sig. Esta gente no guarda armonía alguna con el concepto evangélico de la justificación por la fe (pese a la opinión de HARNACK *Ztschr. f. Theol. u. K.*, 1891, p. 165 sig.). Por el contrario, anticipan el catolicismo más extremo: quien haya aceptado las enseñanzas de la iglesia, se haya bautizado y permanezca en la iglesia, recibiendo la Cena del Señor, será salvo, sin ninguna consideración a su carácter moral, cuyas deficiencias serán preparadas en el fuego purgatorio.

mosnas", que serán salvos por fuego —castigados, sin duda, en proporción a la magnitud de sus ofensas y de la duración de sus hechos vergonzosos, pero no con fuego eterno" (cf. 1 Cor. 3:11 sig.). Sólo la fe que se manifiesta en obras salva; la fe sin obras no salva (67). El fuego en los pasajes bíblicos en discusión se refiere al dolor que se sufre al abandonar aquello que fervientemente se desea (68). Agustín deja en suspenso[46] el asunto de un fuego purificador luego de esta vida para aquellos que han logrado el perdón mediante la penitencia y particularmente mediante las limosnas. No se pronuncia acerca de si "algunos creyentes se salvan a través de un cierto fuego purificador, tanto más tarde o más pronto cuanto más o menos amaron las cosas perecederas" (69). Añade, como explicación, que no se puede en verdad expiar diariamente por medio de limosnas aquellos pecados que excluyen del reino de Dios y comprarse de esa manera el derecho de pecar en el futuro (16:70).

Retornando ahora a la práctica de la penitencia, Agustín declara: "Por los pecados cotidianos, insignificantes y leves... satisface (*satisfacit*) la diaria oración de los fieles", i. e., la quinta petición del Padrenuestro. Pero esta oración borra también las ofensas graves cuando el creyente abandona el pecado, y cuando también él perdona a los que han pecado contra él. Porque el perdón es también *limosna*, al igual que las buenas obras hechas por los que están en necesidad. "Muchas son las especies de limosnas que, cuando las hacemos, nos ayudan a obtener la remisión de nuestros pecados" (71, 72). El perdón de los demás y el amor a los enemigos son las mejores limosnas (73). Sólo el que está dispuesto a perdonar recibe el perdón (74). Sólo quien también reforma su vida puede purificarse mediante las limosnas (17:75). En realidad, en cierto sentido, se incluye en las limosnas todo, si nos damos a nosotros mismos la limosna de cargar la culpa sobre nosotros, i. e. si por la misericordia de Dios, reconocemos nuestra miseria (76; también serm. 87:9, 10). La discriminación de los pecados en *peccata levia* y *gravia* no puede ser plenamente llevada a cabo por ningún medio a nuestra disposición; pero se basa en pasajes tales como 1 Cor. 7:5 sig.; 6:1 sig. (78). Algunos pecados que a nosotros nos parecen leves ("necio") son graves según la Escritura (79), mientras que otros realmente graves son considerados leves por nosotros por la fuerza del hábito (80). No podemos resistir los pecados que brotan de nuestra ignorancia y flaqueza "a menos que seamos socorridos por Dios" (19:81). La misericordia de Dios también nos impele al arrepentimiento (82). El que no cree en el perdón de pecados, en la iglesia o lo menosprecia, es culpable del pecado imperdonable contra el Espíritu Santo (83).[47]

[46] Así también en civ. dei xxi:26, 4.

[47] El concepto de Agustín sobre el arrepentimiento queda totalmente expuesto, en sus líneas principales, en el *Enquiridión*. Se trata sencillamente de la pro-

Agustín trata, finalmente, acerca de la resurrección. Luego de algunas observaciones acerca del cuerpo resucitado de un feto abortivo (20:85 sig.) y de los deformes o monstruosos (87), declara que la materia del cuerpo humano no se pierde para Dios (88); que en la resurrección Dios restaurará todo el cuerpo, sin que ello signifique que cada partícula de la materia será incorporada al miembro al que una vez perteneció (89). Los cuerpos no serán todos iguales (¡sino como la armonía de las notas de un canto!), ni habrá, cuerpos repugnantes (gruesos o escuálidos). Serán cuerpos espirituales, pero aun de carne (*caro*) en su substancia, si bien en todo sometidos al espíritu (90, 91; cf. civ. dei xxii:12 sig., 19 sig.). También los perdidos tienen un cuerpo, cuya suerte es una perpetua muerte y

longación de la antigua enseñanza católica sobre el tema (supra, p. 199 sig.). Aunque Oriente poseía también una ordenanza penitencial (vid. Greg. Taum., ep. canon, y Basil., ep. 109, 217), la disciplina penitencial de la iglesia nunca alcanzó allí un desarrollo tan rígido como en Occidente (cf. las homilías de Crisóstomo sobre el arrepentimiento y *supra*). El antecedente del concepto occidental es la distinción entre los pecados veniales, cotidianos y leves y los grandes (*grandia*) y condenables, tales como la idolatría, las *constellationes mathematicorum*, la herejía, el cisma, el homicidio, el adulterio, la fornicación, el robo, el falso testimonio (perf. just. 9:20; in Joh. tr. 12:14; op. imp. ii:97; serm. 56:8, 12). Incluyendo el arrepentimiento previo al bautismo, podemos distinguir tres índoles de arrepentimiento: (1) El arrepentimiento por los pecados cometidos antes del bautismo; en el caso de los niños, "prevalece la fe de aquellos por quienes son presentados" (serm. 351:2, 2). (2) El arrepentimiento por los leves pecados cotidianos "cuya comisión recorre toda esta vida", la penitencia diaria, que trae al hombre una diaria medicina de perdón (Agustín gusta describir la gracia como *medicina*). Esto se opera por el uso diario del Padrenuestro (la quinta petición), así como mediante limosnas y ayuno (serm. 351:3, 3 sig.; 352:2, 7; 18:5; 58:5, 6); de symb. ad cat. 7:14; civ. dei xxi:27, 4; cf. Ambrosio, de poenit. ii:5, 35: "El que ejercita penitencia, *agit poenitentiam*, no sólo debe lavar sus pecados con lágrimas, sino también ocultar y cubrir sus ofensas mayores con mejores obras, para que no le sea imputado pecado". (3) El arrepentimiento en el sentido estricto del término ("el arrepentimiento más serio y doloroso, del cual se puede decir que los que lo practican son verdaderamente penitentes (*poenitentes*) de la iglesia) que tiene que ver con quienes han sido excluidos de la santa comunión (*communio sacra*) o Cena del Señor, por razón de pecados graves (prohibidos por el Decálogo) (Ambros., ib. i:15, 78; Agust., serm. 355:4, 7). Los tales deben confesarse al obispo, quien les asigna una "satisfacción" adecuada y, si su pecado ha sido conocido públicamente, les exige que repitan la confesión ante toda la iglesia (vid. 351:4, 7-10; 352:3, 8; ep. 265:7; también el can. 30 del Concilio de Hipona, año 393, Hefele, CG. ii. ed. 2, 58). Este arrepentimiento, como el bautismo, sólo ha de otorgarse una vez (ep. 152:2; 153:3, 7; cf. Ambrosio, op. cit. ii:10, 95; la carta decretal del papa Siricio a Himerio, año 385, c. 5). El arrepentimiento viene a ser así una continuación del bautismo (ep. 56:8, 12 init.; Amb., op. cit. ii:11, 98: "El arrepentimiento es, pues, una cosa buena; porque si no existiese, todos deberían dejar para la ancianidad la gracia de ser limpios (el bautismo)". Pero de esta manera el arrepentimiento es externalizado como penitencia y colocado en oposición a la gracia, y de esa manera se asienta una nueva piedra en la estructura jerárquica: "Que se presente a los superintendentes (*antistites*), por quienes son administradas para él las llaves en la iglesia . . . Que reciba de los que han sido colocados sobre los sacramentos (*praepositi sacramentorum*), el modo de su satisfacción" (serm. 351:4, 10). "Por lo cual, ¡qué gran desgracia se sigue para los que parten de este mundo no regenerados, o atados, cuando faltan los ministros!"

corrupción (92). Esta es la muerte segunda. La condenación es graduada según la medida de la culpa, siendo la más leve para los niños. "La pena más suave será, sin duda, la de aquellos que, fuera del pecado original, no cometieron ningún otro" (93). Sólo cuando se produzca esta división final de los seres humanos en dos grupos, sabremos *por qué unos fueron salvados y otros dejados a la perdición;* entonces se manifestará la firme, inmutable y eficaz voluntad de Dios (21:94, 95). Si Dios permite el mal, su existencia debe ser buena, pues de otro modo no lo permitiría la Voluntad todopoderosa (96). Dios hace lo que quiere. Mas él quiere que todos los hombres sean salvos (1 Tim. 2:4; cf. 23:37), y sin embargo la mayoría no se salva (97). En su misericordia Dios convierte la mala voluntad de algunos en buena voluntad, sin consideración alguna de sus obras *futuras*. Con los otros es sencillamente *justo* (22:98 sig.). La voluntad de Dios gobierna sobre todos, aun sobre los malos: "de manera que aun lo que acontece contrariamente a su voluntad no ocurre aparte de su voluntad" (23:100 sig.). Por lo tanto, Dios "no obra injustamente y no hace sino lo que quiere y obra todo cuanto quiere" (102). En ese punto Agustín retorna a 1 Tim. 2:4 (103) e intenta armonizarlo con las afirmaciones que anteceden, mediante una interpretación forzada (*supra*, p. 348). La voluntad del hombre es siempre libre, incluso cuando no puede seguir queriendo el mal, y particularmente entonces, (25:105). Pero el libre albedrío no habría bastado siquiera en el paraíso para merecer la inmortalidad: aun allí era necesario el *adjutorium* (ayuda) divino, ¡cuánto más después de la caída! (106). Estrictamente hablando, pues, la vida eterna es cuestión de gracia, no de recompensa. "Y así es preciso entender que aun los mismos buenos méritos del hombre son dones de Dios, y cuando por ellos se concede la vida eterna, ¿qué otra cosa es sino conceder una gracia por otra gracia?"[48] La misericordia de Dios es el fundamento de la salvación, ¡que nadie, pues, se jacte! (107). Aun el Mediador por el cual recibimos la salvación no es solamente hombre, sino Dios. Al describir su obra, declara Agustín: "era necesario que fuésemos reconciliados con él por un Mediador... para resucitar nuestra carne a la vida eterna". Por medio de él se otorga la resurrección y el diablo es vencido. Además, "el Hombre Dios" da "de este modo ejemplo de obediencia al hombre contumaz". El también mostró a los hombres, en su persona, cuán lejos habíanse distanciado de Dios (108).

Luego de la muerte y hasta la resurrección, las almas de los hombres se hallan en un retiro secreto (*abdita receptacula*), en donde les va bien o mal según sus merecimientos. Para aliviar su condición,

[48] En cuanto a esta forzada interpretación del término "mérito", véase además in Joh. tr. 3:10: "el corona sus dones, no tus méritos"; grat. et lib. arb. 7:16. Agustín también emplea el término, por supuesto, en el sentido corriente, e. g., ep. 214:4; grat. et lib. arb. 1 init.

sus amigos pueden valerse del sacrificio de la misa y de las limosnas. Pero éstas tienen valor como "*propitiationes*" sólo para aquellos que en la tierra han merecido que pudiesen en el futuro gozar del beneficio de ellas (los que no han sido "sumamente impíos", 20:110; vid también serm. 172:2; civ. dei xxi:27, 6). La *civitas dei* y la *civitas diaboli*, que incluyen, ambas, hombres y ángeles, continuarán existiendo por la eternidad (111). No puede dudarse de la duración eterna de los castigos del infierno. Lo más que podría deducirse del Sal. 76:10 sería una interrupción o un alivio temporario. Esa misma condición constituye un horrible tormento: "abandonar el reino de Dios, ser desterrado de la ciudad de Dios, ser alejado de la vida de Dios, ser privado, con tan grande multitud, de la dulzura de la comunión con Dios" (112 sig.).

Estas son las doctrinas que "deben ser fielmente creídas". De la fe brotan la esperanza y el amor. El Padrenuestro nos muestra lo que hemos de esperar. Esperamos sólo en Dios, no en los hombres ni en nosotros mismos. "Por consiguiente, sólo a Dios debemos pedir todo aquello que esperamos para obrar bien y para conseguir (el fruto de las buenas obras)" (27:114). Continúa una breve exposición del Padrenuestro, tal como lo tenemos en Mateo y Lucas (115 sig.).

Luego viene el amor. "Pues cuando se pregunta si algún hombre es bueno, no se inquiere qué cree o espera, sino qué ama . . . mas el que no ama, en vano cree, aunque sea verdad lo que cree". La verdadera fe es la que obra por el amor. El amor es derramado en nuestro corazón por el Espíritu Santo; aniquila la concupiscencia y cumple la ley (28:117; cf. supra, p. 343 sig.). Luego se bosqueja el desarrollo moral: (1) "Cuando se vive según la carne . . . no oponiendo la razón ninguna resistencia, entonces el hombre está en el primer estado (*haec sunt prima*)" (2) "Conocimiento del pecado por medio de la ley", pero "pecado a sabiendas" . . . "Este es el segundo estado del hombre". (3) La fe en la ayuda de Dios: "y cuando el hombre empieza a ser conducido por el Espíritu de Dios, entonces repele la carne con mayor fuerza de amor . . . aunque aún no está del todo sana su enfermedad; la piadosa perseverancia . . . Esta es la tercera época, la de la buena esperanza del hombre." (4) "La paz suprema" luego de esta vida. "De estos cuatro estados, el primero es anterior a la ley; el segundo, bajo la ley; el tercero, bajo la gracia, y el cuarto, en la paz cumplida y perfecta." La historia de la salvación ha seguido el mismo curso (118). La gracia trae el perdón de los pecados y la eliminación de la culpa (*reatus*, 119). Todos los mandamientos de Dios tienen al amor como meta. "Por lo tanto, todo lo que se hace por temor del castigo o con cualquier fin carnal, y no puede ser referido a ese amor que el Espíritu Santo derrama

en nuestro corazón, no ha sido hecho como debiera, por más que lo parezca" (121).

El *Enquiridión* no nos ofrece el bosquejo de un sistema doctrinal, sino una presentación conexa de lo que Agustín considera la enseñanza cristiana fundamental. La corriente mayor de su pensamiento subyace a toda esta presentación: en ella se entretejen sus *más profundas ideas acerca* de la gracia, el pecado, y la predestinación. En la doctrina acerca de Dios se discierne fácilmente el trasfondo metafísico; mientras que los elementos distintivamente jerárquicos han pasado a la retaguardia. Agustín condiciona hábilmente sus ideas siguiendo las afirmaciones ordenadas del Credo; pero en toda su enseñanza, y aun en este breve epítome, ha introducido casi todos los elementos del catolicismo popular de su día (las ideas de mérito, ayuno, limosnas, junto con el jerarquismo, la magia sacramental, el culto de los santos, la veneración de reliquias y el ideal ascético de vida). Doquiera ponga su pie Agustín, la escena se anima y reverdece. Era capaz de vincular las ideas más profundas a las cosas más externas (e. g., su exposición acerca de las limosnas y méritos). Bajo sus manos, las piedras se convertían en pan. Su influencia sobre la Iglesia se explica —al menos en parte— por esa extraordinaria capacidad para asimilar y transformar. Pero también se explica, por ese mismo rasgo, que los elementos apenas vinculados de su concepción general, armonizados en él sólo mediante el poder de su genio religioso, hayan sido impotentes para ejercer una influencia reformadora general en todo el ámbito de la doctrina eclesiástica. Poseía el poder creador del reformador, pero le faltaba el talento para derribar. Esta característica nos explica también la multitud de inconsistencias y tendencias mutuamente contradictorias que hallamos en su doctrina (e. g., predestinación e iglesia, iglesia e iglesia, Cristo y gracia, gracia y sacramentos, el conocimiento de Dios y la definición de Dios, la fe y el amor, etc.). Y sin embargo, las ideas de este hombre proveyeron los temas de la piedad y la teología durante más de mil años. Nadie poseyó a "todo" Agustín, pero todos vivieron de los fragmentos de su espíritu, de los cuales cada uno se apropiaba y comprendía lo que se "adaptaba" a sus propias necesidades.

CAPITULO V

EL AGUSTINIANISMO COMO LA DOCTRINA DE LA IGLESIA. TERMINACION DEL DESARROLLO DOCTRINAL EN LA IGLESIA ANTIGUA DE OCCIDENTE.

§ 33 Las controversias semipelagianas

1. Agustín triunfó en el conflicto contra el pelagianismo, pero sus conceptos estuvieron lejos de ser generalmente aceptados en todos sus detalles, (vid. p. 352). Se chocaba especialmente con sus doctrinas de la total incapacidad del hombre para hacer el bien y de la predestinación, por más que por un tiempo su ilustre nombre y el encanto de sus escritos ahogaran la oposición. Pero aun antes de su muerte se expresaban abiertamente dudas respecto de estos puntos. En el convento de Hadrumeto había algunos, informa Agustín, que "predicaban la gracia de manera que negaban el libre albedrío" y abolían de esa manera toda obra y disciplina (Agust., ep. 214:1; cf. corr. et grat. 5:8); mientras que otros sostenían que "el libre albedrío es ayudado por la gracia de Dios, a fin de que sepamos qué es lo bueno y que lo hagamos" (ib.). Agustín concuerda con los últimos, porque estaba interesado principalmente en contrarrestar las peligrosas consecuencias éticas a las que conducía la posición de los primeros. El mismo formula así su posición: "Tanto la voluntad del hombre como la gracia de Dios, sin cuyo socorro la primera no puede convertirse a Dios ni avanzar en Dios, son libres" (ib. 7). Trató de establecer esta posición en sus publicaciones, *De gratia et libero arbitrio y De correptione et gratia* (cf. p. 350 sig.). Por otra parte, una violenta oposición se desencadenó en la Galia meridional, particularmente en Marsella. Prospero de Aquitania y un laico llamado Hilario informaron a Agustín (Agust., ep. 225, 226), que gente de alta posición y de elevado carácter, que en otros puntos admiraban y respetaban a Agustín (ep. 226:9) se oponían obstinadamente a su doctrina de la predestinación, citando a Agustín contra sí mismo (ib. 3). Esa doctrina —sosteníase en las tierras de Ireneo— era nueva y sin valor; chocaba con el sentido de la iglesia (*ecclesiasticus sensus*), con la tradición y con la opinión de los Padres (226:2; 225:2, 3); es peligrosa, porque mella la fuerza de la predicación, de la reprensión y la energía moral (226:2, 5; 225:3), y arroja al hombre a la desesperación (226:6); finalmente, "se introduce bajo este nombre, predestinación, una necesidad fatalista, o se afirma que el

Señor Creador es de diversas naturalezas" (225:3). Puede refutarse a Pelagio sin apelar a esta teoría (de la predestinación) (226:8). Todos hemos pecado en Adán (225:3) y nadie puede librarse por su propia voluntad (226:2); pero "todo aquel que está enfermo quiere curarse" (ib.). Por eso el hombre quiere tener al Médico, es decir, cree en él (226:2, 4). Este creer (*credulitas*) es un acto del hombre, un mérito suyo (225: 6, 4). La gracia interviene ahora en favor del hombre mediante el "sacramento de la regeneración" (225:4). Dios ayuda a la voluntad humana para que ésta realice lo que es bueno; pero el hombre, no Dios, opera el principio: "A fin de que el que ha comenzado a querer sea ayudado, no que le sea dado también el poder de querer" (226:2), "ellos quieren que la gracia sea considerada concomitante con los méritos humanos, y no previniente de los mismos" (225:5). Dios quiere salvar a todos (*indifferenter universos*) y la *propitiatio* de la sangre de Cristo es válida para todos (225:4, 3). La predestinación se basa, pues, en la presciencia. Esta última se extiende incluso a los niños que mueren en la infancia, y a la difusión histórica del evangelio (226:4,[1] 225:5). Por consiguiente no hay "un número determinado de personas elegidas o rechazadas", "puesto que él quiere que todos los hombres sean salvos, y sin embargo no todos son salvos" (226:7). Sólo es culpa del hombre que algunos se pierdan, y la voluntad humana es la única responsable. Revélanse claramente los motivos que impulsaban a estos semiagustinianos y las tendencias que tenían. Agustín responde en sus publicaciones, *De predestinatione sanctorum* y *De dono perseverantiae*, manteniendo sin modificación su punto de vista.

