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

Ministerios de Gracia Internacional



...ayudando a cumplir la Gran Comisión

Nuestros Principios:

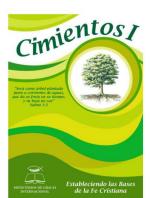
GANAR

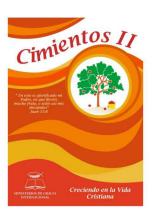
EDIFICAR

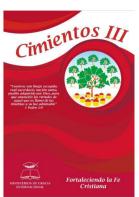
CAPACITAR

ENVIAR











"LA BIBLIA ES LA ÚNICA REGLA DE FE Y CONDUCTA"

REFORMADOS POR CONVICCIÓN...



E-mail- mindegracia@gmail.com

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

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 Berlin (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.

1

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 Berlin a principios del siglo reclama de inmediato una comparación con la obra monumental de Harnack. Harnack y Seeberg fueron colegas en Ber-

lin. 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, judaísmo 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

х

PREFACIO DEL TRADICTOR

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 dificil 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 latin, 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 dificil tarea de "enseñar la antigua verdad en una forma nueva".

-losé Miguez Bonino

EXTRACTO DEL PREFACIO DEL AUTOR A LA EDICION EN ALEMAN

Prefacio al Tomo I., 1895, pp. 5, 6

1.

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 biblico-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 indole, 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 criticos 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 vacios 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 Origenes 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

,	Pa
NOTA BIBLIOGRAFICA	
PREFACIO DEL TRADUCTOR	4. 1
PREFACIO DEL AUTOR A LA EDICION EN ALEMAN	
PREFACIO DEL AUTOR A LA EDICION EN INGLES	
INTRODUCCION GENERAL	
DEFINICION, FUNCION Y METODOS DE LA HISTORIA DE	e las Doctrinas
§ 1. Definición y Función	
§ 2. Método y División	
§ 3. Literatura	UN PAGE
INTRODUCCION HISTORICA	La Mice
§ 4. El Paganismo Grecorromano en su Relación con el	Cristianismo
§ 5. El Judaismo	
§ 6. La Proclamación Cristiana Primitiva	
Ell Sala Trigol (1	
LIBRO I	
DESARROLLO DE LA DOCTRINA EN LA IG	LESIA ANTIGUA
PARTE I	
La Concepcion del Cristianismo en la Edad Po y la Iglesia Catolica Antigua	OSTAPOSTOLICA
CAPITULO I	STATE ME LOW
الطالة إلاما المصادر المودي	SEMINATE I
§ 7. Los Padres Apostólicos	
Fuentes	
1. Clemente de Roma	

The second of th

CAPITULO II

Perversiones	DEL	Evangelio	Y	MOVIMIENTO	DE	REFORMA
Dirigi	nos (CONTRA LA C	`DI	STIANDAD CAT	37 1 6	•

	Dirigidos Contra la Cristiandad Catolica
§ 9	. El Cristianismo Judaizante
	a. Judios cristianos
	b. Cristianos Judaizantes
	c. Elkesal, Alcibiades, Clementinas
10	La Gnosis Pagano-Cristiana
	Fuentes
	1. Origen
	2. Los Sistemas Gnósticos
	3. Naturalezas del gnosticismo
	4. Doctrinas del Gnosticismo
	5. Misterios, Ritos, Adoración, etcétera
	6. Fuentes de Apoyo para el Gnosticismo
11.	El Intento de Reforma de Marción
	La Reforma Montanista
	CAPITULO III
	Comienzos de la Teologia de la Iglesia
13.	El Cristianismo en la Presentación de los Apologistas de la Iglesia Ant.
	Fuentes
	1. Comienzos de la Teologia Cristiana
	El Cristianismo de los Primeros Apologistas
	Cristianismo, Paganismo, Judaismo
	4. Un Dios, un Logos, y una Trinidad
	5. La Obra de Cristo
	6. La Iglesia
	7. Predicación, Bautismo, Cena del Señor
	8. La Resurrección
	La Teología de los Padres Antignósticos
	Fuentes
	1. Oposición al Gnosticismo
	2. Dios
	Es Uno, Creador y Redentor, Espíritu Racional, Revelación de,
	Justicia y Misericordia de, Creación de la Nada, Trinidad
•	3. El Hombre
	Bueno y Malo, Mortal e Inmortal, el Pecado, Pecado Original
	I. Historia de la Redención
	5. La Persona de Cristo
	a. Ireneo: Logos, Encarnación

b. Cristo	
c. El Unico Mediador	
d. La Vida Cristiana	
e. La Iglesia	
f. La Resurrección	
2. Hermas	
a. La Persona de Cristo	
b. La Obra de Cristo	
c. La Vida Cristiana	·
d. El Arrepentimiento	
e. La Iglesia	
3. Ignacio	
a. La Divinidad y la Humana de Cristo	
b. La Obra de Cristo	
c. La Vida Cristiana	******
d. La Iglesia Universal	
e. Cristianismo, Judaísmo, Paganismo	
4. Policarpo	
a. Cristo	
b. Justicia	
c. Galardón del Cristiano	
5. Papias	
6. Bernabé	
a. Cristo	
b. Redención	-
c. Bautismo, Predicación, Fe y Esperanza	
d. La Nueva Ley	
e. El Judaísmo	
f. Escatología	
7. La Didaché	
a. Cristo	
b. Vida, Conocimiento, Fe, Inmortalidad	
c. Bautismo, Eucaristía, Escrituras	
d. La Iglesia y el Reino	***************************************
e. La Etica	
8. La Homilia de Clemente	
a. Cristo	,
b. La Redención	•••••
c. La Vida Cristiana	
9. Apreciación General	1.4
Predicatio Petri	
8. Las Reglas de Fe	
1. El Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, el Canon	
2. El Llamado Credo de los Apóstoles	