2. Las luchas entre la doctrina de Agustín y la de los semipelagianos había de continuar por mucho tiempo. El nombre semipelagianos no es muy adecuado porque la mayor parte de los representantes de ese partido pueden ser más adecuadamente descritos como semiagustinianos, ya que la influencia de Agustín sobre ellos era muy acusada, y tenían su verdadero punto de partida en las enseñanzas del obispo de Hipona. El escenario de estos conflictos fue la iglesia gala. Durante casi dos siglos y medio la iglesia africana había tenido en sus manos la dirección de la teología occidental. Ahora, bajo la *presión* de las condiciones políticas, hubo de dejarla en manos de la iglesia de Galia. Las ideas de este círculo semiagustiniano se manifiestan claramente en los escritos de JUAN CASIANO (de coenobiorum institutis 11, 12; Collationum 11, 24, ed. Petschenig en Corp. scr. eccl. lat. 13, 17, y en Migne lat. 49; cf. HOCH, *Die Lehre des Joh. Cassianus von Natur u. Gnade*, 1894). El fondo de este escenario es el temperamento monástico. El ideal de la "perfec-

[1] Se rechaza aquí la apelación a Sab. 4:11 como "no canónica"; pero véase, en contrario, el canon 36 del Concilio de Hipona (HEFELE, CG ii, ed. 2, 59) y también Agust., doctr. Chr. ii:8; retract. ii:4, 2.

ción evangélica", entendida como cumplimiento de los preceptos y consejos evangélicos, ha de ser alcanzado mediante la más severa disciplina ascética (coll. iii:7; xi:8, 10; xvi:22; xix:9; xxi:5, 7 sig.). Se hace un deber del cuidado más puntilloso. Mas alternan con las contemplaciones (*contemplationes*, coll. i:15; xiv:8), arrebatos (*excessus*, iii:7) y profundísimas emociones (*secretissimi sensus*, iv:2), la ansiedad y la tristeza (iv:2; vi:10). Por consiguiente, se subraya *marcadamente la pecaminosidad humana*,[2] particularmente en su aspecto sensual y por otra parte, también se da un lugar prominente a la actividad moral del hombre. El pecado de Adán es una enfermedad hereditaria (inst. xii:5);[3] desde la caída ha habido una *infirmitas liberi arbitrii* (coll. iii:12 fin.). La teoría pelagiana es decididamente rechazada (coll. xiii:16; cf. de incarn. i:3; v:1). Casiano sostiene firmemente dos principios acerca de la gracia divina: que somos incapaces de hacer algo bueno sin la ayuda de Dios (col. xiii:6), y que es necesario preservar la afirmación del libre albedrío: "Pues mediante estas cosas que hemos presentado, no hemos querido eliminar el libre albedrío humano, sino probar que (éste) necesita cada día y cada instante la ayuda y la gracia de Dios" (coll. ii:22). Síguese de ello que la gracia y el libre albedrío *cooperan*: "Así, pues, la gracia de Dios coopera siempre para el bien con nuestra voluntad, y en todas las cosas la asiste, protege y defiende" (coll. xiii:13; iii:12, cf. inst. xii:14). Por gracia, Casiano entiende la iluminación e instrucción mediante la ley, así como también la *illuminatio* del espíritu para una comprensión espiritual de la ley, y la *divina inspiratio*: "Insuflar en alguien el principio de la salvación e implantar el fervor de una buena voluntad" (vid. inst. xii:18; coll. iii:10, 14, 15; xiii:6, 18). Junto con la dación de la ley hay, por lo tanto, una infusión (*infundere*) de gracia (inst. xii:16 fin.) (cf. coll. vii:1: "el don de la castidad, infundido por una bendición peculiar"). Ocasionalmente Casiano atribuye a la operación de la gracia tanto el querer como el hacer el bien ("el comienzo de nuestra conversión y fe", coll. iii:15). El hombre no puede siquiera preservar intacta su propia fe por el poder de su voluntad (ib. 16). Esto sólo significa, empero, que la voluntad del hombre "no es capaz de realizar nada sin la ayuda de Dios, que produce nuestra diligencia" y que nadie "ha de imaginarse que su obra es la causa de la longanimidad divina" (coll. xiii:3). La conversión se opera de esta manera: " . . quien (Dios), cuando ha observado en nosotros un cierto principio de buena voluntad, inmediatamente lo ilumina, conforta e incita hacia

[2] Los ocho *principalia vitia* son: gula, fornicación, codicia, ira, melancolía, tedio, vanagloria y orgullo; coll. v:2, también inst. v-xii. Sobre esta lista, que también hallamos en Evagrio y Nilo, véase ZÖCKLER *Das Lehrstück von den 7 Hauptsünden*, 1893, p. 16 sig. Acerca de la lista de los siete pecados capitales, que puede referirse a Gregorio el Grande, véase ib., p. 40 sig.

[3] Pecado original y pecado actual, coll. xiii:7.

la salvación, otorgando un aumento de aquello que él mismo ha implantado o que ha visto surgir por nuestro propio esfuerzo" (coll. xiii:8, 7), y "a veces preceden los comienzos de la buena voluntad, pero no pueden progresar hasta el logro de las virtudes a menos que sean dirigidos por el Señor" (ib. 9, cf. inst. xii:14). El hombre puede iniciar, como en el caso de Zaqueo; o puede hacerlo Dios, como en el de Pablo o Mateo (coll. xiii:11, 12, 17, 18). Lo principal, empero, es la cooperación y que "la consumación de nuestra salvación no sea atribuida al mérito de nuestras obras, sino a la gracia celestial" (ib. 18). Pero, a la vez, es necesario preservar la afirmación de la libertad del hombre tanto al comienzo como en los varios aspectos del proceso, (ib). En este punto, así como en la afirmación que Dios realmente quiere que todos se salven (ib. 7), esta teoría se opone a Agustín. Casiano opina que la voluntad humana ha sido verdaderamente dañada por el pecado, pero que le ha quedado una cierta libertad, en virtud de la cual puede volverse a Dios y, exactamente como si Dios se hubiese primeramente inclinado a él, puede querer y hacer el bien, mediante la ayuda de la gracia divina, que exhibe ante él la ley y le infunde el poder necesario para cumplirla. El pecador, pues, no está muerto, *sino herido. La gracia se manifiesta, no* como *operans* sino como *cooperans;* no ha de atribuírsele actividad exclusiva sino sinergia. Esta doctrina es tanto teórica como prácticamente insostenible,[4] pero su aparición significó un severo contraste para el agustinianismo, pues mostró que la doctrina de la "gracia infusa", que Casiano había tomado de Agustín, sólo era tolerable para la conciencia cristiana en combinación con la concepción de Dios como legislador y de una relativa libertad en el hombre para obedecer los mandamientos divinos. Era un aleccionador intento de preservar la relación espiritual y personal del hombre con Dios. Pero necesariamente se abandonaba en él lo mejor de Agustín—la *sola gratia.*[5] "Pues esto es estar bajo la gracia, realizar las cosas que la gracia ordena" (coll. xxi:34). Este esfuerzo nos deja, pues, de vuelta prácticamente en la antigua posición latina.

3 La controversia sobre la gracia y la libertad se prolongó en

[4] Se ha expresado la opinión de que esta doctrina de la gracia es "como teoría, *enteramente correcta,* pero como expresión de condenación propia ante Dios, *enteramente* falsa" (HARNACK iii:22 sig n.); pero, aparte de la discrepancia entre teoría y práctica, que no resulta clara para mí en esta proposición, toda teoría de la gracia que no se deduzca de la idea de una comunión personal de Dios con el hombre o directamente de la "gracia sola", es "enteramente falsa". El doble origen de la conversión en la teoría de Casiano, totalmente inconsistente, muestra a las claras que su teoría de la gracia no cumple esos requisitos. No conduce a una vida con Dios, sino sólo a la idea de una operación paralela de Dios y el hombre.

[5] Esto es confirmado por el resto de los conceptos soteriológicos de Casiano. Vid. sobre la definición de *mérito,* WIGGERS, *Augustinianismus und Pelagianismus* ii, p. 81 sig.; sobre la teoría de la *penitencia* como satisfacción ofrecida mediante buenas obras a un Dios ofendido, coll. xx:3-8.

la iglesia de Galia durante todo el decenio siguiente. Los oponentes del agustinianismo estricto no vacilaron en deducir de éste las más desoladoras consecuencias. Temían la aniquilación de la libertad del hombre, la introducción del fatalismo y del maniqueísmo. El bautismo y el llamamiento divino pierden su fuerza y significado. Dios no quiere que todos los hombres sean salvos. Cristo no murió por todos. El pecado y la caída deben ser atribuidos al plan de Dios. Dios crea al hombre y directamente lo compele al pecado y al crimen. Esto, argumentan, es contrario a la enseñanza de las Escrituras (esp. 1 Tim. 2:4), tanto como a las instituciones de la iglesia e identifica la predestinación con la presciencia, etc. (vid. las proposiciones particulares en los escritos de Próspero: *Pro Aug. responsiones ad capitula calumniantium Gallorum y Resp. ad objectiones Vicentianas* Migne 51:155 sig.; también Aug. opp. xvii:2887 sig.). Próspero, por otra parte, defendió las opiniones de Agustín y atacó decididamente las de sus oponentes en sus escritos antes mencionados y en su *Liber contra collatorem* (Casiano, cf. su poema, *De ingratis*). Pero a menudo adscribía a sus enemigos conclusiones pelagianas que ellos no deducían de su posición, y en sus afirmaciones positivas no hacía otra cosa que repetir las ideas de Agustín (cf. WIGGERS, op. cit., ii:136 sig., 183 sig.). Su celo intemperado no pudo tener otro resultado que agudizar la tensión entre ambos campos y endurecer las posiciones. El intento de traer la doctrina agustiniana a un acuerdo mayor con la percepción religiosa, intentado en el libro anónimo *De vocatione gentium* (Migne 51:647 sig.), tampoco pudo producir mayores resultados. Se reproducen en esa obra las ideas de Agustín en forma diluida. Por la caída de Adán, se dice, la naturaleza humana se ha depravado (*vitiata*, i:6 sig.): "la elección (*judicium*) de la voluntad se ha depravado (*depravatum*), pero no abrogado. Por lo tanto, lo que no ha sido muerto por el heridor no es aniquilado por el médico. El que está dotado del poder de querer es curado; su naturaleza no es eliminada. Pero aquello de nuestra naturaleza que ha muerto no puede ser restaurado sino por el autor de la naturaleza" (i:8). Por consiguiente no es la voluntad humana por sus méritos la que inicia el proceso de la salvación (ii:7), sino la voluntad electiva de Dios (i:18), que obra en nosotros todo lo bueno y nos mantiene en él (i:23). "A cada uno es dado, sin mérito, lo que le permite tender hacia el mérito" (ii:8). Cristo murió por todos (ii:16). Sin embargo, es un hecho que no todos se salvan, especialmente los niños que mueren sin bautizar (i:16, 22; ii:20, 22) y el mundo pagano. Esto plantea el problema insoluble: "¿Por qué el que quiere que todos los hombres sean salvos no salva a todos los hombres?" (ii:1). Aunque es totalmente incapaz de resolver este problema fundamental, el autor se esfuerza tesoneramente por hacer comprensible el proceder divino. En primer lugar subraya que la obra de la

gracia de Dios no excluye el libre ejercicio de la voluntad humana: "pero la voluntad del hombre también está sujeta y conjugada (*subjungitur et conjungitur*) con ella (de la de Dios) de manera que coopera con la operación divina dentro de sí y comienza a ejercer para mérito lo que recibió para el despertamiento de su energía (ii:26) de la semilla implantada desde arriba", y también "no quita de quienes perseveran la *mutabilidad* que puede rehusar querer" (ii:28). Presenta luego la idea particular suya de que Dios proclama su deseo de que todos los hombres sean salvos, no primeramente mediante la gracia, o por una vocación especial (*vocatio specialis*), sino desde el mismo comienzo por la gracia general (*gratia generalis*) como una revelación hecha en la naturaleza (ii:25. 4). Esta última ha existido siempre; la primera es ahora anunciada al mundo entero ("ninguna parte del mundo es ahora excluida del evangelio de Cristo", ii:33). Pero dado que esta ayuda general (*auxilium generale*) no basta para la salvación y puesto que, por otra parte, desde tiempo antiguo algunos, si bien no muchos, del mundo pagano "han sido separados por el Espíritu y destinados a la gracia de Dios" (ii:5, 15 fin), es evidente que este esquema no resuelve el problema sino que lo complica. El autor encuentra su único y precario motivo de consolación en que "cuanto más difícil es esto de comprender, tanto más laudable es la fe que lo cree. Porque tiene gran fortaleza de fe (*consensionis*) aquél para quien la autoridad basta para conducirle a aceptar la verdad, aunque la razón permanezca dormida" (ii:2). Apóyase así la concepción agustiniana de la verdad religiosa mediante la idea medieval de la fe: ¡cuánto más ininteligible sea el asunto, tanto mayor el mérito de la fe que lo acepta!

4. El semipelagianismo, o sea el antiguo concepto occidental, continuó sus ataques contra los defensores del agustinianismo. Estos últimos cayeron aquí y allá en algunas de las conclusiones extremas que se les atribuían. El libro anónimo *Praedestinatus* (Migne 53), escrito alrededor del año 450, profesa en su segunda parte ser la producción literaria de un semipelagiano que, por la presentación de las horribles doctrinas que se dice que enseña una secta predestinacionista, trata de despertar en los piadosos un sentido de alarma, a fin de poder más eficazmente administrar consolación.[6] Pero ha-

[6] Hemos de notar, empero, que pueden presentarse objeciones de peso contra esta solución, hoy dominante, del problema histórico-literario que esta publicación nos presenta. No es imposible que hubiera libertinos de la gracia y que la horrible descripción de las consecuencias predestinatarias, que constantemente dibujaban sus adversarios, fuera utilizada por ellos como una almohada para sus conciencias (¿no estaban estos agustinos influídos por tendencias heréticas?) No podemos entrar aquí en detalles, pero obsérvese el carácter polémico más bien que "simbólico" del libro (el publicador dice que fue utilizado como símbolo, Mi 53:628), y recuérdense también las declaraciones de Lúcido (FAUST, ep. 1, p. 162, ed. Engelbrecht). Pero véase recientemente VON SCHUBERT, *Der sogenannte Praedestinatus*, 1903.

bia también, sin duda, ultragustinianos que se dejaban llevar de la gracia al libertinaje. Como consecuencia, se acusó al mismo agustinianismo de conducir a conclusiones inmorales. VICENTE de Lerins, por otra parte, llamó la atención a la novedad de la doctrina de la predestinación y la falta de apoyo para la misma en la tradición de la iglesia antigua (*novitatis adinventores*, vid. Commonit. 32).[7]

El punto de vista semipelagiano acerca de la gracia halló un ardoroso defensor en el estimadísimo obispo FAUSTO de Riez (m. año 495, vid. sus escritos en el corp. scr. eccl. lat. xxi, ed. Engelbrecht, también Mi. 58; cf. WIGGERS, op. cit. ii:224 sig. KOCH, *der h. Faust.*, 1895. R. SEEBERG, PRE. v, ed. 3, 782 sig.). Fausto se oponía enérgicamente (vid. esp. *De gratia*) contra Pelagio y su negación del pecado original y de la necesidad de la gracia (i:1). El mismo representaba el punto de vista semipelagiano. Todos los hombres tienen el pecado original "por el deleite carnal de sus progenitores" (i:2, p. 12)[8] y están por consiguiente, sujetos a la muerte (i:1, p. 11). Pero el hombre no ha perdido su libertad mediante el pecado. No existe la "necesidad de una perdición ordenada e impuesta", sino una "capacidad de elección." El libre albedrío ha sido, por cierto, debilitado, y la libertad ha perdido "el vigor y el esplendor de su gracia" (i:8, p. 24 sig.). "El poder de elección de la voluntad humana ha sido atenuado... pero no abrogado" (i:16, p. 50; ii:10; p. 88). No debemos hablar de imposibilidad sino de debilidad y dificultad. (ii:8 p. 76). "Vemos, pues, que el consentimiento de la mente humana puede aplicarse al bien o a lo contrario" (i:12, p. 41; i:10, p. 32). Por lo tanto, aun el hombre caído posee "la posibilidad de esforzarse por la salvación" (ep. 1, 163). El hombre se apropia la salvación de tal manera que la gracia y la voluntad humana cooperan: "siempre asociamos la gracia con la obra" (i:16., p. 51; cf. 1:6, p. 21 sig.; ep. 1, p. 163). "Combínanse, pues, estos dos, el poder para aproximarse y el impulso de obedecer, como si un enfermo intentara incorporarse y su capacidad no obedeciese al mandato de su espíritu, y por lo tanto implorara que se le tendiese la mano" (i:16, p. 52). Síguese de esto que el hombre inicia: cree en Dios, y éste le aumenta la fe y le

[7] Debemos considerar en este punto las observaciones de GENNADIO sobre Agustín y Próspero (vid. De scriptoribus ecclesiast. 38, 84) así como la propia doctrina de la gracia de Gennadio (vid. De ecclesastic. dogmatibus, c. 21, 56). Este capítulo puede no estar libre de interpolaciones. Los caps. 22-51, que desarrollan la doctrina agustiniana de la gracia en exacta armonía con el Concilio de Orange también son, según el testimonio del manuscrito preservado, una interpolación (vid. FLEMMINGSEI en Mi. 58:1023).