	_2	
X	a	1

XXII	, ,
- Clatencia V Persona	13. 13.
	13
c r Oben de Redención, Revelación, Substitución	13
e et e de de Gracia	13
- t. T. Deutiemo Arrenentimiento, Iviento	13
8. Escatología	14
8. Escatología	
9, Métodos de Flueba. Das Zerrians	14
§ 15. La Teologia de los Padres Alejandrinos	14
§ 15. La Teologia de los Paules Tacquines Clemente de Alejandria	14
Clemente de Alejandria	1.
Revelación y Filosofía, Fe y Conocimiento	r
Un Dios, el Logos, sus Obras	1
Pecado, Salvación, el Ideal Moral La Iglesia, Medio de Gracia	1
Origenes	1
1. Una Regla de Fe Completa	1
1. Una Regia de re Completa Misericordioso, el Logos,	
2. Dios, Espíritu y Luz, Persona, Justo y Misericordioso, el Logos, el Hijo Uno con el Padre, Espíritu Santo	1
el Hijo Uno con el Padre, Espiritu Santo	1
3. El Libre Albedrío; el Origen del Mundo	1
4. El Logos: Dios y Hombre	•
5. La Obra de Cristo, Maestro, Ejemplo, Libertador, Substitución,	
Sacrificio, Mediador	i
6. Evangelio y Misterios, Fe y Libertad, la Iglesia	
7. El Purgatorio, la Resurrección	
8. Conclusiones Generales	
CAPITULO IV	
Las Doctrinas y la Concepcion General del Cristianismo	
EN EL TERCER SIGLO	
1 16 Bl Monarquianismo	
Origen del Monarquianismo	
1. El Monarquianismo Dinamista o Ebionita	
Teodoto, el Curtidor: Asclepiodoto y Teodoto, el Cambista: Artemón;	
Pablo de Samosata	
2. El Monarquianismo Patripasiano	
Praxeas, Noeto, Sabelio, Calixto, Berilo de Bostra	
8 17 C-irtologia Prenicena	
D. Gasionales de los Patripasianos	•
C. Alleria del Occidente Novaciano, Arnobio, Cipriano, Laciancio	•
2. Cristologia del Oriente, Gregorio Taumaturgo, Dionisio de Alejan-	
dria y Dionisio de Roma	ì
3. Metodio de Olimpo, Afraates	

CO	N	T	\mathbf{E}	N	Ι	D	0
----	---	---	--------------	---	---	---	---

xxiü

18. La Ordenanza de la Penitencia y Progresos en el Concepto de la Igl. 1. Concepto de la Iglesia	····
Concepto de la Iglesia Un Segundo Arrepentimiento, según Tertuliano Calixto, Arrepentimiento, Autoridad para Perdonar	····
Un Segundo Arrepentimiento, según Tertuliano Arrepentimiento, Autoridad para Perdonar	
3. Calixto, Arrepentimiento, Autoridad para Perdonar	
3. Calixto, Arrepentimiento, Autoridad para Perdonal	
- 1 N (4 4 Nevertings	
4. Cipriano y los Apóstatas; Novaciano	
5. Cipriano y la Iglesia	
6 Resumen	
19. Concepto General del Cristianismo	in.
19. Concepto General del Granda Vido Cristiana	
1. Conceptos de la Iglesia y de la Vida Cristiana	ndria
2. Teólogos Orientales : Dionisio de Alejandría, Pedro de Alejandría	101 10
Teognosto	
3. Metodio	
(1) Dios	
(2) El Hombre	
(3) El Pecado	
(4) La Redención	
(5) Iglesia Doctrina, Bautismo	
(6) Fe, Obras, el Celibato	TOON SEA
(7) Inmortalidad	
4. Evaluación Referente a Metodio	•
5. Los Teólogos Occidentales	*10000115
La Posición en General	
Dios Lev. Redención	
Bautismo Fe Obediencia	
Arrenentimiento	
Satisfacción	
Eucaristia y Sacrificio	
La Doble Moralidad	***
Escatología, Purgatorio	
6. Resumen	************