[8] Ib. p. 13: "¿Mas de dónde viene esta relación que produce la posteridad? Del ardor impulsivo de la generación condenada y del abrazo seductor de ambos padres. Puesto que ves que sólo está exento del contagio original aquel que no fue concebido por la carne sino por el espíritu, y no por la pasión que avergüenza... vé allí la causa del pecado original, que el hombre nace del deleite de la concepción y del vicio del placer carnal." Esta es la idea monástica del pecado original. Obsérvese también la referencia a la concepción de Jesús.

ayuda a realizar buenas obras (i:6, p. 22). La misma palabra "ayuda" involucra dos personas, una que opera y la otra que coopera, una que demanda y la otra que ofrece, una que llama y la otra que responde, una que solicita y la otra que recompensa (ii:2, p. 91). Así también en el bautismo, el "deseo de la voluntad" viene primero: "se requiere primeramente el deseo del solicitante, a fin de que siga la gracia del que regenera" (ii:10, p. 84). A veces pareciera que Fausto considera la misma fe como don de la gracia (ii:5, p. 67 sig.), pero esos pasajes sólo quieren decir que el autor considera a la misma voluntad como dádiva de la gracia creadora ("que estoy en deuda con Dios por la voluntad misma", ii:10, p. 84; también ii:12, p. 90, cf. Koch, op. cit., p. 92 sig.). También puede expresarse su concepto de esta manera: Dios, por su dirección providencial da al hombre, como en el caso del Hijo Pródigo, el estímulo para que reflexione seriamente (i:11, p. 38). Pero para comprender plenamente la distancia entre este concepto y la posición agustiniana debemos considerar, además, que Fausto entiende por gracia, a la manera de Pelagio (p. 336 sig.), la predicación, el consuelo, las amenazas y las promesas de las Escrituras, más bien que la iluminación interior y el poder renovador. Así se explica la "atracción" del Padre (Jn. 6:44; i:16, p. 52), y la "ayuda divina" se define más precisamente como la ley y los profetas, los oráculos evangélicos y las leyes divinas (i:10, p. 33).[9] Si esta interpretación del pensamiento de Fausto es correcta, éste se halla aún más lejos de Agustín que Casiano y más cercano a Pelagio (cf. Wiggers, ii:263 sig.). Consecuentemente con el carácter general de su posición, fúndense en ella predestinación y presciencia. "La presciencia prevee las cosas que han de suceder; la predestinación define luego las retribuciones que han de aplicarse; la primera prevee los méritos, la segunda preordena las recompensas. Así, pues, la predestinación nada decreta hasta tanto la presciencia no haya operado" (ii:3, p. 63). Desde este punto de vista es fácil resolver, por lo que hace a la libertad humana, el problema acerca de por qué no todos los hombres son salvos (i:16, p. 50 sig.). No le es dado al hombre resolver el problema de la situación de los niños que mueren sin ser bautizados (i:13, p. 45 sig.). Con relación a Casiano, habíase desarrollado aún más la doctrina semipelagiana, es decir, se había aproximado más al pelagianismo. Celebráronse dos concilios en Arles cerca del año 473 (cf. el prólogo de Engelbrecht a su edición, p. 15), y poco después se celebró otro en Lyon, en el espíritu de Fausto y contra "el error de la predestinación" (de grat. prolog., pp. 3, 4). Por instrucción de estos concilios Fausto escribió la obra que acabamos de analizar (vid. el

[9] En este mismo pasaje se menciona, precisamente, lado a lado de la ley, a la gracia: (dio) "preceptos divinos; a quienes los observan mediante los deberes de esforzada servidumbre, cooperando la gracia, ha prometido un reino celestial".

prólogo) Este documento, junto con las cartas intercambiadas entre Fausto y el presbítero predestinacionista LUCIDO, nos brindan cierto conocimiento del espíritu de estas asambleas, ep. 1:2, pp. 161-168). Lucido había defendido ciertas proposiciones ultra predestinacionistas (que la presciencia divina determina ciertos hombres a la muerte; que un "vaso de ira" no puede llegar a ser un vaso de gloria; que Cristo no murió por todos, vid. ep. 1, p. 162) Bajo presión moral, adjuró de esas afirmaciones y, yendo aún más lejos, consintió voluntariamente en los *praedicandi statuta* del concilio (vid ep. 2, p. 165 sig.).[10]

5. Varias causas se conjugaron para detener al semipelagianismo. En primer lugar, su aproximación al pelagianismo que resultaba especialmente peligrosa, ya que este último todavía existía En segundo lugar, el ataque literario del filósofo Mamerto Claudiano (vid. Faust. ep 3 y 5, también Mam. Cl., de statu animae) al traducianismo de Fausto, y la condenación del traducianismo como herejía por el papa Anastasio II. (ep. 6, v:23; Aug. 498).[11] Pero debe subrayarse, en tercer lugar, que Roma se aferró a la doctrina agustiniana, aunque sólo en el sentido expuesto por Inocente I., i. e. ignorando la predestinación. Los papas, manteniendo su posición, consistentemente condenaron como herético al pelagianismo y se expresaron contra el semipelagianismo Vid. CELESTINO I, ep. 21:2,

[10] En su carta, dirigida probablemente al segundo concilio (reunido en Lyon) Lucido anuncia su concordancia con "los recientes estatutos para la predicación probados por el concilio" (Fausti ep., p. 165 sig.), y cita luego una serie de tesis que no corresponden enteramente con las que le han sido presentadas para su retractación Probablemente debemos ver en ellas los decretos del Concilio de Arlés Condena: (1) A quienes dicen que la elección de la voluntad se ha extinguido completamente luego de la caída del primer hombre (2) Que Cristo ... no sufrió la muerte para la salvación de todos los hombres. (3) Que la presciencia divina obliga violentamente a los hombres a la muerte (4) Que quienquiera que peca luego del bautismo recibe legítimamente la muerte en Adán (5) Que algunos están destinados a la muerte, otros predestinados a la vida. (6) Que desde Adán hasta Cristo ninguno de los gentiles fue salvo por la gracia original de Dios, i. e. por la ley de la naturaleza, hasta la venida de Cristo, porque habían perdido enteramente el libre albedrío por el pecado de nuestro primer padre. (7) Que los patriarcas y profetas, o algunos elevadísimos santos, vivían en las moradas del paraíso desde antes del tiempo de la redención (8) Que no hay fuego ni región infernal Bajo esta última tesis, véase p. 167: "Confieso, en verdad, que han sido preparados fuegos eternos y llamas infernales para castigo de las ofensas capitales, porque el juicio divino sigue justamente a las faltas humanas que persisten hasta el fin." Se añade a esto la afirmación positiva de un mero debilitamiento de la voluntad por la caída, y las pruebas, tomadas de las Escrituras y de la tradición, de que Cristo murió por todos

[11] Este Papa pudo resolver muy fácilmente, a su satisfacción, la cuestión dogmática de cuya solución Agustín desesperaba; según Jn. 5:17 el Padre obra siempre Por lo tanto, es también él quien da las almas (c. i:4). Se ha establecido que el niño recibe el espíritu cuatro semanas después de la concepción (2:5) El traducianismo, por lo tanto, es herejía (3:6) Sin embargo, el pecado de los padres se reproduce en los hijos (4:7). Todas las Escrituras enseñan el creacionismo Del Salmo 99:3 se dice: "este claro son de trompeta silencia toda iniquidad"

donde se acusa a los semipelagianos de "predicar cosas contrarias a la verdad". Elogia a Hilario y Próspero y asienta la regla: "deje la novedad de atacar a los antiguos".[12] LEON se opuso al pelagianismo, apelando a las instrucciones doctrinales de Roma (vid. ep. 1, 2 del año 442; igualmente GELASIO I.; vid. ep. 4:2, 3; 6:1, 4, 5 sig., 7, 8 sig.). Este papa africano se expresó con singular amplitud y detalle sobre los temas del pecado original y la gracia (vid. también su Tractatus adv. Pelagian. haeresim, Thiel, epp. pontif., p. 571 sig.). La posición romana aparece en forma más completa en una disertación sobre la gracia preservada como suplemento a la carta No. 21 de Celestino: En Adán todos perdieron su natural poder e inocencia (5). Por lo tanto, nadie puede por sí mismo, sin la ayuda de Dios, ser bueno (6); aun aquéllos que han sido renovados mediante el bautismo sólo con la ayuda diaria de Dios alcanzan la perseverancia en el bien (7). Todos los méritos son dones recibidos de Dios (9). Dios obra en el hombre el libre albedrío, dándole pensamientos santos y voluntad buena (10). Este mismo fin tiene en vista las plegarias sacerdotales (12). Por lo tanto: "Estas reglas eclesiásticas —las declaraciones de Inocencio y Zósimo y los decretos africanos— y los documentos recibidos por la autoridad divina . . . nos confirman que debemos reconocer a Dios como el autor de todas las mociones y obras buenas, y de todos los esfuerzos y virtudes. . . y que no debemos dudar de que todos los méritos del hombre son precedidos por la gracia de aquél por quien comenzamos a querer y a hacer el bien, por cuya asistencia y don de Dios no es destruido el libre albedrío, sino liberado, de suerte que viene a ser luz en lugar de tinieblas, bien en lugar de mal, salud en lugar de enfermedad, prudente en lugar de insensato. Pues tal es la bondad de Dios hacia todos los hombres, que quiere que todas aquellas cosas que son dones suyos, vengan a ser méritos nuestros. . . Por lo cual él opera en nosotros, para que podamos querer y hacer lo que él desea . . . , por lo que somos también colaboradores con la gracia de Dios" (14). Finalmente se dice: "Sostenemos que, así como no debemos despreciar los aspectos más profundos y difíciles de las cuestiones que nos confrontan, tampoco es menester que las afirmemos; cuestiones que quienes combatieron a los herejes han tratado acabadamente. Creemos, pues, que lo que las Escrituras nos han enseñado, según lo indican los cánones proclamados por la sede apostólica, respecto de nuestra confesión de la gracia de Dios, es suficiente, por lo que nos conformamos con no considerar católico lo que se manifiesta opuesto a las opiniones universalmente aceptadas" (15). Se rechaza así como no católica a la doctrina de la gracia divergente de Agustín, y si bien no se desaprueba la predestinación, tampoco se la considera parte necesaria de la doc-

[12] Las palabras de Vicente (comm. 32) evidencian que la fuerza de estas declaraciones se dejó sentir en la Galia.

trina de la iglesia. Este importante documento indica claramente la actitud de la sede romana hacia la doctrina de la gracia durante el siglo V y la primera parte del VI.[13] Es agustiniana, pero evita pronunciarse en favor de las posiciones extremas del agustinianismo. También el papa HORMISDAS continúa la misma línea en la decisión que se ve obligado a tomar frente a los ataques de los monjes escitas contra la ortodoxia de Fausto. Incluso va más allá, al declarar que la doctrina agustiniana es la católica ("puede vérsela en los varios libros del bienaventurado Agustín, y especialmente en los dirigidos a Hilario y Próspero",[14] ep. 124:5). Esta misma controversia provocó la publicación (hoy perdida) del *Contra Faustum* (11. 7, vita Fulg. 28:54) del agustiniano FULGENCIO de RUSPE. En un número de escritos diversos, éste defendió una doctrina de la gracia estrictamente agustiniana, incluyendo la "doble predestinación; la de los buenos a la gloria y la de los impíos al castigo" (vid. ad Monimum, 11. 3, y esp. vol. i, de veritate praedestinationis; también ep. 15 en Migne 65; cf. WIGGERS, ii:370 sig., 419 sig.).

6. El semipelagianismo, como teoría, no alcanzó aceptación en los círculos más influyentes. Apareció entonces en la Galia meridional un hombre, agustiniano en cuanto a su convicción religiosa personal, pero capaz a pesar de ello —o tal vez en virtud de ello— de ver más allá de las paradojas sagradas de la predestinación. CESARIO de ARLES (m. 542. Morin prepara una edición de sus ampliamente difundidas homilías. Porciones en Mi. 67. Cf. ARNOLD, *Caes. von Arel.*, 1894. Especialmente relacionado con nuestro tema, vid. pp. 312 sig.; 533 sig.). Levantóse empero oposición contra el concepto de la gracia defendido por Cesario;[15] oposición que puede haber sido acrecentada por motivos políticos y prácticos (vid. Arnold, p. 344 sig.). Sus enseñanzas chocaban, sin embargo, con los decretos legalmente válidos de Arles (p. 534 sig.). Reunióse entonces el Concilio de VALENCIA para oponerse a él. Se le impidió asistir a Cesario, pero éste pudo enviar representantes que abogaran por su causa, quienes defendieron la proposición: que nadie puede hacer progreso espiritual si no ha sido previamente llamado por la "gracia previniente" y que la voluntad del hombre sólo es libertada por la obra redentora de

[13] La última sección permite comprobar que Próspero no puede haber sido el autor del documento. Es evidente que no forma parte de la carta 21 de Celestino. La fecha de composición no puede fijarse después del 431, puesto que sólo se emplean declaraciones de Inocencio I y Zósimo (vid., sin embargo, expresiones similares a las de Gelasio, ep. 4:3), y no se menciona la condenación del pelagianismo en Efeso (p. 264). Por otra parte, Dionisio Exiguo lo halló ya en época de Symmaco (año 498-514) vinculado con la carta de Celestino (Mi 67:270). Puede incluírselo bajo los *Capitula* de Hormisdas (ep. 124:5), pero tal vez ya la presupone León (ep. 1:2) y Gelasio (ep. 4:3; cf. 5:2).

[14] I. e., los libros estrictamente predestinacionistas. De praedest. y De don. persev.; (vid. p. 364 sig.).

[15] Cesario no escribió el libro *De gratia et libero arbitrio*, que se le atribuye. La afirmación que lo asevera en Gennad., de scr. eccl. 86 es una interpolación bastante tardía. (cf. ARNOLD p. 498 sig.).

Cristo (vita Caesar, i:5. 46).[16] Los decretos de este Concilio se han perdido,[17] pero no puede ponerse en duda el carácter semipelagiano de los mismos.[18] Antes de la reunión de este Concilio, Cesario había apelado al papa Félix IV, quien le envió "unos pocos capítulos". Estos, cuya substancia se ha preservado en los cánones 9-25 de los decretos de Orange, fueron tomados de las Sentencias de Próspero. Cuando Cesario, que a la sazón asistía a la dedicación de una iglesia en ARAUSIACO (Orange, año 529), se enteró de los decretos semipelagianos de Valencia, aprovechó la reunión en que se hallaba para reafirmar su concepto de la gracia. Añadió a las Sentencias enviadas por el Papa la introducción y la confesión final, y los decretos 1-8.[19]

[16] Acéptase hoy casi universalmente que el Concilio de Valencia se celebró antes que el de Orange (vid HEFELE ii:739 sig.). El pasaje citado de la Vita Ces. no admite otra conclusión. El Concilio de Orange no lo menciona directamente, pero lo hace indirectamente al afirmar que Cesario (luego del Concilio de Val.) presentó pruebas de la tradición apostólica en defensa de la posición de sus delegados (no al Concilio de Valencia como sostiene Hefele, p. 738), y que Bonifacio II lo confirmó. Por supuesto, Cesario no fue "llanamente acusado de semipelagianismo" (KOCH, Faust., p. 53) en Valencia. Por el contrario, eran sus acusadores los semipelagianos.

[17] Véanse, sin embargo, los comentarios que hacemos más abajo sobre los decretos de Orange.

[18] Vid ARNOLD, p. 349 sig., especialmente, dado que el biógrafo de Cesario no hubiera, de otra manera, dejado de mencionar la aceptación de los argumentos de los enviados de éste al Concilio de Valencia.

[19] ARNOLD está básicamente en lo cierto en lo que respecta al origen de los Cánones de Orange (p. 534 sig.). Observamos brevemente: (1) N. 9-15 a, excepto n. 10, derivan de las Sentencias de Próspero (22-372, vid. la ed. Maurine de las obras de Agustín, xvii:2818 sig. HEFELE, ii:730 sig.). Estos son los *capitula* enviados por el Papa. Cesario insertó el n. 10 e hizo algunas modificaciones (esp. n. 13, pero no en el n. 18, en el que Arnold ha trabajado con un falso LA). (2) El prefacio y la confesión final, n. 25 b, no son de Cesario. (3) N. 1-8 difieren tanto en forma como en contenido de las demás sentencias y son también obra de Cesario, i. e., del sínodo. Tal afirmación es confirmada por el hecho de que Cesario había presentado al Papa para su aprobación la proposición "que aun la fe es un don de la gracia" y que la carta papal consiguientemente comenta esa declaración ampliamente. Esta es la idea central en los n. 3-6. (4) Cesario elaboró el canon con una sabia moderación y consideración hacia sus oponentes (evita la doble predestinación, n. 25 b; incluye el bautismo, 13, 25 b; la relación entre la gracia y la perseverancia en buenas obras, 10). (5) Arnold soluciona así la cuestión acerca del motivo de la elaboración de n. 1-8: N. 1 y 2 están dirigidos contra el pelagianismo; 3-6 contra Fausto; 7 contra el Agustín de la primera época; 8, contra Casiano (p. 557). Pero esta explicación no concuerda con las circunstancias en que Cesario se hallaba. Sería inconcebible que hubiera elaborado estas sentencias teniendo en vista la historia de la doctrina. Sabemos que Cesario envió al Papa, con su propio documento, una carta de un cierto sacerdote, Mansi viii:737. Esta carta debe haber contenido algunas referencias a las Sentencias de su oponente, cuya condenación trataba de conseguir. Contenía en otros términos las sentencias de la asamblea de Valencia. Si Cesario consideraba necesario el envío de éstas para la comprensión de sus cánones, se sigue que n. 1-8 (y con ellos los otros comentarios y modificaciones de los documentos recibidos de Roma) fueron elaborados a la luz de los cánones de Valencia. Y esta es, en verdad, la única conclusión probable, teniendo en cuenta la situación total. Se nos abre así la posibilidad de reconstruir, en sus rasgos fundamentales, los decretos de Valencia. Estos comenzaban con una condenación del estricto pelagianismo: no sólo la muerte, sino también el pecado, han sobrevenido a la raza como consecuencia del pecado de Adán (según n. 1 y 2).

Así se originaron los decretos de Orange, destinados a poner fin a la controversia semipelagiana. El papa Bonifacio II (en Mansi viii:735 sig.) los confirmó en el 530 ó 531 (Hefele ii:737 sig.).

Las ideas rectoras de esta decisión doctrinal[20] son las siguientes: tanto el pelagianismo como el semipelagianismo se oponen a la "regla de la fe católica". Por el pecado de Adán tanto él como su posteridad quedaron viciados en cuerpo y alma. No sólo la muerte sino también el pecado han pasado a toda la raza humana mediante Adán (1, 2, 8). "Nadie tiene por sí mismo sino pecado y error" (22).[21] El libre albedrío ha sido de tal modo *maleado* y *debilitado* que el hombre no puede por sí mismo amar a Dios ni creer en él (25b). Si el hombre era incapaz aun antes de la caída de mantener la integridad original sin el auxilio del Creador, "¿cómo podrá recuperar sin la gracia de Dios lo que ha perdido?" (19). La gracia de Dios opera *en nosotros* el *impulso para* invocar a Dios y esforzarnos por alcanzar la purificación, así como opera también en nosotros la fe. La gracia es una "*infusio et operatio*" del Espíritu (4). La infusión y operación del Espíritu Santo opera en nosotros que creamos y queramos y podamos hacer estas cosas como debemos (6:5). La fe es "el consentimiento a la predicación del evangelio" (7, cf. ib.: "consentir en la verdad y creer en ella"). La fe así inspirada por Dios nos impele al bautismo (25 H., p. 152). El bautismo es el que renueva nuestra voluntad: "la elección de la voluntad, debilitada en el primer hombre, no puede ser reparada *sino mediante la gracia del bautismo*" (13).

La gracia liberta al hombre, si éste invoca a Dios, desea ser puro, cree en Dios y en el mensaje del evangelio, y manifiesta un ardiente deseo de obtener la gracia y el bautismo, y se esfuerza por recibirlos (3-7). Quedaba al mismo tiempo (según Cesario) la posibilidad de que, en algunos casos, la gracia operara el comienzo (8); aunque, como lo atestiguan los ejemplos del A. T., la bondad natural del hombre (el *bonum naturae*) podía estar al comienzo del proceso (25 b). Finalmente, se ataca la doble predestinación con su consiguiente enervamiento del bautismo y la moralidad (cf. n. 10, 13, 25 b). Esta era la antigua posición semipelagiana, que muestra íntima semejanza con los n. 3-7 de las Sentencias de Arles (supra, p. 376, n. 3). Se mantenía cierta moderación (el prefacio de los Cánones de Orange atribuye la doctrina a la "simplicidad" de sus adherentes) y una estricta oposición al pelagianismo.

Puede explicarse de la manera antedicha, pues, el origen de los Cánones de Orange. Pero si Cesario sólo pudo enterarse de ellos mediante una carta, *hemos de inferir que el Concilio de Orange* se celebró inmediatamente después del de Valencia. Esta conclusión es también exigida por el prefacio. Sólo después de la asamblea de Orange se recibió información acerca de que algunos se habían apartado de la regla de fe (*esse aliquos*, etc.). Pero Cesario ya había requerido consejo papal antes del Concilio de Arles, y probablemente lo había recibido inmediatamente antes del de Orange. Cesario no había convocado el Concilio con el propósito de considerar este punto, sino que había, simplemente, aprovechado la oportunidad que se le ofrecía *para* hacerlo. El Papa llama a los cánones una *collatio* (M. viii:736). Así podemos también comprender el silencio de la *Vita* al respecto.

[20] Vid. los decretos en HAHN, Bibl. d. Symb., 143 sig., y un texto revisado de MAASSEN en Mon. Germ. Leg. sect. 3; concil. t. i (1893), p. 44 sig.

[21] Con respecto a la solución del problema planteado por este texto a los teólogos católicos, vid. ERNST, *Die Werke u. Tugenden der Ungläubigen n. Aug.*, 1871, p. 228 *sig.* (apéndice).