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 c. Las Bases Religiosas de Atanasio	211 214
		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, Modifica-	
		ción de la Doctrina Nicena	230
		8. Concilio de Constantinopla, Credo Niceno-Constantinopolitano,	
		Derrota del Arrianismo	235
ş	22.	La Terminación de la Doctrina de la Trinidad	237
		1. Dogma Trinitario	
		2. Juan de Damasco	238
		3. Augustin	239
		4. Credo Atanasiano	242
		La Doctrina de una Persona y de Dos Naturalezas en Cristo	
5	23.	La Doctrina de una Persona y de Dos Naturalezas en Cristo Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo	244
ş	23.		244 244
ş	23.	Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo	
ş	23.	Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo 1. La Situación	244 245
š	23.	Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo 1. La Situación 2. Apolinar de Laodicea	244 245
ş	23.	Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo 1. La Situación 2. Apolinar de Laodicea 5. Los Antioqueños 4. Los Capadocios 5. Cirilo de Alejandría	244 245 248 251
ş	23.	Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo 1. La Situación 2. Apolinar de Laodicea 5. Los Antioqueños 4. Los Capadocios	244 245 248 251
ş	23.	Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo 1. La Situación 2. Apolinar de Laodicea 5. Los Antioqueños 4. Los Capadocios 5. Cirilo de Alejandría	244 245 248
		Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo 1. La Situación 2. Apolinar de Laodicea 5. Los Antioqueños 4. Los Capadocios 5. Cirilo de Alejandría 6. Cristología de los Teólogos Contemporáneos del Occidente: Hilario	244 245 248 251 252
		Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo 1. La Situación 2. Apolinar de Laodicea 5. Los Antioqueños 4. Los Capadocios 5. Cirilo de Alejandría 6. Cristología de los Teólogos Contemporáneos del Occidente: Hilario de Poitiers, Ambrosio, Augustín Nestorio y Cirilo, el Tercer Concilio Ecuménico de Efeso	244 245 248 251 252 256
		Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo 1. La Situación 2. Apolinar de Laodicea 5. Los Antioqueños 4. Los Capadocios 5. Cirilo de Alejandría 6. Cristología de los Teólogos Contemporáneos del Occidente: Hilario de Poitiers, Ambrosio, Augustín	244 245 248 251 252 256 261 262
		Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo 1. La Situación 2. Apolinar de Laodicea 3. Los Antioqueños 4. Los Capadocios 5. Cirilo de Alejandría 6. Cristología de los Teólogos Contemporáneos del Occidente: Hilario de Poitiers, Ambrosio, Augustín Nestorio y Cirilo, el Tercer Concilio Ecuménico de Efeso 1. Cristología de Nestorio	244 245 248 251 252 256 261 262
	24.	Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo 1. La Situación 2. Apolinar de Laodicea 5. Los Antioqueños 4. Los Capadocios 5. Cirilo de Alejandría 6. Cristología de los Teólogos Contemporáneos del Occidente: Hilario de Poitiers, Ambrosio, Augustín Nestorio y Cirilo, el Tercer Concilio Ecuménico de Efeso 1. Cristología de Nestorio 2. Oposición de parte de Cirilo de Alejandría y Celestino	244 245 248 251 252 256 261 262 262
	24.	Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo 1. La Situación 2. Apolinar de Laodicea 3. Los Antioqueños 4. Los Capadocios 5. Cirilo de Alejandría 6. Cristología de los Teólogos Contemporáneos del Occidente: Hilario de Poitiers, Ambrosio, Augustín Nestorio y Cirilo, el Tercer Concilio Ecuménico de Efeso 1. Cristología de Nestorio 2. Oposición de parte de Cirilo de Alejandría y Celestino 3. Concilio de Alejandría	244 245 248 251 252 256 261 262 262 263
ş	24.	Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo 1. La Situación 2. Apolinar de Laodicea 3. Los Antioqueños 4. Los Capadocios 5. Cirilo de Alejandría 6. Cristología de los Teólogos Contemporáneos del Occidente: Hilario de Poitiers, Ambrosio, Augustín Nestorio y Cirilo, el Tercer Concilio Ecuménico de Eleso 1. Cristología de Nestorio 2. Oposición de parte de Cirilo de Alejandría y Celestino 3. Concilio de Alejandría 4. Concilio de Efeso	244 245 248 251 252 256 261 262 262 263 264
ş	24.	Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo 1. La Situación 2. Apolinar de Laodicea 3. Los Antioqueños 4. Los Capadocios 5. Cirilo de Alejandría 6. Cristología de los Teólogos Contemporáneos del Occidente: Hilario de Poitiers, Ambrosio, Augustín Nestorio y Cirilo, el Tercer Concilio Ecuménico de Efeso 1. Cristología de Nestorio 2. Oposición de parte de Cirilo de Alejandría y Celestino 3. Concilio de Alejandría 4. Concilio de Efeso 5. Esfuerzos para Lograr una Unión; Cristología de Teodoreto	2444 245 248 251 252 256 261 262 263 264 266
ş	24.	Origen de las Controversias Acerca de las Dos Naturalezas de Cristo 1. La Situación 2. Apolinar de Laodicea 3. Los Antioqueños 4. Los Capadocios 5. Cirilo de Alejandría 6. Cristología de los Teólogos Contemporáneos del Occidente: Hilario de Poitiers, Ambrosio, Augustín Nestorio y Cirilo, el Tercer Concilio Ecuménico de Efeso 1. Cristología de Nestorio 2. Oposición de parte de Cirilo de Alejandría y Celestino 3. Concilio de Alejandría 4. Concilio de Efeso 5. Esfuerzos para Lograr una Unión; Cristología de Teodoreto La Controversia Eutiquiana y los Concilios de Efeso y Caledonia	2444 245 248 251 252 256 261 262 263 264 266 267 268

CONTENIDO	XXV
4. La Carta del Papa León	270
	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, Martin 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	Œ
Concepcion General del Cristianismo.	
ONSUMACION DE LA CONSTRUCCION DOCTRINAL EN ORIENTE (NICEA, año 7	′87)
27. Cristianismo Griego	287
1. "Ortodoxia", "Buenas Obras", "Misterios", "Segundo Orden del	
Cristianismo"	288
2. Dionisio Areopagita, Cristianismo, Misterios, Jerarquia	289
3. Pecado, Mortalidad, Libertad	291
4. El Concepto Griego de la Salvación	293
5. Adoración, la Palabra, Misterios	296
6. Bautismo, Eucaristia, 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 Isaurico	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	
Fundacion del Dogma Antropologico (Pecado y Gracia).	
Desarrollo de la Iglesia del Occidente. Doctrina de Agustin.	
29. Las Ideas Religiosas Fundamentales de Agustín y su Lugar en la His-	2.5
toria de las Doctrinás	305

	1. Lugar de Agustin en la Historia	
	2. Experiencia y Vida Religiosa de Agustín	
	3. Relación a la Iglesia Católica	
30.	La Controversia Donatista y Desarrollo Posterior de las Doctrinas de la Iglesia y los Sacramentos en Agustín	į
	1. La Controversia Donatista	
	a. Ocasión y Desarrollo	
	b. Diferencias Doctrinales entre Donatistas y Católicos	
	2. Agustin Sobre la Iglesia, Sacramentos, Relación entre la Iglesia y el Estado	
	a. La Iglesia Católica	
	b. El Primado de Roma	
	c. Carácter de los Sacramentos	
	d. Bautismo, la Cena, la Palabra, Ordinación	
	e. El Bautismo y el Arrepentimiento	
	f. Unión Invisible de Amor	
	g. Iglesia y Reino, Iglesia y Estado, Resumen	
31.	Establecimiento de la Doctrina del Pecado y la Gracia en el Conflicto con el Pelagianismo	
	1. Divergencias entre las Iglesias Oriental y Occidental	
	2. Pelagio y el Pelagianismo, Celeste	
	a. Doctrina de Pelagio Respecto al Libre Albedrio	
	b. Pecado	
	c. Universalidad del Pecado, Relación al Bautismo de Infantes	
	d. Doctrina de la Gracia, Imitación de Cristo, Paulino de Milán	
	3. Doctrina de Agustín Respecto al Pecado y la Gracia	
	A. Primeras Declaraciones, Desarrollo Continuo, Relación con su Concepto de Dios	
	B. Doctrinas de Agustin Bien Desarrolladas	
	a. Estado Original del Hombre	
	b. La Caida	
	d. Naturaleza del Pecado	
	e. Gracia, Fe, Perdón	
	f. Amor, Justificación	
	g. Gracia Irresistible, Predestinación	,
	4. El Curso Histórico de la Controversia	
	Oposición de Agustín a la Posición de Pelagio	
	Celeste	
	Concilios en Cartago y Dióspolis	
	Inocencio	3
		3
	Zósimo y el Concilio General en Cartago	-

	CONTENIDO	XXVII
	Fe, Esperenza, Amor	352
	Definición de la Fe	
	Pecado, Ira de Dios, Castigo	
	Misericordia por Medio de Cristo	
	Bautismo y Salvación	35
	Ohra de Cristo	35
	Espiritu Santo, la Iglesia, Renovación	35
	Purgatorio	35
	Penitencia, Definición de Augustín	35
	Resurrección	. 35
	Sacrificio de la Misa, Limosnas	36
	Evaluación	36
	CAPITULO V	
	El Agustinianismo Como la Doctrina de la Iglesia	
ER!	minacion del Desarrollo Doctrinal en la Iglesia Antigua de Occi	DENT
33	. Las Controversias Semipelagianas	. 36
	1. Oposición a la Posición de Agustín	. 36
	2. Doctrina de Juan Casiano	
	3. Próspero: "De Vocatione Gentium"	
	4. "Praedestinatus", Vicente de Lerins, Fausto de Riez, Concilios Semi-	
•	pelagianos 5. Fracaso dei Semipelagianismo, Actitud de Roma Hacia el Agusti-	
<u>, '</u>	nianismo 5. Cesario de Arles, Concilio de Valencia, Decreto de Orange, Origen del Credo de Orange, su Contenido	1
34	. La Tradición y el Papado	37
	1. La Doctrina del Occidente: Gennadio, Fulgencio de Ruspe	37
	2. Vicente de Lerins, Concepción de la Tradición	
	3. Autoridad de los Papas	
	J. Mutoriada de 100 x apas	
	A C 1	. 38
	4. Conclusión	. 38

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 píamente, 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 (xaparrip) de su persona (vrostasis) (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 metafisica 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 Ni-COMEDIA (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 energia (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 judios 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.

1.2. 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). 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. enciclica en Socr. h. e. i:6. Comp. Gwatkin, Studies of Arianism, 1882; Kölling, Gesch. d. arian. Hāresie, 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). 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 δμοούσιος), ni como increado igualmente como el Padre (συταγέντητος). Porque si el Padre fuese compuesto, mutable o dividido (σύνθετος,

διαίρετος, τρεπτός), tendríamos que concebirlo corporalmente y seríamos llevados a reconocer dos seres increados (δύο άγέννητοι). 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 e 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 (ἐπέστη γεννηθή) 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 (& 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 EY 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 (viola) y naturaleza peculiar (iδιότητος) del Padre en todo sentido" (Thal. ib.). (e)"Del significado del carácter no originado (dyerroola) 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.

¹ También ασματά τε ναυτικά και έπιμύλια και όδοιπορικά γράψαι... els μελφδίας έπτειναι, Filostorgio, h. e. ii:2.
2 Se apelaba, entre otros, a Hermas, Mand. i (Atanas., en Teod., h. e., i:7).

ad Al. en Teod., i:3, p. 732; comp. ep. encicl., 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).

Line the season 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 (vxoστάσεις), Padre, Hijo y Espíritu Santo -(ep. ad Al., en Epif., h. 69:8). Se introduce así un elemento mitológico en el cristianismo y el rigido monoteísmo 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 Origenes y llevaba cada afirmación así lograda hasta su conclusión lógica más extrema.

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

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

4

L. ALEJAKOKE

3. El primero en oponerse a Arrio fue el obispo alejandrino ALE-JANDRO. 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 me--dio de ella (Juan i:3)- Su persona (ὑπόστασιι) 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 (16679) del Hijo, es, por lo tanto, distinta en calidad de la de los seres humanos. La ceoria 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 (dyerratos) en Dios, siempre engendrado (aurerris), no-engendradamente engendrado (dyerntoyerts)" (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 (70 del elvas és 700 marpos). 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 (*ράγματα), inseparables la una de la otra". Hay en la persona (broordoss) dos naturalezas (phoess). 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 (xios) 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

³ Es indiscutible que tal era la posición de Arrio. La disimulaba en su correspondencia con Eusebio (véase el dναλλοίωτος, 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—αχρόνως", 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".