Dios opera en nosotros, por lo tanto, en toda obra buena. "Todos, aun los regenerados y restaurados (var. reza: santos) deben implorar siempre la ayuda de Dios a fin de poder alcanzar un fin bueno, o perseverar en el bien" (10). Todo acto bueno debe ser, por lo tanto, referido a Dios (20, 23 sig.). Por consiguiente, nuestra dignidad ante Dios no depende de nuestros méritos sino del don de Dios. "Dios nos ama en vista de lo que hemos de ser por su don, no de lo que somos por nuestros méritos" (12, cf. 18). La doble predestinación es expresamente anatematizada (25 b). Ofrecemos como resumen las frases principales de la confesión con la que el documento concluye: "Debemos creer y predicar que el libre albedrío ha sido de tal manera maleado y debilitado por el pecado del primer hombre, que desde entonces nadie podría ser capaz de amar a Dios como debiera o de creer en él, o de obrar lo que es agradable a Dios, si la gracia de la misericordia divina no anticipase su voluntad. Creemos que, recibida la gracia mediante el bautismo, todos los bautizados son capaces de realizar, con la ayuda y cooperación de Cristo, las cosas que corresponden a la salvación del alma si están resueltos a esforzarse fielmente, y que así deben hacerlo. Pero no solamente no creemos que algunos hayan sido predestinados por el poder divino al mal, sino que declaramos anatema y detestamos a quienes quieran creer semejante perversidad. Dios inspira en nosotros la fe y el amor por él, sin que haya méritos precedentes de parte nuestra, para que con fe busquemos el sacramento del bautismo y podamos luego del bautismo, mediante su ayuda, realizar aquellas cosas que le son agradables." La doctrina de la "gracia sola" resultó, pues, victoriosa, pero la doctrina agustiniana de la predestinación fue abandonada. La gracia irresistible de la predestinación fue derrotada por la gracia sacramental del bautismo. La doctrina de la gracia fue colocada de esa manera en la más íntima relación con el catolicismo popular, así como la exaltación de las buenas obras como la meta del impartimiento de la gracia divina.[22]

§ 34. La tradición y el papado

1. Hemos seguido el desarrollo del dogma en la antigua Iglesia occidental. Las doctrinas antropológicas y soteriológicas fueron los productos peculiarmente originales del cristianismo occidental. Pero la influencia de la Iglesia occidental fue sumamente importante inclu-

[22] Harnack dice: "Es un hecho que hasta ahora no ha sido debidamente tomado en cuenta, que la doctrina católica no continuó siendo semipelagiana simplemente porque declaró, pecaminosa la pasión sexual" (iii:233). Tal afirmación es errónea, puesto que fue precisamente el pelagianismo (vid. Fausto, supra, p. 368) el que presentó las afirmaciones más enérgicas sobre este punto, y dado que, además, la controversia entre semipelagianos y agustinianos no alcanzó su culminación en este punto

so en el desarrollo de las doctrinas de la Trinidad y en la cristología, como hemos tenido ocasión de comprobarlo (supra, pp. 220 sig. 272 sig.). Los teólogos occidentales hicieron sentir su influencia tanto en la elaboración del Credo niceno como en la del calcedoniano y retuvieron su peculiar concepción de Dios y de Cristo en las fórmulas de la teología agustiniana. Los dogmas trinitarios y cristológicos son, pues, comunes a las iglesias de Oriente y de Occidente, mientras que los griegos han dado expresión a su tendencia religiosa peculiar en la doctrina de las imágenes y los occidentales en la doctrina del pecado y la gracia. Caracterizóse también Occidente por una estricta fidelidad a las definiciones ortodoxas y una acumulación de condenaciones sobre los herejes. Lo comprueban tanto los escritos antiheréticos del período (Vicente de Lerins, Agustín, Filastrio) como los esfuerzos por presentar una declaración sumaria de la verdad católica (el mismo Vicente, Gennadio, Fulgencio de Ruspe).[23] Junto a esta estima del dogma hallamos, empero, las ideas e ideales, la superstición y las costumbres del catolicismo popular. También en este sentido, Agustín preparó el camino para los desarrollos posteriores (p. 367). Nos abstendremos, sin embargo, de

[23] Vid. los escritos de Fausto y Gennadio, citados por el último de vir. ill. 85, 100; las obras atribuidas a Virgilio de Tapso (en Mi. lat. 62); también los escritos de Fulgencio (Mi. 65). Como sumarios, GENNADIO, de ecclesiastic. dogmatibus (Mi 58: 979 sig.), y FULGENCIO (de fide, Mi 65:671 sig.), son de especial interés. Gennadio trata la Trinidad y la cristología, la resurrección, la creación, el hombre y su alma, la libertad (c. 21; en cuanto a c. 22-52, vid. supra, p. 530 sig., y ARNOLD, Caesar, p. 535), luego del bautismo, la eucaristía, la penitencia (54, 80), en condenación del quiliasmo sensual, sobre los ángeles, el matrimonio, la temperancia, la Virgen María, las reliquias, la necesidad del bautismo para la salvación, la eucaristía (c. 75: "no debe ofrecerse agua pura en el sacramento con el fin de engañar a algunos con el símbolo de la sobriedad"), la resurrección, la influencia de la muerte de Cristo sobre los muertos, etc. Fulgencio ofrece un análisis más exhaustivo de las doctrinas de la Trinidad y la Cristología, en el espíritu de Agustín, bajo el acápite de la redención (22 sig.). Esta presentación constituye la primera parte de la obra, titulada por el autor *De Trinitate*. La segunda parte enseña: "Lo que debes creer, sin vacilaciones, acerca de las cosas creadas" (24) esto es, la creación de la nada (*ex nihilo*) (25, 29), la omnipresencia de Dios, acerca de los ángeles, de la libertad y de la posibilidad de la caída, la predestinación y el abandono de algunos particularmente los niños que mueren sin el bautismo, a la perdición (31); que el pecado original se expresa en primer lugar como incredulidad (*infidelitas*) (34); de la muerte eterna y la vida eterna, donde no sigue la "indulgencia" a la "penitencia" (36), mientras que en la penitencia que hacemos aquí en la tierra: "si con todo tu corazón renunciares a los pecados pasados y derramares lágrimas de corazón ... por ellos, y te cuidares de limpiar las manchas de las obras malas con obras buenas, tendrás inmediatamente indulgencia para todos tus pecados" (37; cf. 82: "para lavar tus pecados... con limosnas, ayunos, oraciones, o lágrimas"); que el bautismo no ha de repetirse; que "sin vinculación con la iglesia católica de nada aprovecha el bautismo, ni las obras de misericordia (42)" (que la continencia perpetua es "mejor que un buen matrimonio" (43); luego siguen cuarenta reglas que son, en su mayor parte, repetición de lo que precede: párr. 84: "que los impíos están mezclados con los buenos en la comunión de los sacramentos," i. e., en la iglesia.

presentar aquí una descripción del cristianismo de este período, ya que ella constituirá una adecuada introducción al Libro II.

2. Hallamos al comienzo del proceso cuya conclusión, en términos generales, hemos alcanzado, las ideas de Ireneo y Tertuliano acerca de la tradición (p. 136 sig.). En el período presente VICENTE DE LERINS dio a esta consideración siempre importante una formulación acorde con las ideas de la época, registrando a la vez ciertas observaciones interesantes acerca del desarrollo de la doctrina (en su *Commonitorium;* año 434; en Mi. 50:637 sig.). La fe católica se diferencia básicamente de la herejía porque se basa "en primer lugar, por supuesto, en la autoridad de la ley divina; y luego, de la misma manera, sobre la tradición de la iglesia católica". Aunque el canon de las Escrituras es completo "y es en sí mismo suficiente y más que suficiente para todas las cosas", la tradición es, sin embargo, necesaria para una correcta comprensión de las Escrituras: "debe ejercerse en la misma iglesia católica el mayor cuidado para preservar lo que ha sido creído en todas partes, siempre, y por todos" (*quod ubique, quod semper, quod ad omnibus creditum est*).

La genuina tradición es, por lo tanto, la que puede aducir en su favor *universitas, antiquitas y consensio* (c. 2). La herejía es innovación: "cuando la bien establecida antigüedad es subvertida por impía novedad" (14). Esta afirmación es sostenida por el estudio de las herejías históricas (e. g., Apolinario, Nestorio, Orígenes, Tertuliano). Cuidémonos, por consiguiente, de la iluminación tenebrosa de los herejes. "Débense evitar las novedades y atesorar la antigüedad; como la novedad es profana, es venerada la antigüedad" (21). Hay progreso en la historia, es cierto, "pero de tal suerte que es un avance en la fe, no una transformación". El conocimiento de la iglesia crece, pero "en su propio género (*genere*), en la misma doctrina, en el mismo sentido (*sensu*), en la misma opinión (*sententia*)". Hay un crecimiento de la índole del del niño que deviene adulto — un desarrollo, como la planta que procede de la semilla. "Todo lo que en la agricultura de Dios ha sido plantado como semilla en esta iglesia en la fe de los Padres, esto mismo florece y madura, avanza y es completado. Porque es bueno que estas doctrinas originales de la filosofía celestial sean, en el curso del tiempo, estudiadas, refinadas y pulidas; pero es nefando que sean cambiadas, abreviadas, mutiladas" (23). De consiguiente, los concilios sólo han provisto definiciones más precisas de la doctrina antigua: "¿Qué otra cosa han producido jamás los decretos de los concilios sino lo que antes había sido creído sencillamente (*simpliciter*), creído ahora más de corazón; que lo que antes había sido predicado más moderadamente, esto mismo fuera luego predicado más vigorosamente; que lo que antes había sido atesorado con la mayor certeza, fuera ahora cultivado con la mayor solicitud?" (ib.). Lo que "no era una doctrina

(*sensum*) nueva de la fe" era designado ahora con la "peculiaridad de una nueva apelación". Los herejes, por el contrario (e. g., Pelagio, Sabelio, Novaciano, Prisciliano),[24] producen una innovación tras otra y no dejan de aducir abúndantes pruebas tomadas de las Escrituras en favor de sus ideas (Pablo de Samosata, Prisciliano, Aunomio, Joviniano), siguiendo en esto el ejemplo de Satanás (24 sig.). La iglesia debe oponer a todas las herejías, ora las decisiones de los concilios, ora —si no las hay aplicables al caso en cuestión— el consenso de los antiguos Padres, i. e. de aquellos que permanecieron hasta la muerte en la *communio catholica* y, aun en este caso, no aquellas opiniones oscuras o personales, acerca de cuestiones menores, sino sus conceptos fundamentales, comunes a todos ellos. Lo que ha sido aceptado y transmitido clara, frecuente y persistentemente, por todos o por la mayoría, en sentido indubitable y unívoco, esto ha de ser considerado verdadero (28). Finalmente, el uso evidente de la carta del papa Celestino, en la mayor medida posible, *contra* los agustinianos, revela que este semipelagiano está dispuesto a aplicar su canon tanto como pudiese *contra la doctrina* de Agustín. La doctrina de los Padres antiguos es, pues, la verdad, y la autoridad de las Escrituras es relegada en comparación con ellos a un segundo plano. La tradición era para Ireneo una línea tributaria de evidencia para establecer la identidad de los conceptos religiosos de la iglesia con la verdad revelada en las Escrituras. En Vicente la tradición ha llegado a ser una entidad independiente, y en verdad, la piedra de toque. La tradición católica corre desde entonces lado a lado de la Escritura — y de hecho, por encima de ésta. Combínase con la tradición la idea de que el desarrollo doctrinal no debe ni puede ser otra cosa que la formal reafirmación de las enseñanzas de los Padres católicos — idea cuya validez depende de la falsa pretensión de que esos padres han agotado el contenido del evangelio. Es digno de notar el decaimiento de la prominencia del episcopado en este aspecto de su cometido histórico, pero tampoco podemos dejar de advertir que el episcopado es considerado, de hecho, como el instrumento para la preservación de la tradición.

3. Al considerar los criterios de la verdad del dogma, debemos mencionar el Papado. Corresponde a la historia de la iglesia describir la extensión del poder temporal de los papas; aquí sólo podemos ocuparnos de la autoridad dogmática de las declaraciones papales. Los papas mismos se refieren cada vez con mayor seguridad a sus

[24] Sobre Prisciliano (m. 385) vid Prisc., quae supersunt, ed. SCHEPPS, 1889; también PARET, *Pric., ein Reformator des 9. Jahr.*, 1891. HILGENFELD, en *Ztschr. f. wiss. Theol.*, 1892, p. 1 sig. La solución del problema histórico planteado por la teología de Prisciliano (en la que se combinan tendencias gnostizantes, católicas populares y elementos arcaicos) no compete a la historia de las doctrinas. Considero inadecuado el intento de PARET. Cf. también el instructivo estudio de F. LEZIUS, Die Libra des Dictinnius (en *Abhandlungen für Alex von Oettingen*, 1898).

propias declaraciones doctrinales como "la verdad" (Calixto, p. 251 sig.; Esteban, 262 sig.; León, p. 389; Inocencio I, p. 506); pero lo hicieron en un comienzo en el sentido antiguo (vid. Iren., p. 193 sig., y también Tert., praescr. 36, 20), como representantes de la doctrina antigua — esto es, que, como sucesores de Pedro, tenían la custodia de la doctrina de Pedro (Esteban, p. 262 sig.; cf. Celestino, p. 505 sig.). Por más altivas que resulten sus declaraciones, están muy lejos de afirmar "Yo soy la tradición", como en una época posterior. Los primeros vestigios de esta segunda actitud pueden descubrirse, en verdad, ya en el Concilio de Efeso en 431, cuando los legados papales declaran: "quien (Pedro) vive hasta hoy y vivirá por siempre y decide y decidirá mediante sus sucesores" (Mansi, iv:1296). Igualmente la ep. decret. Gelasii de recip. et non recip., libr. i (Thiel, p. 455): "La Iglesia de Roma no ha sido exaltada sobre todas las demás por decretos sinodales, mas ha obtenido el primado por la voz evangélica del Señor y Salvador, Mat. 16:18." Pero los concilios en manera alguna aceptaron ciegamente las pretensiones papales. Por el contrario, las sometieron a un cuidadoso escrutinio (e. g., en Calcedonia, p. 391 sig., en el Sexto Concilio Ecuménico, p. 405 sig.; cf. Mansi, xi:331 sig.). Esto explica por qué fue posible que un papa fuese expresamente condenado por errores por un concilio y por otro papa (Honorio, p. 405; también Jaffé Reg. pontif. Rom. i., ed. 2, n. 2118). Los obispos asignaban siempre el mayor valor a la autoridad del papa cuando lograban alistarla, (o creían haberlo logrado) a favor de sus propias opiniones (e. g., Agust., supra, p. 349 sig., 316 sig.; Cesar., vid. pasajes en Arnold, p. 298 n.) Cuando así no ocurría estaban muy dispuestos a contrarrestar Mat. 16:18 con la actitud de Pablo descrita en Gál. 2 (Cipriano, p. 261; Agust. y el Concilio de Cartago, p. 506 sig.). Grande como era la estima en que la autoridad del papa era tenida, la definición dogmática de la misma apenas superaba la formulación de Jerónimo: "Mas tú dices que la iglesia está fundada sobre Pedro. Aceptado, pero lo mismo se dice en otro pasaje con respecto a todos los apóstoles, y que todos ellos han recibido las llaves del reino de los cielos . . ; sin embargo, uno fue elegido de entre los doce a fin de evitar la probabilidad de un cisma, mediante el nombramiento de una cabeza." (adv. Jovin., i:26; cf. Cipr., p. 261; Agust., p. 456 sig.). Muy similar era la actitud de los emperadores hacia los papas. El poder real que estos últimos detentaban obligó a los emperadores a expresar por ellos la más alta estima, pero jamás se sintieron inclinados a reputar infalibles sus enseñanzas (cf. pp. 319, 338 sig., 385 sig., 391 n. 3, 397 sig., 403 sig., 453 sig., 507 sig.). En realidad, el primer interés decidido en esta dirección fue despertado por el edicto de Valentiniano III (año 445) que se proponía sujetar totalmente a Roma la Iglesia occidental: "Porque por fin se mantendrá

la paz de las iglesias en todas partes, si el mundo entero (*universitas*) reconoce a su gobernador"; y "que lo que la autoridad de la sede apostólica haya sancionado o sancionare, sea ley para todos" (León, ep. 11). Las leyes justinianas sólo añadieron mayor énfasis a estas declaraciones. Pero el *Exemplum libelli* atestigua claramente que las manifestaciones papales quedaban aún dominadas, en último análisis, por el concepto tradicional acerca de la función papal: "Nuestro principal cuidado es guardar la regla de la verdadera fe y en manera alguna desviarnos de las ordenanzas de los Padres. Y puesto que no puede descuidarse la opinión de nuestro Señor Jesucristo, cuando dijo: 'Tú eres Pedro' . . . estas cosas que han sido dichas deben atestiguarse por los resultados concretos, porque la religión católica ha sido siempre preservada inmaculada en la sede apostólica. Por lo cual. . . siguiendo en todas las cosas a la sede apostólica y predicando todas sus ordenanzas, espero merecer estar contigo en la comunión que la sede apostólica predica, en la cual reside la verdadera y plena solidez de la religión cristiana" (año 515, ep. 7:9; Thiel, ep. rom. pont., p. 754 sig.). Cf. LANGEN, *Das vatikan. Dogma vom Universalepiskopat u. der Unfehlbarkeit des Papstes*, 4 partes, 1871-6. DÖLLINGER, *Das Papsttum*, 1892. Vid. fuentes en MIRET, *Quellen zum Gesch. des Papsttums*, ed. 2, 1901.

4. En la doctrina referente a la tradición se manifiesta nuevamente la armonía entre las ideas teológicas del período posterior de la historia antigua de las doctrinas y las del segundo siglo; pero también se deja ver con claridad la desviación de la primera con respecto a la segunda. Las doctrinas de la iglesia antigua fueron elaboradas sobre la base del cristianismo católico primitivo. En este proceso podemos señalar nuevamente (supra p. 377 sig.) que los dogmas trinitarios y cristológicos fueron la obra conjunta de Oriente y Occidente, mientras que el dogma soteriológico fue un producto totalmente occidental.[25] Este dogma, o estos dogmas, llegaron a ser la base de toda la estructura doctrinal de la iglesia y de las concepciones religiosas del mundo cristiano. Muéstrasenos así la inestimable importancia de estar familiarizados con el curso del desarrollo doctrinal de la iglesia antigua, a fin de poder comprender correctamente las doctrinas que la iglesia hoy sustenta. Mas somos conducidos, por otra parte, a la convicción de que el dogma establecido de la iglesia antigua no presenta la verdad final, sino que es pasible de desarrollo, extensión, y continua reformulación y revisión progresiva, y que requiere todas estas cosas. Para el creyente evangélico, el evangelio del Señor y de sus apóstoles es la norma para la crítica y revisión del dogma de la iglesia antigua. En tanto este último excluye ciertas concepciones, y formula en lugar de ellas ciertos principios religiosos en las fórmulas filosóficas de la antigüedad, hemos de ver en él

[25] La condenación del pelagianismo en Efeso (p. 264 sig.), fue un mero accidente.

una levadura que ha modificado el curso del desarrollo posterior. Ha *transmitido a la posteridad* un legado que constituye para el que lo recibe, como acontece con toda herencia espiritual, un desafío y un estímulo para trabajar.[26] El curso subsiguiente de la historia de las doctrinas revelará hasta qué punto la iglesia de tiempos posteriores comprendió el problema y cuánto progreso realizó en camino de su solución

[26] Cf. FRANK *Syst. d. chr. Wahr.* i, ed 3, 161 sig: "Es tan poco justificable dar a las fórmulas fijas de la iglesia tal carácter que se considere que establecen una concepción dogmática terminada del tema bajo consideración, mientras que, *de hecho, ellas nos proveen,* o intentan proveernos, tan sólo los términos más adecuados para definir las realidades de la fe como tales;" y después, "que no debe comprendérselo como si la fórmula establecida una vez como consecuencia de la controversia arriana, y transmitida desde entonces a la iglesia fuera en sí misma, y en esta forma externa la base de nuestras investigaciones dogmáticas. Sólo lo es porque halla expresión en ella un tesoro de la fe . . . que nos guía constantemente hacia adelante, como una herencia que nos ha sido legada, pero que requiere ser apropiada nuevamente de generación en generación para poseerla de veras. Y sólo en la medida en que tal cosa ocurra puede servirnos verdaderamente de base." Véase también RITSCHL, *Rechtfertigung u. Versöhnung* iii ed 2, p 18 sig: "Aun Phillippi (Kirchl. Dogm. ii:150) sólo atribuye un valor *negativo* para la teología a las fórmulas doctrinales de la iglesia. Sin embargo, este valor ha de ser entendido como de carácter *positivo*, en cuanto estas fórmulas colocan dentro de nuestra perspectiva los problemas cuya solución ha sido ensayada en los artículos de fe, aunque un escrutinio más cuidadoso pueda convencernos de que no se ha hallado la solución adecuada. Considerados desde esa perspectiva, ambos aspectos de las declaraciones doctrinales de la Iglesia luterana resisten la prueba, demostrándose directos contribuyentes a la derivación del Nuevo Testamento del auténtico contenido de la religión cristiana."