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. Apologia 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; Voict, 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: Adition (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 inequivocamente 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 biblico del planteamiento atanasiano del problema, sólo necesitamos recordar las afirmaciones de Juan y el rúpios - recupa 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 politeismo 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 († κτίσις), debian 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 seria 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 serviria para nada, si asi 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 (40x100705) ni separada (doialperos). 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. (8) Pero Atanasio no reconoce un Hijo-Padre (κλοπάτωρ) 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 politeismo. 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" (ἐνότης 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 (δμοφύλε) con Dios" (ib. i:58; de decr. 23, 12; de syn. 53). Así como es de otra naturaleza (¿repoobous) que los seres creados, así es de la misma naturaleza (ὁμοούσιος) con Dios,5 es decir comparte la misma. substancia divina (el Hijo es oucocoros y de la oboia del Padre, ad Serap., ep. ii:5; de syn. 40). Pero si es así, el Logos es inmutable y eterno (de decr. 23:12). (8) El Hijo procede del Padre por engendramiento

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 ίδιον 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, arvitóriaros, 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

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

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 (פרידודוגליז)" (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 ούσία), la misma naturaleza (όμοούσιος). 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 biblicas decisivas que documenten esta fórmula, lo indefinido del término obola; 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" (******) el origen (******) 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 omociosos.

(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. (a) Se nos aclarará esta afirmación si observamos las ideas soteriológicas de Atanasio. El Logos asumió carne humana (σάφξ) 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 (ἐτωσις) entre la carne (σάρξ), es decir, la naturaleza humana integra (ad Epict., 8; c. Ar. iii:30) y la divinidad (8e6775) 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 —συσημμένως — ... 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 (θεοτόκοs).

(8) 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 asegurara 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 (xas trusu) 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 Senor 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 participes 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 encarno, 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 (ἀτήλωται) 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

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, (άνθ' ημών την όφειλην άποδιδούς), 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; siquen el tipo juanino de doctrina y a la vez una de las lineas paulinas

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. Jeremias 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.

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 período 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 (rtlapa) 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 erepoorator) 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 Espiritu Santo (i:9, 20, 21). El es de la misma naturaleza (δμοούσων, i:27), inmutable (ατρεπτον, 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 (dela púoss, i:23). "Cuando ahora somos llamados participes 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).

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 alli se da. (ib. iii:6-22). Eusebio, ep. ad. Caesareens. en Teodoret., h. e. i:11. Atanasio, de decretis syn. Nic. y epistola 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 τήν ἐν Νικαία ἀγίαν συνοδον πραχθέντων, 1. 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 Hesele 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. em. 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

⁸ El juicio de Harnack es: "Atanasio soportó este absurdo (i. e., "la fórmula Logos-δμοούσιος); 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.

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 δμοούσιος (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 ouocórior, ellos compusieron el escrito", dice Eusebio (ib). Se modificó la confesión de Eusebio con el propôsito expreso de destruir el fundamento del arrianismo. La modificación resultó así: 1 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 (δμοσύσιον) 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 dia, 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, vorè) cuando él (Hijo) no era, y que él fue hecho de cosas que no existian, o de otra persona (broστάσεως) 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 que 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 decretos⁹ del concilio, exigiendo que fuesen obedecidos y castigando a quienes se opusieran 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 período 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 se 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 bipoblosos 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 birográsis o obsía, sino de la del Padre." Se interpretaba el rechazamiento de las sórmulas 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

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).

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 politica 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 - Beòs Télicos èκ 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 δμοούσιος. 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 biblico. 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 politeismo 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 (evépyeia) 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 diramis y érépresa son empleados en este contexto para designar al Logos como poder en reposo en el Padre y poder en acción, la ἐτέργεια δραστική (p. 41 D.) (véase Zahn, p. 123 sig.). El Logos es, pues, por una parte, un poder personal inmanente en ekmopeverai, 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 (*póowra), 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 declaraciones: 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 monoteísta, 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 arcaista 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. Forino fue condenado (Concilio de Milán, 345 [?] y 347). En otros puntos los teólogos occidentales con Atanasio, se adhirieron a sus doctrinas. Constancio, fenido 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 linea seguida hasta entonces por los eusebianos: las frases favoritas de los arrianos fueron rechazadas (n. i:24) y también las posiciones de Fotino y Marcelo. En n. 18 aparece una posición subordinacionista: "Porque no coordinamos el Padre con el Hijo, pues éste es subordinado (ὑποτετα-γμένον) al Padre." Los occidentales se vieron obligados a reconocer en Arlés (353) y Milán (355) (en Bitterrae, 356) la condenación del "sacrilego 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 Antioquia, con la diferencia de que no se podian reconciliar con el δμοσόσιος. Pensaron substituirlo por δμοιεύσιος (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 Padrecno son el mismo".

227

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 δμοούσιος ni δμοιούσιος, 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 (buotor) 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, قبنونه, 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 Euzoio de Antioquía (año 361): "En todas las cosas el Hijo es el Hijo diferente (drópasos) 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 δμοσύσιος y δμοσούσιος 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 (άσώματος) según la naturaleza y semejante al Padre (δμοιος) 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 energia... 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 (δμοούσιον δέ ή 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 obsia ocasiona escán dalo 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, δμοιον, 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.

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.

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 δμοούσιοs. Temían ser llevados al sabelianismo. Comp. At., de syn. 12; Socr. h. e., ii:39.

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 δμοιοτ 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 (surà rárra), i. e., según su naturaleza (κατ' ούσίαν), en cuanto es espíritu (πνεθμα), y no meramente en voluntad (κατά βούλγσιν) ib. 13, 17, 18, 22). El término vatorasus, 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 (δμοστάσειι), perturbe a nadie. Porque los orientales hablan de hipóstasis para indicar los atributos subsistentes y existentes de las personas (τὰς ιδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστώσας καὶ ύπαρχούσας). 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 νίοθ)" (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). Aqui se reconoce en verdad la Homousia, aplicando el buous 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" (δμοίως) (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 (oissia) 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 - σύσιῶν - [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, -duoqueis-", 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 (άλλοτριούσοι) ο de naturalezas distintas (διαφόροι ούσίαι), no como tres fuentes (del ser) o dioses; sino como de la misma naturaleza (ὁμοοόσιοι) (tom. ad. Ant., 5); pero también se justificó "una hipóstasis", dado que muchos sostenían que "es lo mismo decir interraris é obsta (6). La condenación de Arrio, Sabelio, Pablo de Samosata, Valentino, Basilides 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 (δμοούσιος = δμοιος κατ' οὐσίας); 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 δμοούσισι en el sentido de δμοούσισι y de δμοιος 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 helenistas¹⁴ a la vez, estos hombres simpatizaban con las posiciones religiosas de Atanasio a la vez que sabían apreciar la teología sistemática científica de Origenes.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 Ducaus, 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 aqui 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 (οδοία ὁ δρόστασις); 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:

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 υποστάσεις ό 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 (ίδιον, ίδιάζον), o su propiedad (ίδιότης) o atributo (ίδίωμα). 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 (8e6778) corresponde a las tres en la misma manera, porque poseen la misma energía (érépyeus) y poder (δύραμις) (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 energia de las tres hipóstasis es idéntica (exervelas raurorns). 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 (rourdr) es vinculado a lo que es peculiar (el loiáfor, 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 της 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 (181650) 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' ούσίαν) 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 iquales por naturaleza" (δμοιον, Bas., ep. 3:9).17 Ahora que la idea de las hipós-

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 Origenes, en Basil., de spirit., s., pp. 29, 73.

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 δμοούσιον a fin de expresar la identidad de naturaleza en honor (τὸ τής Φύσεως δμότιμον, 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 homousia 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" (1816177017) (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 ἀσύρχυτος) 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 (φύσιι) y las personas (πρόσωτα): "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 judaismo" (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., κατά pep, 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 arepuros designa el elemento común (70 KOLPÓT) de la naturaleza. Por consiguiente, en tres personas hay una naturaleza (φύσις), una esencia (ovoía) y se sigue, por consiguiente, que "en lenguaje muy correcto deberia 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 (osota) es el Dios" (Greg. nic., op. cit., p. 222; comp. Apolin., dial. de trin., p. 270: "¡Hay, pues, una hipóstasis? No"); Y "La monarquia 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

(e) 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 biblico 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, presbitero y diácono son homoousioi. No has confesado de esa manera que Padre, Hijo y Espiritu 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 dificil 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 energia, 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 veia el carácter especifico 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 (ἔκπεμψις) y una procesión (ἐκπορεύεσθαι) en lugar de generación, como en el Hijo (supra, p. 328). La fórmula "del Padre mediante el Hijo" (ex marpos διὰ νίοῦ) 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 politeismo. 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 biblicos sino también a los Padres: Ireneo. Clemente de Roma, Dionisio de Roma, Dionisio de Alejandria, Origenes, Gregorio Taumaturgo, Firmiliano, Melecio (vid. Bas., de sp. s. 29, 72-74).

sonal abstracta y tres personalidades, tal es el resultado obtenido. En esta forma, la ovola y la ovois 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 antiquo "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 aquél 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 apovarla 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 Antioquia, año 379; Mansi iii:461 sig.). Basilio el Grande había pasado ahora a la vanguardia como di-

² 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.

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.

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. Aqustin.

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 alli 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 pneumatomquinos, así como a los sabelianos, marcelianos, fortinianos y apolinarios. La doctrina de Marcelo, que Roma había entretanto abandondo, 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 Espiritu 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, profesando 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 habia pasado (Filostorg., h. e., xii:11; Sozom., h. e. viii:1). Todavia 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 nicanisch-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 Espiritu Santo, de la Virgen María, y fue hecho hombre. Y también fue crucificado por nosotros bajo Poncio Pilato, su-frió 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 Espiritu 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 Agustin (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 triteismo (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 Mign. gr. 91 sig.; comp. Langen, Joh. v. Dam., 1879).

2. La posición de Juan de Damasco puede resumirse como sigue: Padre, Hijo v Espíritu Santo son un Dios, o una substancia (oùola, fid. orth. i:2), pero no una persona (veógrages ó epógwege): "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 (706000) υπάρξεως),: "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 (άμεριστος έν 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 Espiritu 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 magnifica 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 ortodoxía neo-nicena fue, pues, reconocida, aunque tardiamente.

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 Agustin, véase Baur, Lehre v. Dreieinigkeit, 1841. p. 828 sig. Nitzch, 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 naturaieza, una energia 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-

26 Véase un breve bosquejo del contenido en Libro xv.3, párr. 5.

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.

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 ôμοούσιος 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. Agustin 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 terminologia de Agustin. Traduce μίαν δυσίαν, τρείς ὑναστάσεις: 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 infima 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

29 Se justifica la mención en este punto de este simbolo que no fue acuñado hasta

un período posterior, porque contiene la teología de Agustín.