INDICE

A

Acacio de Cesarea, 227 n., 228.
Acacio de Constantinopla, 273
Actistetas, 278
Adán, pecado de, 331, 333; estado original de, 337
Adiaforitas, 278
Adoración de Cristo (véase Cristo); de reliquias, 285, 297, 304; de los santos, 285, 304; de la Virgen María, 304.
Aecio, 225, 228
Afraates, 179n
Aftartodocetas, 278, 279
Agapito I., 276.
Agatón, papa, 282.
Agencia divina. En Pablo, 48; edad apostólica, 61; padres apostólicos, 89; Agustín, 307 (Véase voluntad de Dios, gracia)
Agnoetas, 277.
Agonistici, 312
Agustín, obras de, 305, 334; estimación de, 258, 306 sig., 309, 324, 348, 362; *como maniqueo*, 257, 307; experiencia personal de, 307, 308, 336; neoplatonismo de, 257, 307, 308, 336, 337; contrastado con Atanasio, 258; con Pablo 345; relación a Ambrosio, 306, 326, 334; enchiridion de, 352 sig.; legalismo de, 306; comparado con Lutero, 336; acerca de Dios, 308, 336, 362; voluntad de Dios, 307, 360; comunión con Dios, 309, 310; comunión de santos, 321, 321 n., 322; *carismata*, 324; *homousia*, 239 sig., Trinidad, 239 sig., 357; persona de Cristo, 258 sig.; Logos, 257 sig.; humillación de Cristo, 261; obras de Cristo, 356n.; resurrección de Cristo, 359; Espíritu Santo, 321 sig., 343; voluntad humana, 307; estado original, 337; pecado, 309, 358; pecado original, 334, 337, 338, 341, 354; concupiscencia, 341, 342, 344, 354; depravación, 334, 337 sig., 361; culpa, 338; capacidad humana, 335, 337, 340, 345, 348, 354, 360; ángeles, 354, 357; donatismo, 310, 322, 324; la iglesia, 307, 310, 315 sig., 321 sig.; sacramentos, 310, 316 sig.: bautismo, 316 sig., 319, 343, 355, 359n.; bautismo infantil, 319; eucaristía, 319; la Palabra, 318; autoridad de las Escrituras, 353; bien original, 341; justicia, 340, 344; arrepentimiento, 357, 358 n.; justificación, 343, 344; fe, 309, 336, 343, 344, 348, 353, 361; perdón de pecados, 319, 343, 345, 357; la gracia, 309, 321 sig., 334 sig., 340, 344, 345, 348, 354, 360; ayuda divina, 339, 340, 342, 344, 345, 358 sig., 362; predestinación, 323, 345, 346 sig.; perseverancia, 346, 348 sig.; infusión de buena voluntad, 344 sig.; orden de salvación, 344; el amor, 308, 321 sig., 343, 344, 361; esperanza, 361; conocimiento, 308, 343; llamamiento divino, 346; satisfacción, 358; mérito, 362; paz, 361; limosnas, 357, 362; purgatorio, 358, 361, resumen de opiniones de, 352 sig.
Agustinianismo, en la iglesia, 363 sig.; crítica de, 367
Alcibíades, 99
Alejandría, Concilio de (362 d. de J. C.), 229; (363 d. de J. C.), 229; (430 d. de J. C.), 263
Alejandro de Alejandría, 209, 219
Alogi, 169.
Ambrosio, obras de, 357; anticipa a Agustín, 306, 326, 334; sobre la Trinidad, 242n., 306; persona de Cristo, 258; el pecado y la gracia, 306, 326 sig.; bautismo, 327; sinergia, 328
Amor, El. En Juan, 60, 61; edad apostólica, 61; Clemente de Roma, 66 sig.; Ignacio, 76; Policarpo, 79; padres apostólicos, 89 sig.; Clemente de Alejandría, 151; Agustín, 308, 322, 343, 344, 362
Amor de sí mismo, 341
Anastasio, Emperador, 274

Anastasio II, Papa, 371
Anastasio Sinaita, obras de, 287; sobre imágenes, 301
Ancira, Concilio de, 227; fórmula de, 228
Angeles. En los padres apostólicos, 89; Menandro, 102; Orígenes, 152, 161; Teoguosto, 190n.; Dionisio, 290; Agustín, 354, 357.
Anitoquía, Concilio de (d. de J. C. 265 a 269, tres), 171; (d. de J. C. 341), 222; (d. de J. C. 358), 227; (d. de J. C. 363), 229; fórmula de, 224, 226, 266
Antioqueños *vs* Sabelianismo, 175; en concilio de Efeso, 265; influencia posterior, 280; relación a Pablo de Samosata, 249 sig.; de Nestorio, 264; de Cirilo de Alejandría, 264; acerca de Dios, 251; persona de Cristo, 248, 283; obras de Cristo, 251
Aphthartolatría, 278
Apocalipsis, 59 sig.
Apocalipsis de Pedro, 93.
Apolinar, obras de, 230, 245; problema de, 248, 251, 254, 256; y capadocianos, 248, 251 sig.; acerca de la persona de Cristo, 235n., 241, 283; de la encarnación, 245; sobre el quiliasmo, 248.
Apolinarismo, condenado, 236; reprimido, 272; y antioqueños, 248n.; y capadocianos, 248; y monofisitas, 276; sobre el Logos, 246.
Apologistas, Los, 118-126; propósito de, 118; *vs.* judaismo y paganismo, 118; estimación de, 118, 126; legalismo de, 196; acerca de Dios, 120; persona de Cristo, 121 sig.; Trinidad, 122; obra de Cristo, 123; capacidad humana, 124; sufrimiento de Cristo, 124; la iglesia, 124; culto, bautismo eucaristía, 125; resurrección, inmortalidad, 125
Apostasía, 181
Apóstoles, Palabras de, 46, 92 sig.
Arcana disciplina, 289.
Arimino, Concilio de, 227.
Aristides, informe de enseñanza cristiana, 123.
Arles, Concilio de (d. de J. C. 316), 311; (d. de J. C. 353), 225; (cerca de 473), 370, 375.
Arnobio, Obras de, 196; de la divinidad de Cristo, 175; de la salvación de las almas, 196
Artabasdo, 303
Artemas, Artemon, 170, 171, 209
Arrianismo, 205 sig.; Atanasio acerca de, 210 sig.; condenado, 219, 229; en concilio de Ancira, 227; en concilio sirmiano 224; victoria momentánea 224, 228; en Acacio y Eunomio, 225, 228; decadencia de, 238
Arrio, Obras de, 206; actividad de, 209; relación a Luciano, 206; a monarquianos, 206, 208; a los apologistas, 208; a Pablo de Samosata, 208; en Nicea, 220; en Arles, 220; en Alejandría, 229; sobre la persona de Cristo, 208, 309
Ascensión de Cristo, 159, 249.
Ascetismo gnóstico, 107; en Marción, 112; en montanistas, 114; Orígenes, 164; Metodio, 195; iglesia griega 297; Casiano, 365
Asclepiodoto, 169
Ascusnages, 238.
Atanasiano, Credo, 242.
Atanasio, Obras de, 210; estimación de, 210, 214; *vs* Arrianismo, 210; en credo niceno, 221; desterrado y restaurado, 222, 225, 229; condenado, 225; actitud hacia Marcelo, 224, 235; hacia los homoiusianos, 228; contrastado con los capadocianos, 234; triunfo de, 230; acerca de Dios, 210, 214; sobre la divinidad de Cristo, 210 sig.; obra de Cristo, 215 sig.; el Logos, 210, 211 sig.; persona de Cristo, 212 sig.; encarnación, 214 sig., 216; comunión con Dios, 217; Espíritu Santo, 218, 229, 233; depravación, 225
Aureliano Emperador, 172
Autun, Concilio de, 243n
Axiónico, 102
Ayuda divina. En Crisóstomo, 325; Agustín, 337, 340, 342, 344, 345, 358, 359, 363; Juan de Jerusalén, 349; Pelagio, 332, 349, 350; semipelagianismo, 364; Casiano, 365; "*De vocatione gentium*", 367; Celestino, 372; Fausto, 369; cánones de Orange, 375
Ayunos, 80, 327n

B

Bardesanes, 102.
Bernabé, Epístola de, 65; legalismo de, 82; de la divinidad, encarnación y

sufrimiento de Cristo, 80; interpretación de Escrituras 82 83; judaismo, 82; perdón de pecados 80 83; bautismo, 81, 83; la ley nueva 81; vida nueva, 80 sig; nuevo pacto, 80; viejo pacto 82; fe, esperanza justificación, 81; buenas obras 82; escatología, 83.
Basílides, 102, 229
Basilio de Ancira, 227 228
Basilisco, Emperador, 273
Bautismo. En Evangelios, 46 47; Pablo, 55; edad apostólica, 61; Hermas, 70, 72; Ignacio, 77; Bernabé, 81 83; Didaché, 84, 85; Clemente, 86; padres apostólicos, 88, 89; apologistas, 125; Hipólito, 138; Tertuliano 139; Clemente de Alejandría 152; Orígenes, 162; Metodio, 195; iglesia occidental, 197 sig., 202; Cipriano, 197 sig.; Comodio, 197; iglesia griega, 290, 297; Donatistas, 313 319 sig.; Agustín, 316, 319, 343, 355, 358 sig., Ambrosio, 327; Joviniano, 327n; cánones de Orange, 375 sig; Dionisio, 297.
Bautismo. Oficio de, 163; forma de administración, 198n; fórmula de, 46, 47, 92, 94 sig; repetidos, 184, 312, 317; requisitos para, 297; infantil, 162, 331, 349, 350; triple, 107; por herejes, 188, 312, 313, 316 sig
Bien original, El, 341
Bitterrae, Concilio de, 225
Bonifacio II, Papa, 375.
Bostra, Concilio de, 174n

C

Caída, La. En Ireneo, 136; Metocio, 192; Dionisio, 291; Crisóstomo, 325; Pelagio, 330; *de vocatione gentium* 367; Celestino, 372 sig; Agustín, 376.
Calcedonia, Concilio de, 269, 270, 271
Calcedonia, Credo de, estimación de, 272, 273, 284 sig.; Bajo León, Basílico y Zenón, 273; bajo Justiniano, 275; en Constantinopla, 282; sobre el papado, 380
Calixto Literatura acerca, 181; excomulgado, 180; de la divinidad de Cristo, 174; segundo arrepentimiento, 182; iglesia y episcopado 182; infalibilidad, 182, 380.
Canon Véase Escrituras; de la verdad, 95, 143.
Capadocianos. Los tres, obras de 230; propósito de, 230; relación a Atanasio, 230, 234; a Orígenes, 231; criticados por Arrio, 232; ideas platónicas de 233 *es* Apolinar, 248 251 *sig*; subordinacionismo en 235; estimación de, 234; influencia de, 306; acerca de *natura* y *hypóstasis* 231; Trinidad 231 sig; el término "persona" 237; *homousia* del Espíritu, 233; *communicatio idiomatum* 252; Espíritu Santo 233 236n; ortodoxia, 201, 202.
Capacidad humana En judaismo 41; Hermas, 71; Bernabé, 81, 83; padres apostólicos, 90; ebionitas 100; apologistas, 154; padres antignósticos 130, 147; Tertuliano 130; Clemente de Alejandría, 152; Orígenes, 153 157; Metodio 191; Juan de Damasco, 285; Dionisio 291; iglesia oriental, 325; iglesia occidental 316; Crisóstomo, 325; Ambrosio, 326; Pelagio, 329 sig., 333, 350; Celeste, 329, 332; Agustín, 335, 337, 340 345, 348, 354, 360; Fausto 369; Lucido 371n; Concilio de Orange, 374 375; Concilio de Valencia 373, 374n
Carisma de la verdad, 144
Carismas en la edad apostólica, 61; padres apostólicos, 90; montanistas 114; de obispos 186; Agustín acerca de, 324
Carpocrates, 103
Cartago, Concilio de, (d de J. C. 252), 185; (d. de J. C. 255-256), 188; (d de J. C. 416), 350; (d de J. C. 411 ó 412), 349; (d de J. C. 417-418) 351; (d. de J. C 418), 351, 380
Casiano, Obras de, 364; sobre ascetismo, 365; pecado, capacidad y gracia, 365; ayuda divina, 365; mérito y arrepentimiento, 366n.; buena voluntad infundida, 365, 366
Castigo eterno En homilía de Clemente, 85, 86; padres apostólicos, 90
Cecilianо, 311
Cefrino, 170, 174
Celestio, Obras 329; expulsado de Roma, 351; excomulgado, 349, 350; acerca del libre albedrío y gracia, 328, 332; bautismo infantil, 349; bau-

tismo, 351; infalibilidad papal, 351
Celestino I, Papa, y Nestorio, 263; carta de, 371 sig.; y semipelagiano, 371; de la caída, 372 sig.; la gracia, cooperación, 372.
Celibato, Orígenes, 164; Metodio, 105; Cipriano, 201; Joviniano, 327n.; Ebionita, 100
Cerdo, 111.
Cerinto, 102.
Cesario, acerca de la gracia, 373; decretos de Orange, 371, 374n
Circumcelliones, 312
Circuncisión exigida, 97, 98.
Cipriano, obras de, 183, 201; legalismo de, 202, 206; relación al donatismo, 312; acerca de encarnación, 175; excomulgación, 180; obispos, 184, 185; los apóstatas, 183; la iglesia, 185, 190, 202; sacerdocio, 186; bautismo herético, 189; salvación de almas inmortalidad, 196; bautismo, 197 sig.; *la fe, 198; arrepentimiento, satisfacción*, eucaristía, 199; buenas obras 197 199; sacrificio celibato, 201; milenio, purgatorio, 201; papado, 378
Cirilo de Alejandría, obras de, 252; relación a Nestorio 262, 263, 271; relación a Severo, 277; propósitos religiosos, 256; depuesto y restaurado 264, 265; en concilio de Éfeso, 264; como principal de monofisitas, 267; estimación de, 254, 255 263, 267; final influencia de, 284; acerca de persona de Cristo, 252 sig., 262 sig., 283, 269; Logos, 252, 262 sig.; *communicatio idiomatum*, 253 *sig*; obra de Cristo, 255; "madre de Dios", 263, 264; pasibilidad de Cristo, 254, 264.
Cirilo de Jerusalén, catecismo de, 288, acerca de ortodoxia, 289; obras buenas, 289; eucaristía, 299
Clemente, homilía de, 85; legalismo de, 86 sig.; del Espíritu Santo, 85; inmortalidad, 85 sig.; bautismo, arrepentimiento, obediencia, justicia, obras buenas, 86; resurrección del cuerpo, 86; castigo eterno, 86; mérito, 87.
Clemente de Alejandría, obras de, 147; estimación de, 148; de Dios, 149; Escrituras, 148; Trinidad, 149; la fe, 152; vida cristiana, 152, 154; el docetismo, 150; Logos, pasibilidad de Cristo, 150; capacidad humana, justicia, 151; conocimiento, amor, 151; Espíritu Santo, la iglesia, bautismo 152; eucaristía, resurrección del cuerpo, 152; conversión después de la muerte, 153
Clemente de Roma, 65; de Dios, 66; divinidad de Cristo, encarnación, 66; obra y sufrimiento de Cristo 67; justificación y obediencia, 67; la iglesia, 68; resurrección del cuerpo, 68
Clementinas, 99n
Cleomenes, 173.
Coito sexual, 339 (véase concupiscencia)
Communicatio idiomatum. En los capadocianos, 252; Cirilo de Alejandría, 252 sig.; Papa León, 270; Juan de Damasco, 285
Comunión de santos. En Bernabé, 82; padres apostólicos, 90; Agustín, 321, 321n., 322
Comunión con Cristo. En Juan, 60; Policarpo, 79; Orígenes, 159, 161; Dionisio, 276.
Comunión con Dios. En Juan, 61; padres apostólicos, 89; Ireneo, 134; Tertuliano, 137; Gnósticos, 148, 151; Atanasio, 217; Dionisio, 289 sig.; Agustín, 309
Concilio, en Alejandría (d. de J. C. 362), 229; (d. de J. C. 363), 229; (d. de J. C. 430), 264; en Ancira (d. de J. C. 358), 227; en Antioquía (d. de J. C. 264-269 tres); 171; (d. de J. C. 341), 222; (d. de J. C. 358), 227; (d. de J. C. 362), 229; en Ariminio (d. de J. C. 350), 227; en Arles (d. de J. C. 316), 311; (d. de J. C. 353), 225; (cerca d. de J. C. 473), 370, 373; en Autun (d. de J. C. 670), 213n.; en Bitterrae (d. de J. C. 356), 227; en Bostra (d. de J. C. 244), 174n.; Cartago (d. de J. C. 252), 185, (d. de J. C. 255, 256), 188, (d. de J. C. 411 ó 412), 349; (d. de J. C. 416), 350; (d. de J. C. 417 ó 418), 351; (d. de J. C. 418), 351, 380; en Calcedonia (d. de J. C. 451), 269, 270; en Constantinopla (d. de J. C. 360), 228; (d. de J. C. 381), 236; (d. de J. C. 382), 237; (d. de J. C. 448), 267; (d. de J. C. 533 ó 531), 275, 276; (d. de J. C. 680), 281, 380; (d. de J. C. 754), 303; Diospolis (d. de J. C. 415), 349, 350; Elvira (d. de J. C. 306), 301; Éfeso (d. de J. C. 431),

264, 265n; (d. de J. C. 449), 268; Iconio (d. de J. C. 235), 188; Jerusalén (d. de J. C. 415), 349; Lyda, 415, 349; Lyon (como d. de J. C. 473), 370; Milán (d. de J. C. 355), 225; Mileva (d. de J. C. 416), 350; Nicea (d. de J. C. 325), 218 sig., 229; (d. de J. C. 787), 304; Orange (d. de J. C. 529), 374n., 374; Rimini, 229; Roma (d. de J. C. 369 ó 370), 236; (d. de J. C. 382), 237; (d. de J. C. 417), 351; (d. de J. C. 649), 281; Valencia (d. de J. C. 529), 373, 375.

Concupiscencia, 51, 339, 340, 342, 354, 369.

Confesión a Dios. En Didaché, 85; Tertuliano, 140; Orígenes, 164; Metodio, 194; iglesia griega, 299.

Confesión a hombre. En padres alejandrinos, 164; Tertuliano, 180; iglesia griega, 299; Metodio, 194; a obispos, 194.

Conocimiento. En gnosticismo, 103 sig.; Clemente de Alejandría, 151, 152; Orígenes, 160; Agustín, 308, 343.

Consejos y preceptos, 140.

Constante I. En controversia arriana, 224; en controversia donatista, 312.

Constante II. En controversia monotelita, 279; *Tipos* de, 280; tiranía de, 280.

Constancio. En controversia arriana, 224; en controversia donatista, 312.

Constantino I., en Nicea, 219; y credo niceno, 222; iglesia de estado, 221; y donatista, 311, 313n.

Constantino Pogonato. En controversia monotelita, 281; en controversia iconoclasta, 303.

Constantinopla, Concilio de (d. de J. C. 360), 228; (d. de J. C. 381), 236; (d. de J. C. 382), 237; (d. de J. C. 448), 267; (d. de J. C. 533 o 531), 275; (d. de J. C. 680), 281, 380; (d. de J. C. 754), 303.

Contemplación (véase Comunión con Dios); mística, 290 sig.

Controversia donatista, 310 sig.; sacramentos, 318.

Controversia iconoclasta, 301 sig.; estimación de, 303.

Controversia monofisita, 273, sig., 278, 283, 284; panteísmo, 278n.

Controversia monotelita, 278-282.

Controversia semipelgiana, 363, 376.

Controversia de tres capítulos, 276, 376n.

Conversión. En Pablo, 52; Casiano, 365; después de la muerte, 153.

Cooperación, de Dios con el hombre (véase Ayuda); del hombre con Dios, 367, 372.

Cornelio, 184.

Cosmología de judíos, 41.

Creación, 191.

Creacionismo, 191, 340, 371.

Credo atanasiano, 243.

Credo de los apóstoles. Texto de, 94 sig.; influencia de, 96; en Pablo, 47; orígenes, 94; padres antignósticos, *141 sig.*

Credo niceno, adoptado, 219, 220; oposición a, 221; aprobado, 229; establecido en Constantinopla, 236; historia de, 237; ascendencia de, 237; estimación de, 237.

Creyentes espirituales, 51, 201, 186.

Creyentes psíquicos, 106.

Criaturas, 157.

Crisma, 290, 297.

Crisóstomo. Obras de, 289; acerca de capacidad humana, y pecado, 325; la caída, 325; la gracia, 325.

Cristianismo, Esencia de, 61; en homilía de Clemente, 87; adaptado a todos los hombres, 155.

Cristianismo griego, 287-301; propósito de, 290; exterioridad de, 288 sig., 297; doctrina en, 290 sig.; idea central de, 294; elementos de religión verdadera en, 297; acerca de Dios, 289; el Logos, 176, 178; tradición, 288; sacramentos, 290; jerarquías, 290; carisma, 290, 296; monasticismo, sacerdocio, 290, 297; misterios, 288 sig., 290, 295, 296, 301, 325; ascetismo, 297; imágenes, 297, 302; confesión, presencia real, 299.

Cristianismo judaico, 96-101; legalismo de, 97 sig.; sobre la divinidad de Cristo, 98; justificación, 99.

Cristo, como cón, 105; ascensión de, 159, 249; como ejemplo, 260, 297; como legislador, 87, 88, 295; como médico, 159, 164; como segundo Adán, 136; como maestro, 123, 149, 154, 161, 194.

Cristo, Muerte de. En Pablo, 43 sig., 54, 57, 75, 78; edad apostólica, 57; Bernabé, 80, 83; padres apostólicos, 88; Orígenes, 161; apologistas, 124;

Atanasio 217; Juan de Damasco 293; Agustín, 355
Cristo. Divinidad de. En los Evangelios, 45; Pablo, 48 sig.; edad apostólica, 57; Juan, 60; Clemente de Roma, 66; Hermas, 72; Ignacio 73; Policarpo, 79; Bernabé, 80; Didachè, 83; Ebionitas, 98; apologistas, 121, 123; padres antignósticos 129; 132 sig., 147; Ireneo, 132; Orígenes, 154 156; padres alejandrinos, 166; segundo siglo 167; patripasianos 172; Calixto, 173; Novaciano, 175; Arnobio Lactancio, Cipriano, 175; Dionisio de Alejandría, 176, 179; Dionisio de Roma, 176, 209; Metodio, 178; iglesia antigua, 205; Alejandro de Alejandría 209; Atanasio, 210 sig.; Concilio de Antioquía, 222; Marcelo, 223; Arrio y Eunomio, 225; Basilio de Ancira 228; capadocianos, 230 sig.; Agustín, 239 sig. 257 sig.; Apolinar, 245; Cirilo de Alejandría, 252 sig.; Hilario, 256; Ambrosio 257; Nestorio, 262, Concilio de Calcedonia, 271; Sergio, 279; Máximo 280; Juan de Damasco, 286
Cristo, dominio de, 43, 56
Cristo, exaltación de, 50, 57, 79.
Cristo, Humanidad de. En edad apostólica, 56; apologistas, 123; Ireneo 132; Tertuliano, 133; padres antignósticos, 146; Orígenes, 154; sínodo de Bostra, 174; capadocios, 248; antioquenos, 249; Ibas 250n; Ambrosio, 257; Agustín, 258; Nestorio, 262; Concilio de Calcedonia, 271; Máximo, 280
Cristo, Presencia interior de. En Pablo 51; Ignacio, 76, 78; padres apostólicos, 87; Metodio, 192, 195; teólogos occidentales, 202; Atanasio, 216
Cristo, Intercesión de. En edad apostólica 56; iglesia occidental, 197; iglesia oriental 293
Cristo, *Kenosis* de. En Hilario, 256; Agustín, 260; Papa León 270
Cristo, Mediación de. En Orígenes, 161; iglesia occidental, 197; Agustín 264
Cristo Obediencia de, 43 sig., 45 (*véase* Obras de).
Cristo, Pasibilidad de. En Ignacio, 75; Clemente de Alejandría, 150; Orígenes, 158; Praxeas, 172; Atanasio, 215 263; Cipriano de Alejandría, 255; Hilario, 257; Nestorio, 264; severianos, 278; Juan de Damasco 286
Cristo, Persona de. En judaismo 40 43; Evangelios 44; Pablo 46 sig.; Juan, 60; Clemente de Roma, 66; Hermas, 68 sig., 72; Ignacio, 73 sig., 78; homilía de Clemente, 85; padres apostólicos, 88; Ebionitas 98, 101; Elkesai 99; gnósticos, 105; Marción, 112; apologistas 121 - 125; Ireneo, 132; Tertuliano, 132 sig., 245; Hipólito, 135; padres antignósticos, 146; Clemente de Alejandría 150; Orígenes 158; monarquianos, 168; Pablo de Samosata, 170, 175, 224 245; Praxeas, 172; Noeto, Epígono, Cleomenes, 173; Pierio, 176; Teognosto, 176, 190; Metodio, 178; Afraates, 179n; Arrio 206; Alejandro de Alejandría 208; Atanasio, 210 sig 214 sig; Marcelo, 223; Fotino 224; después del concilio de Nicea, 225 sig; Apolinar, 235 n, 245 sig., 283; iglesia occidental, 244, 256; Diodoro, 250; antioqueños, 248 sig., 283; capadocios, 248, 251 sig.; Cirilo de Alejandría, 252 sig. 262 sig., 269, 283; Hilario, 256 sig; Ambrosio, 257; Agustín, 257 sig., 360; Eutiques, 267, 270; Papa León, 270; concilio de Calcedonia, 271; Leoncio 275, 283; Severo, 277; Julián, 277; monofisitas, 273 sig; Niobes, 278; concilio de Constantinopla, 282; Juan de Damasco, 285 sig.; Máximo, 280, 284
Cristo, Preexistencia de. En Evangelio, 44; Pablo, 49; edad apostólica, 56, 57, 62; Clemente de Roma, 66; Hermas, 69; Ignacio, 74, 76; Bernabé, 80; homilía de Clemente, 88; cristianismo judaico, 96 sig.; Dionisio de Roma, 178; Apolinar, 246; Agustín, 258 sig
Cristo, Resurrección de. En Evangelios, 44; en Pablo, 50, 51, 52; edad apostólica, 72; Ireneo, 137; Orígenes, 159
Cristo, Sesión de a la diestra de Dios Edad apostólica, 57; Orígenes, 159
Cristo, Palabras de. En Evangelios, 46; Pablo, 56; edad apostólica, 62; padres apostólicos, 91
Cristo, Obras de. En Evangelios 44, 45; Pablo, 44, 54, 55; edad apostólica, 57, 62; Clemente de Roma, 66 sig; Ignacio, 74; Policarpo, 79; Bernabé, 80 sig; padres apostólicos 88; Ireneo, 132, 135; Tertuliano, 134,

138; Hipólito, 135; Orígenes, 159, 160; Cipriano, Lactancio, 197; Agustín, 356, 356n; Juan de Damasco, 286, 293
Cristo, Culto a En Pablo, 49; Orígenes, 160; Diodoro, 250; Cirilo 262; Nestorio, 264; Juan de Damasco, 286; Agustín, 309
Cristo, Nacimiento virginal de, negado, 99
Cristología pneumática, 74
Cuadrato, 117
Culpa En Pablo, 53; Agustín, 338
Culto a Cristo (véase Cristo, culto de); de reliquias, 285, 297, 304; a los santos, 285, 304; a la virgen María, 304

D

Damasco, 236
De fide ortodoxa, 285.
De montibus Sina et Sion, 172n.
De principiis, 154 sig
De vocatione gentium, 367 sig.
Deificación del hombre, 216, 295.
Demiurgo. En Marción, 112; Orígenes, 159.
Demonios, 105
Depravación del hombre En judaismo, 41; Pablo, 51, 52; padres apostólicos, 88; gnósticos, 105; Orígenes, 163, 167; Dionisio, 291 sig.; iglesia oriental, 325; Pelagio, 331 sig; Agustín, 334, 337 sig., 362; Casiano, 364; decretos de Orange 375
Descensus ad inferos, 159
Diablo. En Orígenes, 153 n 163; iglesia griega, 291; Dionisio, 294
Diáconos en iglesia griega, 290.
Diospolis, Concilio de, 349, 350
Didachê, 47; carácter de, 65; autoridad de, 92; acerca de la Trinidad, Espíritu Santo, iglesia, 54; bautismo 84, 85; eucaristía, 84, 85; escatolia inmortalidad, 84; 85; arrepentimiento confesión, 85
Diodoro, obras de, 248; acerca de persona de Cristo, 250; "madre de Dios", 252
Dios, Concepción griega de, 38 sig; concepción judeo-gnóstica, 41; en Pablo, 48 sig.; edad apostólica 56; Clemente de Roma, 66; Ignacio, 73; padres apostólicos, 87, 89; Clementinas, 99; apologistas, 121; padres antignósticos, 126, 146; Clemente de Alejandría 155; Orígenes 154 sig; Teognosto 190; teólogos occidentales, 197; Atanasio, 212 sig; antioqueños, 251; Juan de Damasco, 285; Dionisio, 289 290n; Agustín, 308, 336, 363; Celestino, 372; como Padre, 152; un Espíritu 127; bondad de, 128, 155; justicia de, 128, 155, 347; conocido sólo por revelación, 123; unidad de 123 (véase Cristo, Trinidad)
Dionisio de Alejandría, Escritos de, 190; influencia de Orígenes, 190; de la divinidad de Cristo, 177, 179
Dionisio de Milán, 225
Dionisio de Roma, de la divinidad de Cristo, 176, 209; Trinidad, 177
Dionisio el Areopagita, neoplatonismo de, 291, 297; acerca de Dios, 289, 290n; vida cristiana "jerarquía", 289; jerarquía de ángeles, 290; misterios sagrados, 290, 295, 296; contemplación mística, 290; diablo, 291, 294; depravación, 291 sig.; caída, pecado original 292; capacidad humana, 293; obra de Cristo, 293 sig; deificación del hombre 295; encarnación, 295; obras buenas, 295; adoración de la cruz etc., 295; medios de gracia, 296; bautismo, 297 sig; arrepentimiento, perdón de pecados, 298
Dióscuro Opiniones monofitas de 267; estimación de, 268; en Efeso, 268; en Calcedonia, 270; desterrado, 272
Dioteletismo En Máximo, 280 sig; Juan de Damasco, 286
Docetismo, 150
Doctrina, sustancia y forma de 31; del Nuevo Testamento compendiadas, 61
Dogma Definición de, 29; falibilidad de, 30; abuso de, 31; aceptación de, 31; estimación, 288.
Dominical, carácter, 317.
Domno de Antioquía, 268.
Donatismo, Origen de, 311; enseñanzas de, 313; decadencia de, 313; relación a Cipriano, 313; estimación de, 313
Donatística, controversia, 310 sig; sacramentos, 318
Donatistas acerca del bautismo 315, 318 sig; el papado, 380
Donato 311.
Dualismo ebionita, 101, 104; en Marción, 111

E

Ebionitas, 97-101; evangelio de, 98; acerca del celibato, 100
Ecthesis pisteos, 279, 280
Edad apostólica, De interpretación de Escrituras, 56, 61; palabras de Cristo, 56, 61; Espíritu Santo, 56, 61; Dios, 56; tradición, 56; dominio de Cristo, 56, 59, 61; sesión a la diestra, 57; preexistencia de Cristo, parousía, 57; humanidad y divinidad de Cristo, 57; sufrimientos y muerte de Cristo, 57; encarnación, 57; nuevo pacto, 57; la Palabra, 58, 61; vida nueva, 58; fe, 58, 61; justificación, 58, 59; santificación, 59; justicia, 58, 59, 61; buenas obras, 58; esperanza, 58, 59; amor, 61; la iglesia, 59, 61; carismas, 61; sacramentos, 61; resurrección de Cristo, 61; moralidad, 59
Efeso, Concilio de, (d de J. C. 431), 264, 265n; de infalibilidad papal, 380; pelagianismo, 381n; segunda confesión, 269
Elección, En Pablo, 49; en Agustín, 335, 336
Electos, Número de los, 346, 347n; es llamados, 335
Elkesai, 99 sig
Elvira, Concilio de, 301
Emanación del mundo, 100
Encarnación, La, En Evangelios, 45; Pablo, 50; edad apostólica, 57; Juan, 60, 61; Clemente de Roma, 66; Hermas, 69; Ignacio, 74, 78; Bernabé, 80; Ireneo, 132, 136; Tertuliano, 134; Hipólito, 136; Orígenes, 158; padres antenicenos, 176; Cipriano, 176; Teognosto, 190; Atanasio, 215, 216; Apolinar, 246; antioqueños, 249 sig.; Cirilo de Alejandría, 253 sig; Hilario, 256; Ambrosio, 257; Agustín, 258 sig.; Máximo, 280; Juan de Damasco, 285; Dionisio, 295
Enchiridion, 352 sig.
Eón, Cristo como, 105
Epígono, 173.
Episcopado, En Clemente de Roma, 68; Ignacio, 77, 79; padres apostólicos, 90; padres antignósticos, 144 sig.; Calixto, 182 sig.; Cipriano, 180, 184, 185; Metodio, 193; Agustín, 323; Vicente, 379 (véase Obispos)
Escatología, El Evangelio, 44; Pablo, 56; edad apostólica, 59; Juan, 60; Papías, 79; Bernabé, 80; Didaché, 84 sig; padres apostólicos, 91; gnosticismo, 107; montanismo, 113; Ireneo, 142; Dionisio de Alejandría, 190; Cipriano, 201; Apolinar, 247n
Esperanza, En edad apostólica, 58, 59; Policarpo, 79; Bernabé, 81; Agustín, 361
Escritos postapostólicos, autoridad de, 93
Escrituras, autoridad de, En Pablo, 56; edad apostólica, 62; padres apostólicos, 92; padres antignósticos, 142; Ireneo, Tertuliano, 142; Agustín, 353; canon de, en padres apostólicos, 92
Escrituras, Interpretación de, alegórica, En Bernabé, 82; Clemente de Alejandría, 147; Orígenes, 154; Metodio, 192; literal, en Marción, 112; padres alejandrinos, 158
Escrituras, Lectura de, 296n; entrega de, 311; sentido tríplice de, 154
Estado intermedio, 360 (véase Purgatorio)
Eucaristía, La, En Evangelios, 47; Pablo, 55; edad apostólica, 61; Ignacio, 77; padres apostólicos, 89; Didaché, 84, 85; Ebionitas, 99; apologistas, 125; Ireneo, 141; Clemente de Alejandría, 152; Orígenes, 162; Cipriano, 199; Basilio el Grande, 299; Cirilo de Jerusalén, 299; Juan de Damasco, 300; Agustín, 318 sig; e inmortalidad, 89, 152, 300; y palabra, 162; *como sacrificio*, 200, 299, 300, 320; bendición en, 183, 184; beneficios de, 84, 125, 152, 162, 199, 299, 320; negada a los apóstatas, 183; en iglesia griega, 290, 299 sig; presencia real en, 141; concepto simbólico, 299, 320; agua como elemento en, 99, 125.
Eudosio, 228.
Eugenio I., 281.
Eunomianos, 225, 228.
Eunomio condenado, 236n
Eufronio, 243n
Eusebio de Cesarea, Confesión de, 219, 220; desterrado y restaurado, 220; acerca del credo niceno, 221
Eusebio de Dorylaeum, 268.
Eusebio de Nicodemia, relación a Luciano, 206; relación a Arrio, 206, 209; en concilio de Nicea, 219; como obispo de Constantinopla, 222

Eusebio de Vercelli, 225.
Eustacio, 222
Eutiques, depuesto y excomulgado, 267; apelación de el a Roma, 268; restaurado, 268; desterrado, 272; rechazado *por los monofitas*, 277.
Eutiquianismo, controversia de, 267-272; condenado, 273
Euzoio, 226.
Evangelio, El. En Ignacio, 75; Orígenes, 161; como legado a la iglesia, 381; el eterno, 166.
Excomunión. En Tertuliano 180; Calixto, 183; Cipriano, 184.
Exterioridad. En iglesia oriental, 288, 289, 297; en iglesia occidental, 289.
Extremaunción, 108.

F

Fanatismo 312.
Fantasiastas, 278
Fastidio, 376
Fausto, Obras de, 369; de la gracia, 369; pecado original, concupiscencia, 369; capacidad humana, 370; ayuda divina, fe, 370; predestinación, 370; niños no bautizados, 370; traducianismo, 371.
Fe, La. Definición de, 31; en enseñanza de Cristo 44; Pablo, 48, 52, 64; edad apostólica, 58, 61; Juan, 60 sig ; Clemente de Roma, 67; Hermas, 70; Ignacio, 75 sig ; Policarpo, 79; Homilía de Clemente, 86; padres apostólicos, 87, 89 *sig* ; *Marción* 112; Ireneo, 139; padres antignósticos, 139, 146; Clemente de Alejandría, 148, 150; Orígenes, 164, 166; Cipriano, 198; Juan de Damasco, 285; Agustín, 308, 336, 342, 344, 348, 353, 361; Fausto, 369; cánones de Orange, 375; fe sola, 53, 348; como asentimiento, 31, 52 71, 86 142, 149, 151, 164, 195, 198 285, 288 298, 343, 375, 381; como confianza, 41, 67, 89, 139, 164, 308, 336; como obediencia, 31, 52, 58, 141; un don de Dios, 52, 54, 84, 134, 344, 361 369; un recibidor, 52; actividad espiritual, 52; idea medioeval de, 367; y esperanza, 58, 79 81, 361; y conocimiento, 151, 164, 343; y amor, 52, 58, 76, 79 144, 150, 308, 336, 343, 361
Felicísimo, 184
Félix III. En controversia monofisita, 273.
Félix IV., 374
Félix de Atunga. En controversia donatista, 311, 312
Filastrio, 377.
Filioque 239.
Filípico, Bardanes, 282.
Filopono 238.
Filosofía griega, 39 148
Firmiliano, acerca del primado romano, 187
Flaviano, 268.
Fórmula *macrostichos*, 222
Fornicación, 181, 182
Fotinianos, condenados, 236
Fotino, acerca de la persona de Cristo, 224; condenado, 224
Fortunato, acerca de los apóstatas, 184; y el *Quicunque* 242.
Fulgencio obras de, 377n ; acerca de la gracia predestinación, 373, 377n ; sistema de teología, 377; pecado original arrepentimiento obras buenas, iglesia 377; niños no bautizados, 377

G

Gaianitas 278
Gelasio I, sobre el pelagianismo, y semipelagianismo, 372; supremacía e infalibilidad papales, 380.
Generación, Acto de, 352, 369n., 376n., generación de Cristo, 155, 209, 212, 222, 225.
Gennadio, Obras de, 377n ; de la gracia, 369n ; de la teología sistemática, 377, 377n
Germano, sobre imágenes, 302
Gnosis. En Bernabé, 82; Didaché, 84
Gnosticismo, cristiano gentil, 101, 111; propósitos y principios, 102 sig ; sistemas en, 102; condenado por Juan 102; enseñanzas específicas de, 104 sig ; acerca de demonios, depravación, 105; ascetismo, inmoralidad, 107; misterios, escatología: 107; milagros, extremaunción, 108; estimación de, 109, 125, 126; el posterior, 146 sig ; misterios superiores en, 147; de la comunión con Dios, 147, 150; de la perfección, 151, 154; condenado por los padres alejandrinos, 167.
Gracia, La. En Pablo, 49, 53; Policarpo, 79; Justino Mártir, 124; Agustín,

309, 321, 334, 335, 337, 344, 345, 348, 354, 360; Crisóstomo, 325; Ambrosio, 325, 326; Pelagio, 332; Concilio de Cartago, 351; Casiano, 365 sig.; Gennadio, 369 n.; Fausto, 369, 370; Fulgencio, 373; Celestino, 372; Cesario, 373; Concilio de Valencia, 373, 374n.; decretos de Orange, 374n.; libertinos de, 368; medios de (imágenes), 302; (varios), 296, 297; (palabra y sacramentos), 317; estado de, 139
Gracia sacramental, 299, 317, 375
Graciano, En controversia donatista, 312.
Gregorio Nacianceno. Obras de, 230; acerca de la persona de Cristo, 251; rescate al diablo, 294 (véase Capadocianos)
Gregorio de Nicea, Obras de, 230; sobre persona de Cristo, 251 (véase Capadocianos.)
Gregorio Taumaturgo, 190
Gregorio II, de Roma, acerca de imágenes, 302