De la literatura reciente mencionamos: KÖLLNER, Symbolik I., 1837. FOUL-KES, 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 Rèvue 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 Espiritu 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 presbitero, que fue obispo de Tréveris 555-572. Pero la atribución de esta Expositio, que de otra manera seria 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-Agustin, debemos reconocer en el 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 codex Paris, 3836, del siglo octavo, cita entre el material canónico una regla cristológica de fe que se relaciona intimamente con lo párr., 28-40 del Quicunque, pero que varia considerablemente en las palabras. Pero el autor del código de Paris tenía ante si 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 part. 27 del Quicunque. De ello infiere que faltaba una página en el manuscrito de Treves que el autor del de Paris tenia en su poder, v que este (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 teoria de las dos fuentes. Pero toda esta argu-

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.

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 Paris recibe, en mi opinión, un fuerte apoyo. También la recomienda el que la transición de la primera a la segunda parte (parr. 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 parr. 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. ii: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 Homousia 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. Drãeseke. 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. Loops, PRB., 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 ouociosos 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, 246

400). El resultado inevitable sería quedarnos con dos personas (πρόσωπα, ib. 387, 392). "No es posible que dos cosas completas llequen 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 (2003) o alma intelectual (ψυχή τουρά). "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 energia, 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 (poses). 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 πιστίς, 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" (φύσιε) y "una substancia" (ούσία) (e. g., 341, 348, 349, 352, 363), va que el Logos no estaba separado ni dividido (άχώριστος 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) ο 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 espiritu, i. e. el Espiritu 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 exegeta² 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 discipulos 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 dia,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 (roûs) 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 integra 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 aquellas 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 poss 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 Antioquia 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 (xarà tò δοχείν) "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, unicamente 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, obola", sino "según la buena voluntad, ebboría". El hombre Jesús desea lo que Dios desea. La Deidad se hace eficaz por medio de él. Hay un querer (θέλησιs) 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-

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 con secuencia de la existencia de un dominio y gobierno (abberrías ral beororelas) 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 = χωρίς 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 impedia una comprensión concreta e histórica de la naturaleza del Dios-hombre. Percibianse 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 linea 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 deducian 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 (κράσις)! (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 permitian. Puesto que el Logos se hace carne, lo humano es transformado en lo divino ("cambiado, una mezcla, aráxpaois, 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 si 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 (allo ral allo)... mas no es dos (άλλος και άλλος). ¡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 (állo ral állo), porque es lo contrario de lo que ocurre en la Trinidad, pues en ella reconocemos diferentes (allos sal allos) personas, a fin de no confundir las hipóstasis, mas no (reconocemos) diferentes elementos (&\lambda\lambda ral d\lambda\lambda) 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 intima 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, 11. 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, 11. 2. Fragg. ex libris c. Theodor. et Diodor. Ep. 1 sig. ep. 17 ad Nestor.; epp. 45, 46; ad Succensum, 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 (ψυχή 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 (ourδρομή) y unión (ἐνωσις) 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 κράσις), 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 (ένοίκησις) (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 (ξνοσις 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 (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 disminuimos 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 si 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 (διπρόσωποι) (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. Aqui 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 (ιδιώματα), 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. Tho-MASIUS, 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" (aratus êrater).

(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 (doapros), pero no por ello viene a ser una personalidad duple, "sino que sigue siendo uno" (ep. 46, Mi. 77:241). Sí, 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 (**posér**) de Cristo" (inc. uniq., 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 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.

- (e) 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 post divino y del KOSPAS 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 se-'ñaló 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

que éste inicia su pensamiento con la obra redentora de Cristo v 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. Agustin 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 filòsofos griegos y lo que estamos aquí presentando, aunque aquéllos influyeron desde muy temprano en la estructura del pensamiento cristiano.

⁹ Menciono aqui que esta cristologia, 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

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 Espiritu Santo y de la Virgen Maria" (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 Agustin. 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

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 si 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 v 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 ECUMENICO 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, zii 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 cristologia de Pablo de Samosata y Fortino", p. 121), está acertado en cuanto las ideas y fórmulas citadas atestiguan que Agustin 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 aqui puntos de vista distintos de las concepciones griegas, y puntos de vista que llegaron a tener importancia en la teologia occidental.

¹⁰ Agustín tiene también la siguiente modificación (empleada luego por Abelardo)

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 debia ser llamada madre de Dios (θεοτόκος), deípara, sino "receptora" de Dios (θεοδόκος), y madre del hombre (άνθρωποτόκος) o madre de Cristo (xριστοτόκος) (or. 2:8; 5:2; ep. 1 ad Coelest. 3. Sólo al hombre Cristo pueden adscribirsele 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-

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 θοετόκος (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 habria 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); participariamos en la Cena del Señor del cuerpo y la sangre de un hombre (c. Nestor. iv:5; inc. uniq., 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: va 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. 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

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.

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. de. 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 (truous 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: Maria 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 decirque 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 "impio 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 notitificada 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. 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: (Hann, 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; la unión de las dos naturalezas, y el θεοτόκου. Cada partido podía interpretar el símbolo en apoyo de su propia cristología, y Cirilo lo hizo con entera libertad. 17 Pero en

cuanto se había aceptado una fórmula que proscribía ambos extremos. se impedia 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 He-FELE, ii; pp. 270 sig.).

§ 25. La controversia eutiquiana y los concilios de efeso y caledonia¹⁸

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 lesús 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 sobrevivia 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 Euriques.