H

Habitus, 325, 327
Harnack. Acerca de dogmas, 31; expectativa milenial, 90; Cristología de Tertuliano, 135n.; piedad griega, 284; doctrina católica, 376
Hebreos, Epístola a los, 57
Heracleón, 102
Heraclio, en controversia monofisita, 279
Heréticos en edad apostólica, 102
Herejía, Concepción de, 168, 378
Hermas, Obras de, 65; autoridad de, 93; legalismo de, 71; sobre encarnación, Logos, 69; perdón de pecados, 70 sig.; bautismo, 70, 72; el pecado, 72; iglesias, 72 sig.; segundo arrepentimiento, 71, 73, 180
Hilario (laico) sobre predestinación, 363
Hilario de Poitiers, desterrado, 225; obras de, 256; de la persona de Cristo, encarnación, 256 sig.; pasibilidad de Cristo, 256; *kénosis*, 256; pecado original, 326n.; Trinidad, 305; predestinación, 363
Hilicos, Los, 107
Himnos, gnósticos, 108.
Hipólito, Obras de, 126; de la persona de Cristo, 135 sig.; subordinacionismo, 135; encarnación, bautismo, 140; patripasionismo, 174
Historia de Doctrinas, oficio de, 29; fuentes de, 37; propósitos, métodos, divisiones de, 32, 34; alcance de, 23; literatura de, 35 sig.
Hombre, deificación de, 216, 247; estado original de, 337; preexistencia de, 157, 163, 190, 191
Homoiusianos, reconocidos por Atanasio, 229.
Homousía del Hijo. En Tertuliano, 134; Orígenes, 156; concilio de Antioquía, 171; Alejandro de Alejandría, 209; Atanasio, 214 sig.; Concilio de Nicea, 219; credo niceno, 221; controversias postnicenas, 225 sig.; concilio de Ancira, 227; capadocianos, 231; Melecio, 236; Juan de Damasco, 238; Agustín, 239 sig.; Apolinar, 245 sig.; antioqueños, 248 sig.; Cirilo de Alejandría, 253; monofisitas, 276; controversias cristológicas, 283
Homonsía del Espíritu Santo. En Atanasio, 218; Concilio de Calcedonia, 230; capadocianos, 233.
Homonsianos, triunfo de, 231.
Honorio, Emperador, en controversia donatista, 312
Honorio, Papa, anatematizado, 282; sobre energía teándrica, 279; monotelismo, 279
Horae, 129
Hormisdas. Sobre controversia monotelita, 274, 276; semipelagianismo, 373 sig.; papado, 381
Osio, 225
Hypóstasis. En Orígenes, 156; Atanasio, 213, 230 sig.; Basilio de Ancira, 228; Agustín, 240 sig.; Cirilo, 254 sig.; 264; Leoncio, 275; Juan de Damasco, 285 (véase: Persona de Cristo)

I

Ibas. Sobre humanidad de Cristo, 250n.; condenado, 270
Iconio, Concilio de, 188.
Iconoclasta, Controversia, 301 sig.; estimación de, 303
Idiómata, 230 sig.
Iglesia, La. En Evangelios, 44; Pablo, 48-55; edad apostólica, 59, 61; Clemente de Roma, 68; Ignacio, 76; Her-

nas, 72 sig ; Bernabé, 87; Didaché, 88; epístola de Clemente, 87; padres apostólicos 90; apologistas, 124; padres antignósticos, 144; Clemente de Alejandría 152; Orígenes 155; segundo siglo 180; Calixto, 182; Novaciano, 186; Metodio, 193; Cipriano, 185, 189 201; Agustín, 307, 309, 315 sig ; 319 sig ; Joviniano, 327n ; Fulgencio, 377n.; una necesidad, 167; señales de, 145; naturaleza y santidad, 180; *no hay salvación fuera de*, 188, 315; representada por obispos, 187, 189; secularización de, 168; término 'católica' aplicado a, 76; miembros indignos de, 56; visible e invisible, 165, 321, 322; y predestinación, 322; y el estado 172 221, 225 237, 274, 279, 284 288 301 303, 324.

Iglesia católica Ignacio acerca de, 76; pretensión de, 314, 315; donatistas acerca de, 312; y tradición, 378.

Iglesia luterana, Doctrina de, 381

Iglesia oriental, en tercer siglo, 202, 203; doctrinas de, 381 sig ; piedad de, 205; *vs. iglesia occidental*, 29; *en edad* postnicena, 325; de la eucaristía, 99; dualismo, 100; depravación, 325; sinergismo, 329; ortodoxia 202, 203

Ignacio, Obras de 65; acerca de Dios, 73; divinidad de Cristo, 73; el Logos, persona de Cristo 74; encarnación, 74, 75; pasibilidad de Cristo, 75; Cristo en nosotros, 76, 78; la fe, el amor, 74, 76; la iglesia, 76; obispos, 77; bautismo, eucaristía 78; judaísmo, 78; vida cristiana, 78.

Imágenes, Culto de. En iglesia griega, 297, 302; Juan de Damasco, 302; Gregorio de Roma, 302.

Imperialismo En la iglesia 171 221, 225, 236 274, 278 284, 287

Infalibilidad del papa En Tertuliano, 144, 380; Calixto, 181; 380; Papa Esteban, 187, 380; papa Inocencio I, 350, 351, 380; papa León, 269 sig , 380; Agustín, 316; bajo emperadores, 225, 237 268 sig , 272n , 276 sig , 281, 301.

Infierno, 361

Infusión de buena voluntad. En Agustín, 344 sig.; Casiano, 364, 366; decretos de Orange, 375.

Inmortalidad. En Evangelios, 62; Ignacio, 78; Didaché, 84, 85; homilía de Clemente 85 sig.; padres apostólicos 89; gnósticos, 107; apologistas 125; padres antignósticos, 130; Ireneo 137, 138 146; Clemente de Alejandría, 152; Metodio, 191, 193; Cipriano, 196; teología occidental, 202; iglesia griega, 300; bautismo, 138, 193; y eucaristía, 78, 85, 89, 152, 300; no un dote original, 130.

Inocente I. Sobre el pelagianismo, 349 sig., 350n ; infalibilidad papal, 351, 380

Intercesión de Cristo, 57 197, 295

Ireneo, Obras de 126; de la persona de Cristo, 132; encarnación, 133, 136; Espíritu Santo, 132, 137, 145; obra de Cristo, nueva ley 136; segundo Adán, la caída, comunión con Dios, 136; inmortalidad 137 138 145; la fe, 137; justificación, 139; vida nueva, 138, 139; resurrección del cuerpo, 142, 145; eucaristía, milenio, anticristo, resurrección de Cristo, 141; autoridad de las Escrituras, 142, infalibilidad, 144, 380

Irene, Emperatriz Sobre las imágenes, 304

J

Jacobo el Baradai 278

Jacobitas, 279

"Jerarquías" en la iglesia griega, 289, 290.

Jerarquía de ángeles, 290.

Jerónimo. Sobre Pelagio, 349; primado de Roma, 380

Jerusalén, Concilio de, 349.

Juan, Influencia de, 60; carácter de, 60; sobre la muerte de Cristo, 43; justificación, 58; divinidad, dominio y *persona de Cristo*, 60; *escatología*, 60; Logos, encarnación, 60, 61; comunión con Cristo, Espíritu Santo, regeneración, 60; fe, amor, 60, 61; nueva ley, justicia, pecado arrepentimiento, 61

Juan Ascusnages, 238

Juan II., Papa Acerca de la controversia monofisita, 276; controversia monotelita, 279.

Juan de Antioquía, 264.

Juan de Damasco, Obras de, 238, 285, 286; *de fide ortodoxa* de 285, 287; deficiencia en la teología de, 285; estimación de, 285 sig ; acerca de la

Trinidad, 238 sig ; Dios, persona de Cristo, 285 sig ; culto a los santos y reliquias, 285; teología sistemática 285n ; pasibilidad de Cristo, *communicatio idiómatum*, 286; muerte de Cristo, rescate, 293; eucaristía, 300; imágenes, 302.
Juan de Efeso, 278.
Juan de Jerusalén, sobre ayuda divina 349.
Juan Filopono, 238
Joviano En controversia donatista, 312; controversia cristológica, 235
Joviniano, Enseñanza de, 327n.
Judaismo, legalismo en, 40; Bernabés sobre, 82; acerca del pecado original, 41; el Logos, 97n ; y filosofía griega, 41; y cristianismo 78
Julián, Emperador En controversia cristológica, 235.
Juliano de Eclano, Obras de, 328; sobre el pecado original, 352; y Pelagio, 351; y Agustín, 352.
Julián de Halicarnaso, 277
Julianistas 277; sobre pasibilidad de Cristo 277.
Julio, papa, carta de, 222
Justicia actual En Evangelios, 44; edad apostólica, 44, 58, 61; Juan, 61; Policarpo, 79; homilía de Clemente 86; padres apostólicos, Clemente de Alejandría, 152; Agustín, 340, 343.
Justificación En Pablo, 48, 53, 54, 55; Juan, 58; edad apostólica, 58; Clemente de Roma, 66; Bernabés, 80; cristianismo judaico, 97; Ireneo, 139; Orígenes, 161; Victorino 306; Agustín, 342, 343, 344
Justino Mártir, Obras de 118 (véase Apologistas).
Justino, el gnóstico, 102
Justiniano, En la controversia monofisita 274, 278; sobre estado de la iglesia 278; el papado, 381

K

Kainitas, 102

L

Lactancio, Obras de, 196; sobre la divinidad de Cristo, 175
Lapsos, Los La iglesia romana sobre, 183, 185; Cipriano sobre, 183; Novaciano sobre, 184; eucaristía negada a 183 sig ; bendición negada a 183, 185
Legalismo En judaismo, 40; Hermas 71; Bernabés, 82; homilía de Clemente 86 sig ; padres apostólicos, 89, 91; cristianismo judaico, 97; apologistas 126; padres alejandrinos, 167; Tertuliano, 140, 141, 146; Cipriano, 202, 306; Agustín, 306; Pelagio, 333
León I, Emperador, y credo calcedónico, 272
León IV., emperador y controversia iconoclastia, 301
León, emperador el isauriano controversia iconoclastia, 304.
León I, papa En controversia eutiquiana, 268; en concilio de Calcedonia, 269; excomulgado, 269; carta doctrinal de, 268, 269, 270, 271, 272, 279; sobre *communicatio idiómatum*, 270; infalibilidad papal, 270, 271n, 381; pelagianismo, 371.
Leoncio *vs.* Nestorio y Eutiques, 275; y fórmulas de Calcedonia, 275; sobre la persona de Cristo, 275 sig , 283
Ley, Libertad de la, 52, 54; y el evangelio, en Pablo, 48, 63 sig ; Marción, 111; Pelagio, 334; ley natural, 131; de Cristo, 70, 81 (véase Nueva Ley); de amor, 131, 136, 147; verdadero cumplimiento de la, 142; escrita en el corazón, 43 sig.
Ley, La nueva En Juan, 61; en Bernabés, 81; padres apostólicos, 89, 91 94; Ireneo, 136; Tertuliano, 138; Orígenes, 159; teólogos occidentales, 197 sig.
Libelli de los lapsos, 180.
Liberio de Roma, 225, 235
Libertad de la ley, 52 54
Limosnas. En Clemente, 86; Cipriano, 109; Agustín, 358, 361
Logos, El En filosofía griega, 39; Juan 60, 61; Clemente de Roma, 66; Hermas, 69; Ignacio, 74 sig.; judaismo, 98; padres apostólicos, 121 sig ; Hipólito, 135; Clemente de Alejandría, 149; Pablo de Samosata, 169; teología griega, 176 178, 205; Metodio, 179 193; Arrio, 206, 216; Luciano, 208; Atanasio, 210, 212 sig ; Marcelo, 223; Apolinar, 246; antioquenos, 249; Cirilo de Alejandría, 252, 263 sig ; Hilario, 256; Ambrosio, 257; Agustín, 257 sig ; Sergio 279;

Juan de Damasco, 285; Dionisio 295
Luciano, relación a Pablo de Samosata 206; relación a Arrio 206; acerca del Logos, 208
Lúcido sobre capacidad humana, redención, predestinación, 371n.; infierno, 371.
Lucifer de Galaris, 225
Lucilla En controversia donatista, 311
Luterana Iglesia, doctrina de, 381
Lida Concilio de 349
Lyons, Concilio de, 370.

LL

Llamamiento, especial y general, 368; eficaz e ineficaz, 46 sig.

M

Macario, Homilías de, 287
Macedonianos condenados, 236
Macedonio 229
"Madre de Dios" Entre antioqueños, 250; Diódoro, 250; Cirilo de Alejandría, 255, 262 sig; Nestorio, 262, 263, 264
Malchionetu, 171.
Maldad En gnosticismo, 105; Agustín, 353, 354
Maniqueanos, 229
Marcelianos condenados, 235
Marcelo el credo e, 94; y los arrianos, 223; actitud de Atanasio hacia, 224, 235; sobre la unidad y Trinidad de Dios, 223; Logos, persona de Cristo, 223; condenado, 224.
Marcelino En controversia donatista, 312
Marciano, Obras de, 117
Marción, 116; carrera y enseñanza, 111 sig; ascetismo de, 112; sobre la ley y el evangelio 111; demiurgo 111, 112; dualismo, 111; fe, resurrección del cuerpo, 112; interpretación de Escritura, 112
Marcionita, congregación, 112; controversia, 113.
Marcionitas, 175
Marcos Ermita, sobre el pecado, 292
Martín I En controversia monotelita 281, sobre eucaristía, 282
Maximiano, 312.
Maximila, 113, 116
Máximo, Obras de, 287; desterrado, 281; en diotelismo, 280 sig; humanidad de Cristo, 281; persona de Cristo, 281 284; vida cristiana, 287
Melecio de Antioquía 234
Melitón, obras de 118
Menón, en Concilio de Efeso 264 265
Menandro, acerca de los ángeles, 102
Mensurio, En la controversia donatista, 311
Mérito humano, 87, 89, 154, 360 366n (véase Obras buenas)
Mesías La concepción judaica de, representación escritural de, 43
Metodio Obras de, 178; estimación de, 195; relación a Orígenes, 191; acerca de la Trinidad, 178; Logos, 179, 193; interpretación de las Escrituras, 192; preexistencia de almas, creación capacidad humana, resurrección del cuerpo, 192; la caída 192 sig; muerte, 193; salvación, 193; bautismo, 193 194; iglesia, 194; ascetismo, celibato, 195; arrepentimiento, 194; Cristo en nosotros, 195; inmortalidad, 195; ortodoxia 194 n., 288; obras buenas 288
Miguel II e imágenes, 305
Milán, Concilio de, 225.
Mileva, Concilio de, 350
Milenio En Papías, 79; Bernabés, 83; padres apostólicos, 91; Cristianos judaicos, 99; *Dionisio de Alejandría*, 190; Ireneo, 141; Cipriano, 201; Apolinar, 248
Milagros En Evangelios 46; Gnósticos, 108.
Milciades, Obras de 118; es montanismo, 116.
Misa La, 320
Misterios En gnosticismo, 107, 110; Orígenes, 161; iglesia griega, 288 sig; 290, 295, 396, 301, 326.
Monarquianismo, 168, 169, 174, 175; estimación de, 175; en Arrio 206, 208; dinamístico 168, 173; patripasiano, 168 172 sig., 175
Monasticismo, En iglesia griega, 290
Monofisita, Controversia, 273 sig, 278, 283, 284; panteísmo, 278n.
Monofisismo supresión tentada de, 275; extensión de, 278; disensiones en, 277; en piedad griega, 284
Monotelita, Controversia, 278-282, 289
Monotelismo, resurgimiento de, 281
Montanismo, Naturaleza de, 100; origen y decadencia de, 113, 117; carismas en, 114 sig; escatología en

113; ascetismo en, 114; congregaciones de, 115; condenado, 116 sig.; resultados de, 117
Montano, carrera y enseñanzas de, 113
Moralidad pagana, 39; cristiana, 52, 59; doble, 201

N

Nanseños, 103
Naturaleza, introhipostática, 275
Nazarenos, 97
Neoplatonismo, Influencia de, 153; en Dionisio, 291, 297; controversia iconoclástica, 301; Victorino, 306; Agustín, 307, 308, 337, 352
Nestoriana, Controversia, 261-266
Nestorianos condenados, 266, 267, 273, 283
Nestorio, Obras de, 261; cristología de, 262 sig.; Cristología de, 262 sig.; y Cirilo de Alejandría, 263, 264, 271; y el papa Celestino, 263; y antioqueños, 264; condenado, 266; en Concilio de Éfeso, 266; sobre "Madre de Dios", 262, 264; Logos, 261 sig.; posibilidad de Cristo, 264
Nicea, Concilio de (d. de J. C. 325), 218 sig., 229; (d. de J. C. 787), 304
Niceno, Credo, aprobado, 219, 220; oposición a, 221; apoyado, 229; establecido en Constantinopla, 236; historia de, 237; ascendencia de, 237; estimación de, 237
Noeto, 173
νοῦς vs *ψυχή*, 157
Novaciano rebautismo por, 184, y Novato, 184; sobre la Trinidad, 175; pureza de la iglesia, 184
Novacianismo, Extensión de, 184, estimación de, 14; en concilio de Nicea, 220
Novato, y Novaciano, 184; sobre restauración de los lapsos, 184
Nueva ley, La. En Juan, 61; Bernabés, 81; padres apostólicos, 89, 91; Ireneo, 136; Tertuliano, 139; Orígenes, 158; teología occidental, 197 sig.
Nueva vida, La. En Pablo, 43 sig., 48, 52, 58; edad apostólica, 58; Bernabés, 81, 83; Ireneo, 138, 139

O

Obediencia, En Pablo, 52; edad apostólica, 58; Clemente de Roma, 67; Hermas, 71; Policarpo, 79; homilía de Clemente, 85; padres apostólicos, 89; Tertuliano, 138; a obispo, 77 (véase Obras Buenas)
Obispos, Oficio de, 77, 90, 180, 185; deberes de, 68; autoridad de, 185, 187, 190; autoridad de, perdida por maldad, 185; derecho divino de, 185, 186, 187; carismas de, 144, 186; no deben ser depuestos, 182, 183; libres de crítica, 186; tienen visiones, 186; colegio de, 187; representan a la iglesia, 187, 188, 323; guardianes de tradición, 90, 147, 379; sucesores de los apóstoles, 144, 145, 316; fallibles, 317; obediencia a, 77; confesión a, 299; y el papado, 379
Obras buenas, En judaísmo, 50; en Pablo, 54; edad apostólica, 58; Santiago, 59; Bernabés, 82; homilía de Clemente, 86; padres apostólicos, 89 sig., 91; Tertuliano, 140; Orígenes, 154, 164; segundo siglo, 180; Cipriano, 199, 202; Metodio, 289; Cipriano de Jerusalén, 289; Dionisio, 295; Pelagio, 333; Fulgencio, 377n.
Obstáculo a la gracia, 317n
Oficiales, Influencia de, 59
Ofitas, 102
Oración. En Evangelios, 44; edad apostólica, 44; homilía de Clemente, 86; a favor de los muertos, 290, 296; a Cristo, 49, 161, 250, 263, 264
Orange, Concilio de, 374n.; decretos de, 274 sig.; decretos confirmados, 376; del pelagianismo y semipelagianismo, 375; infusión de buena voluntad, 375; fe, bautismo, 375; ayuda divina, predestinación, 376
Ordenación. En Pablo, 48; validez de, 312; carácter indeleble de, 317, 318
Orígenes, Obras de, 148; influencia de, 190; influencia en los capadocianos, 230, 231; *de principiis* de, 153 sig.; y Metodio, 191; sobre la interpretación de las Escrituras, regla de fe, 154; Dios, divinidad de Cristo, 152; ángeles, 153n., 160; diablo, 154, 163; mérito, buenas obras, 54, 165; *hypostasis* y *usia*, 156; subordinacionismo, 157; Espíritu Santo, 154, 157; Trinidad, 157; el Logos, 155, 158, 161; capacidad humana, 153, 158, 163, criaturas, 158; encarnación, persona de Cristo, 158; posibilidad de Cristo, demiurgo, 159; misticismo,

160; descenso, resurrección, ascención, sesión de Cristo, 159; obra de Cristo, nueva ley, evangelio, 159; sufrimientos de Cristo, 160; mediación de Cristo 161; bautismo, 162; eucaristía, martirio, 162; comunión con Cristo, 159, 161; depravación, 163, 167; predestinación, 163; conocimiento, arrepentimiento, confesión, justificación, 164; fe, 164 166; ascetismo, la iglesia, perdón de pecados, 165; paraiso, purgatorio, parousía, 165; celibato, 164; resurrección del cuerpo, 166.
Origenistas en Nicea, 221
Original, Bien, 341.
Original, Estado 337
Original, Pecado (véase Pecado Original)
Orosio, sobre Pelagio, 349
Ortodoxia En Metodio, 194n., 288; teólogos orientales, 202, 203; capadocianos, 235; Cipriano de Jerusalén, 288; Teodosio, 236; triunfo de, 236

P

Pablo, de la muerte de Cristo, 43 sig.; obra de Cristo, 44, 54, 65; Trinidad regla de fe, 45; vida nueva, 44, 48, 51, 54; ordenación, 43; ley y evangelio, 48, 53 sig.; espíritu y carne, 48, 51 sig.; la iglesia, 48, 55; Dios, 48 sig.; elección, 49; gracia, 49, 52; dominio de Cristo, 49, 54; divinidad de Cristo, 49, 50; encarnación, persona de Cristo, 40; resurrección de Cristo 50, 51, 52; preexistencia de Cristo, 50; parousía de Cristo, 50, 57; oración a Cristo, 50; Espíritu Santo 51 52, 56; pecado original, concupiscencia, 51; depravación, 51, 53; salvación, Cristo en nosotros, 51; creyentes espirituales, 52; resurrección del cuerpo, fe, 52, 53, 54; fe y amor, 52; conversión, santificación, 52; culpa, 53; justificación, 53, 54, 55; libre de la ley, 54, 55; buenas obras, paz, 54; pacto nuevo, 53, 54, 55; sacramentos, escatología, 46
Pablo de Samosata Obras de, 168; acerca del Logos, 170; persona de Cristo, 175, 224, 227; relación a Arrio, 208; relación a los antioqueños, 249 sig.; condenación de 229.
Pacto nuevo, El En Pablo, 43 sig., 54 sig.; edad apostólica, 57; Bernabés 80; padres antignósticos, 131
Pacto antiguo, El En Bernabés 82; padres antignósticos, 131
Pactos, Los tres, 131.
Padres alejandrinos, Obras de, 147; propósito de, 148; moralismo de, 167; *vs.* gnosticismo, 167; estimación de 166; acerca de la divinidad de Cristo 166; acerca de la regla de fe 166, 167
Padres antignósticos Propósito de, 188, 127; estimación de, acerca de Dios, 122, 147; Trinidad, 129; pecado y capacidad humana, 129 sig., 147; las Escrituras, 141 142; la iglesia, 145; la fe salvación, 146
Padres apostólicos, Los Obras de, 65; legalismo de, 89 sig., 91; estimación de, 87, 91; sobre reglas de fe, 92, 95; Dios, 87, 89; fe, 87, 89 sig.; frutos de fe, 88, 95; depravación, perdón, justicia, 88; obra de Cristo, 88; comunión con Dios, 89; nueva ley, 89, 91, 94; inmortalidad, 89; bautismo 88, 89; la Palabra 89; eucaristía, 89; pecado, mérito, 89; amor, 89 sig.; la iglesia, 80; capacidad humana, 90; carismas, 90; fórmula bautismal, 92 94 sig.; comunión de los santos, 90; castigo eterno, 91; Escrituras 92; canon de Escrituras, 93; escatología, 94; influencia de, en siglo tercero, 194
Paganismo greco romano, 38 sig.; moralidad en, 39; apologistas sobre, 119
Palabra, La En edad apostólica, 58, 62; padres apostólicos, 89; Agustín, 318; en eucaristía 162; predicación de la, 82.
Panteno, 148.
Papias, Obra de, 65; milenialismo de, 79.
Paracleto En Evangelios, 45; Montano, 113.
Paraíso En Orígenes, 165.
Parousía de Cristo En Evangelio, 44; Pablo, 50, 57; edad apostólica, 57, 62; Papias 80; Bernabés, 80, 83; homilía de Clemente, 87; Orígenes, 165; en el creyente, 193.
Pasibilidad de Dios, 173 sig., 176 (véase Cristo, Pasibilidad de).

Patripasianos, 168; de la divinidad de Cristo, 172; Trinidad, 173
Paulino de Antioquía, sobre la persona de Cristo, 236
Paulino de Milán, sobre el pelagianismo, 334, 349
Paz, 53, 361
Pecado, El. En Pablo, 51; Juan, 61; Hermas, 72; padres apostólicos, 89; padres antignósticos, 129; iglesia occidental, 195; Dionisio, 292; Ambrosio, 306, 326; Agustín, 309, 358; Crisóstomo, 325; después del bautismo, 194; como maldad interior, 291; de Adán, 331 (véase Caída, La)
Pecado original, concepción judaica de, 41. *En Pablo, 48, 52; padres antignósticos*, 129 sig., 146; Tertuliano, 130; Orígenes, 163, 167; iglesia occidental, 197; Dionisio, 292; Ambrosio, 326; Hilario, 326n.; Teodoro de Mopsuesta, 329n.; Pelagio, 330, 334; Agustín, 334, 357, 338 sig., 354; concilio de Cartago, 351; Julián, 352; Fausto, 369; decretos de Orange, 375; Concilio de Valencia, 375n.; Fulgencio, 377n.; sentido de, 41; Didachè, 85; penalidad de, 292; propagación de, 338, 339
Pecados, Confesión de (véase Confesión); perdón (véase Perdón); grandes y livianos, 358; purgados por sufrimiento, 153; venales y mortales, 72, 180; voluntarios y accidentales, 89.
Pedro Fullo, 273, 275
Pedro Mongus, 273
Pelagianismo, 328 sig.; del pecado, 333n.; capacidad humana, 348; Paulino acerca de, 334, 349; Agustín y obispos, 349; Inocencio I., 350, 350n.; cánones de Orange, 375; condenado, 352
Pelagio, Obras de, 328; legalismo de, 332; en concilio de Jerusalén, 349; en concilio de Diópolis, o Lida, 349; confesión de, 350, 351; excomulgado, 350; expulsado de Roma, 351; acerca de capacidad humana, 329 sig., 333, 350; depravación, 329 sig., 334; *bautismo infantil*, 331n., 350; gracia, ayuda divina, 332, 349, 350; obras buenas, 333; resurrección, 334; supremacía papal, 351.
Penitencia, como sacramento, 201 (véase Arrepentimiento).
Perates, 102
Perdón de pecados. En Nuevo Testamento, 43; Pablo, 54; Hermas, 70; Bernabés, 80, 83; padres apostólicos, 88; Orígenes, 163; segundo siglo, 180; teología occidental, 196; Dionisio, 298; Agustín, 319, 342, 345, 357; Ambrosio, 327; anuncio de, 164; por obispos, 182, 189, 194; de otros, 357 (véase Bautismo).
Perfección entre gnósticos, 152, 154
Persecución deciana, 183 sig.
Perseverancia, 347, 349.
Pesebre, culto al, 285, 297
Pierio, Obras de, 190; sobre la persona de Cristo, 176; subordinacionismo, 190.
Pistis-Sophia, 101.
Pitra de Alejandría, sobre preexistencia de las almas, resurrección del cuerpo, 190.
Poder es energía de Dios, 223.
Policarpo, Obras de, 65; acerca de la divinidad y *sufrimientos* de Cristo, resurrección, justicia, gracia, fe, esperanza, amor, obediencia, vida cristiana, comunión con Cristo, 79
Policronio, fórmula de, 281.
Praedicatio Petri, 87n., 90n., 93
Praxeas, 172, 173
Predestinación. En Orígenes, 163; Agustín, 323, 345, 346 sig., 364; Hilario, 363; Próspero, 363, 367; en semipelagianos, 364; en Galia, 364 sig.; Vicente, 369; Fausto, 371; Lúcido, 371n.; Fulgencio, 373, 377n.; cánones de Orange, 375; y la iglesia, 323; y los sacramentos, 319; a muerte, 347; de Jesús, 260
Predestinados, Número de los, 347
Predestinatus, 368.
Preexistencia, de Cristo (véase Cristo); de almas, 157, 163, 191, 192; de la carne de Jesús, 247.
Prefacio del Autor, pp. xiii, xiv, xv; del autor a la edición inglesa, xvii; del traductor de la edición española, vii-xi
Primiano, 312
Priscila, 114.
Prisciliano, 379, 379n
Procesión del Espíritu Santo, 235, 239, 240 sig.
Próspero, sobre predestinación, 363, 367; y decretos de Orange, 374, 374n.
Pseudocipriano, 196.

Pseudodionisio, 287
ψυχή vs *νοῦς*, 157.
Ptolemeo 101, 102
Purgatorio En Orígenes, 165; Cipriano 201n; Agustín, 358, 360

Q

Quicunque, 242 (véase Credo Atanasiano)

R

Redención En padres apostólicos 88; Ireneo, 135 sig.; Atanasio, 216 sig; Antioqueños, 251; Cirilo de Alejandría, 256; Juan de Damasco, 293; Dionisio, 294; universalidad de, 370n (véase Cristo, Obras de)
Regla de fe En Evangelios, 46; Pablo, 46; Padres alejandrinos, 95; Orígenes, 154; padres alejandrinos, 166, 167; iglesia romana, 178
Reino de Dios En el futuro, 84, 86 90; en el presente, 323 324
Reino milenial En Papías, 79; Bernabés, 83; padres apostólicos, 90; cristianos judíos, 90; Ireneo, 141; Dionisio de Alejandría, 190; Cipriano, 201; Apolinar, 248.
Rimini, Concilio de, 229.
Ritschl, sobre piedad griega, 284.
Rogato, 312
Roma, Iglesia de, actitud en cristología, 177; actitud en controversia monofisita, 276; actitud hacia pelagianismo y *semipelagianismo* 371; sobre regla de fe, 178; doctrinas de gracia, 373; tratamiento de lapsos, 183; bautismo herético, 188; sacramentos, 189; legados de, en concilios, 264 268; Pelagio acerca de, 351; Jerónimo, 380.
Roma, Concilio de (d. de J. C. 369 ó 370), 236; (d. de J. C. 382), 237; (d. de J. C. 417), 351; (d. de J. C. 649), 281
Roma, Primado de Padres antignósticos, 144; Esteban, Firmiliano, Cipriano, 187; Agustín, 316, 349 sig; Papa Inocencio I, 351 sig; Pelagio, 351; Jerónimo, credo calcedónico, 380; Hormisdas, 381

S

Sabelianismo vs. Antioqueños, 175; en Africa, 177, 206; en concilio de Alejandría, 225; en concilio de Constantinopla, 236.
Sabelio, 173
Sabiduría de Dios (personificada), 170, 207.
Sacerdocio En Cipriano, 187; iglesia griega, 289; universal en padres apostólicos, 90; Tertuliano, 145
Sacramento, Partes de un, 319.
Sacramentos En Evangelios, 46; Pablo, 56; edad apostólica, 61; iglesia católica 190; iglesia occidental, 190; iglesia griega, 290; Dionisio, 296, 297; Agustín, 310, 316 sig.; eficacia de, 318; opinión simbólica de, 319; validez de, 189, 312, 313, 314, 316 sig
Salvación, como propósito de los tratos divinos, 131; bendiciones de, 51, 61, 216; seguridad de, 211, 348; concepción de, en edad apostólica, 57, 61; padres antignósticos, 146; en Metodio, 192; Atanasio, 216; Juan de Damasco, 293; Agustín, 298; sentido de en iglesia griega 296 sig (véase Palabra y Sacramentos)
Santificación, 52, 58 (véase Vida Cristiana).
Santos, culto de, 285, 304.
Satisfacción En Tertuliano, 140; Orígenes, 160; segundo siglo, 180; Cipriano, 198; iglesia occidental 202; Agustín, 358.
Saturnino, 102.
Sauce, en Hermas 70 73.
Secularización de la iglesia, 168
Segundo En controversia donatista, 311
Seleucia Concilio de, 227, 229
Semiarrianos, 225, 228, 236
Semipelagiana, Controversia, 363-376.
Semipalianismo, Actitud de Roma hacia, 371; decadencia de, 372, 373; decretos de Orange acerca de, 375; acerca de predestinación, ayuda divina, 363.
Señal en sacramento, 318
Ser mediano En arrianismo, 206 sig.
Sergio, acerca de energía teándrica, 279; *ecthesis pisteos*, 279
Sesión de Cristo a la diestra de Dios, 56, 159.

Sethianos, 102.
Severianos 277, 278.
Severino, acerca del monotelismo, 279
Severo, 274; de la persona de Cristo, 277; relación a Cirilo, 277
Simón, el pseudocristo, 102
Símbolo, aplicado a *sacramentos*, 319
Símbolos sagrados, 296
Sinergismo En Ambrosio, 327; teólogos *orientales* y *occidentales*, 328.
Sirmio, Concilio de (d. de J. C. 347), 224; (d. de J. C. 351), 224; (d. de J. C. 357), 226; (d. de J. C. 358), 226.
Sofronio, 279
Subordinación En Tertuliano, 133; Hipólito, 135; Orígenes, 156; Arnobio, Cipriano, Lactancio, 175; Dionisio de Alejandría, 176; Teognosto, Pierio, 190; fórmula sirmiana, 224; capadocianos, 234; Juan de Damasco, 238
Substantia et persona En Tertuliano, 133 sig.; Orígenes, 153

T

Teándrica, Energía, 277, 279, 280.
Teodora En controversia monofisita, 274; sobre imágenes, 305
Teodoro I., del monotelismo, 279
Teodoro de Mopsuestia del problema de Apolinar, 248; Pablo de Samosata, 249; el pecado, 329n.; condenado, 276.
Teodoro de Studio, 305
Teodoreto, 266; opiniones de, 266; fórmula de, 266; depuesto, 268; en Calcedonia, 269; condenado, 276.
Teodosio de Palestina, 273, 278
Teodosio el Grande, patrón de ortodoxia, 236; códice de, 236; en concilio de Constantinopla, 237; tentativas de ganar a Arrio y Macedonios, 237; *controversia nestoriana*, 262, 264; y el papa León, 268
Teodoto, 102.
Teodoto el Batanero 169; el cambista, 169.
Teófilo, contra imágenes, 305.
Teognosto, Obras de, 190; de la persona de Cristo, 176; Dios, Espíritu Santo, 190; subordinacionismo, ángeles, encarnación, Dios, 190n.; sistema de teología, 190
Teología, Comienzos de, 118, 126, 127; en padres alejandrinos, 166, 167; en tercer siglo 201; sistemática, 190, 285n., 327n., 344, 352, 357, 377
Teología occidental, rasgos de 201 sig.; exterioridad en, 289; acerca de salvación de almas, 196, 202, 203, 306; Dios, pecado, perdón 196; iglesia, bautismo 197, 202; nueva ley 196 sig.; moralidad doble, 201; sacramentos, satisfacción, 202; cristología 250, 377; Trinidad, 377; tradición, 378
Teopasquita, Suplemento, 276
Tertuliano, Obras de, 126; legalismo de, 140, 141, 147; influencia de, en *teología latina*, 176, 178, 239, 257, 270, 283, 306, 326; acerca de la Trinidad, 129; pecado original, 130; capacidad humana 130; persona de Cristo, 133 sig.; soteriología 139; bautismo, 140; arrepentimiento confesión, satisfacción, 140; consejos y preceptos, 141; cristianismo, 141; autoridad de las Escrituras, 141; sacerdocio *universal*, 145; segundo arrepentimiento, 181; salvación de las almas 197; infalibilidad papal, 380.
Testamenta duodecim patriacharum, 98n., 174n
Ticonio Acerca de la iglesia, 315; la iglesia y la gracia, 306; donatismo, 312; sacramentos católicos, 312
Tradición. En Evangelio, 46 sig.; edad apostólica, 56; padres antignósticos, 143, 150; iglesia griega, 288; Vicente 378; iglesia *occidental*, 379 *sig.*
Tradición *vs* Espíritu, 90
Tradición, valor de, 381
Traditores vs controversia donatista 311
Traducianismo, 340, 371.
Tricotomía, 246.
Trinidad, La. En Evangelios, 45, 47; Pablo, 45, 51; Didaché, 84; padres apostólicos, 88, 96; apologistas, 124; padres antignósticos, 129, 146; Tertuliano, 129; Clemente de Alejandría, 149; Orígenes, 157; patripasianos, sebelianos, 174; Novaciano, 175; Dionisio de Roma, 177, Metodio, 178; iglesia antigua, 205 244; Marcelo, 223; Basilio de Ancira, 228; capadocianos, 230 sig.; concilio de Roma, 236; Juan de Damasco, 238 sig.; Agustín, 239 sig., 357; Ambrosio, 242n., 306; credo atanasiano,

242; cristianismo griego 288; Victorino, Hilario, 306; analogías de, 241; inmanente y económico 212
Trisagio, El, ensanchado 275
Triteísmo, 238
Typos de Constante II 279, 280

U

Unción, Extrema, 108
Unidad de Dios En monarquianos, 172, 175; Dionisio de Roma, 177; Atanasio, 210, 214; Marcelo 222; Agustín, 240.
Unión mística, 217
Ursacio, 224, 226.
Usia, 156, 213, 227, 228, 229 230 sig., 232, 241

V

Valencia, Concilio de, fecha de, 374n, 375n.; decretos de, 374; de capacidad humana, pecado, gracia, predestinación, 375n
Valente, 224, 226.
Valentiniano I En controversia donatista, 312
Valentiniano III, acerca del papado, 380
Valentinianos 175.
Valentino 102 229
Vicente de Lérins acerca del *Quicunque*, 243; predestinación, 369; teología sistemática, 377; tradición 378 sig
Vicios principales, 365n
Victor, 170, 172, 174
Victorino, 306.
Vida nueva En Pablo, 43 sig., 48 58; edad apostólica, 58; Bernabés, 81 sig., 83; Ireneo 138, 139
Virgilio, Papa, En controversia tres capítulos, 276
Virginidad de María intacta, 270, 355
Voluntad buena, Infusión de, en Agustín, 344 sig.; Casiano, 364 366; decretos de Orange, 375
Voluntad del hombre (albedrío) En iglesias oriental y occidental, 325; Agustín, 307, 337, 360; Pelagio, 329; Fausto, 369
Voluntad de Dios En Pablo, 48 sig.; edad apostólica, 56; padres antignósticos, 128; Agustín, 307, 360

Z

Zenón En controversia monofisita, 273; *henoticon* 273
Zósimo, 351

FE DE ERRATAS

En la página	*Línea*	*Dice*	*Debe Decir*
iv	- -	Edición cotejada con las versiones alemana e inglesa	Edición cotejada con el original alemán y la versión inglesa
ix	10	donde Evangelio, judaismo y helenismo combaten	donde el evangelio, el judaismo y el helenismo se combaten
ix	26	Cristianismo	cristianismo
ix	28	Harnackiana	harnackiana
x	3-7-9	Catolicismo	catolicismo
xiii	3	esforzado para adaptarlo	esforzado por adaptarlo
xiii	12	valorativas	valuadoras
30	19	sinónimos	sinónimas
96	Tít.	MOVIMIENTO	MOVIMIENTOS
100	28	hasta que haya alcanzado	hasta alcanzar
102	20	Meandro	Menandro
103	2	Marcos	Marción
119	34	Milicades	Milciades
153	27	y Clemente adelante	Orígenes adelanta a sus conclusiones
163	43	asistencia	ayuda
176	25	Teognis	Teognosto
221	25	actualmente	realmente
224	35	Constancio	Constante
229	1	Constancio	Constantino
230	23	Gregorio de Nicea	Gregorio de Nisa
263	4	Θοcτόκος	Θεοτόκος
274	3	Atanasio	Anastasio
278	12	Cononitas	Gaianitas
279	Ult.	Constancio II	Constante II
281	27	Constancio	Constante
312	14	Agnostici	Agonistici
312	18	Valentino	Valentiniano
312	21	Primino	Primiano
328	2-3	Synergia	sinergia
329-332-349-350		Celeste	Celestio
349	29	Lydia	Lida
350	26	importancia	impotencia
381	5	Pero el *Exemplum libelli* atestigua	Pero el *Exemplum libelli* de Hormisdas atestigua