La agitación promovida por este archimandrita le pareció a Diós-x coro la ocasión propicia para dar un golpe decisivo. Eutiques solia (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 declarós "Confieso que nuestro Señor Jesucristo fue de dos naturalezas antes de la unión, pero luego de la unión, confieso una sola natura-

¹⁶ El símbolo no aclara si la persona única es la del Logos o la persona divinohumana.

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. il, 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

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 slg.

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 leida. 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

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 politica 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 Alejandria 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). Parecia ser una necesidad, dado que dificilmente 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

¹⁹ Muy característica es una de sus declaraciones más tempranas: "¿Qué Padre ha declarado que el Dios Logos tiene dos naturalezas?" (M. vi:725).

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' debia, 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 caracteristicamente 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 cristologia de León, véase también ep. 35:2; 59:3-5; 88:1; 114:1; 119:1.

5. El Concilio mismo (veintiuna sesiones en catorce dias, He-FELE, ii. 411 sig., con la asistencia de unos seiscientos obispos, todos griegos) hace una impresión extremadamente desfavorable. No sólo fue tan tumultuoso²¹ como el Sínodo de los Ladrones, sino que fue

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" (éx 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 siguiera 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, isea 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' - ex- dos naturalezas, comp. HEFELE, ii:470 sig.),22 són confusión, sin cambio, sin división, sin separación; sin

²¹ Teodoreto apareció en la primera sesión: "Arrojad al judio, al adversario de Dios, y no lo llaméis obispo"; a lo cual el partido opuesto respondió: "Arrojad al homicida Dióscoro. ¿Quién no conoce los crimenes de Dióscoro?" M. vi:589, comp. también el grito: "Gritamos por la piedad y la ortodoxia".

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 (18167715) 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 cristologicas (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 φύσων." 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 il: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. ili (trad. al alemán por Ahrens y Krüger, Leipzig, 1899). Evagrius, h. e. 1. 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. Stritigkeiten, 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 reconocia 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 implicito 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, ATANASIO (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 alli 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 sucedio en el trono imperial (527-565). Los planes políticos de este gran principe (comp. Krüger., PRE., ix. ed. 3, 650 sig.), exigian 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 aun 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, crimenes 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 reconocerse en princípio 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 debía 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, είδος, representadas por el είδοποιοί διαφοραί ή ποιότητες οὐσιώδεις, άτομον, véase Loofs, p. 60 sig.): φύσις y ὑπόστασις se relacionan entre si como είδος αάτομος. 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 conduciria a dos hipóstasis, o al nestorianismo (ib. 1276 sig.). Leoncio elude esta consecuencia introduciendo la idea de una naturaleza intrahipostática (ἐννπόστατος); 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 (άνυπόστατος) sino es ένυπόστατος. 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 judios; 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). La política eclesiástica del Emperador se había mostrado fructifera.
- 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) correl Padre así como con el hombre. Se rechazaba a Apolinar y Eu-

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 mantenian 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 (érépyeua) 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 (Гочо богаркоз) y Severo con el Logos en la carne (êroupros), 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. DONRNER, 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 retraian siguiera 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 caida (comp.

²⁴ La política eclesiástica de Justiniano y la iglesia universal señalan una visible decadencia de la energia intelectual y espiritual. El paganismo fue prohibido, el judaismo reprimido, los maniqueos destruidos. Se cerró la antigua escuela de Atenas (528), se condenó a Origenes (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 (Hefell, ii:914 sig.). La caída de los lombardos libró al pontifice romano de la comprometida situación. Subsiguientes obispos de Roma fueron obligados a esforzarse enérgicamente para curar el cisma italiano.

Krüger, PRE., ix, ed. 3. 608). Frente a tal posición la tarea de los severianos se veia 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. lv: 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, hacía 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 polí-

ticos 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-

sado duramente por persas y sarracenos, ganando la simpatía de numerosos elementos monolisitas 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 lerusalem. 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 (ξεν 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, Redess vistes 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 habria dos voluntades, lo que ni siquiera el "impio Nestorio" se habria 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 TÚTOS del 648. El problema que la Ectesis

Tenemos aqui el germen del panteismo monofisita sirio posterior. Vid. Frothingham, Stephen ben Sudaili, 1886; sus enseñanzas, p. 28 sig. Si se concedia que la unidad de lo divino y lo humano en Cristo era una característica natural, fácilmente podria deducirse que las dos naturalezas son esencialmente una. Así esta forma de filosofia cristiana griega retorna al panteismo de la filosofia griega.

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, sostenia, 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 (θεανδρική ἐνέργεια) de por si prueba la presencia de dos energías, pero es meramente la expresión de la relación empirica (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 preocupó enérgicamente por mantener esta naturaleza intacta dentro de las líneas de la teoria 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 aquardar 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 Ecuménico28 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 volumenes 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

²⁷ Revirtiendo el proceso, los monotelitas inferian de una persona, una voluntad., e. g. M. x:709.

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 dificada 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 Libano 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 dias de Apolinar, Nestorio y Cirilo. No dio origen a nuevas ideas ni a tendencias intelectuales, porque la época no ofrecia 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. Éra, 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 dificil: dos voluntades intimas 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 si 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 Homousia 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 Homousia 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, podia 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 construcción 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 desendida 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 si correcta. Las generalizaciones de este tipo pueden ser una ayuda efectiva para establecer teorias 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 Εκθεσις 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 cristologia (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 σεσαρκωμέντη), el término "hecho carne" indica "la esencia (obola) 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 (οδσία) sin persona (ἀπρόσωποι); 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

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").

²⁹ Las divisiones de su obra son como sigue (comp. Orig., Theognostos, supra, p. 153, n. 2, 190, n. l, y Gregorio de Nicea, Agustin, 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 albedrio, etc. El Libro III trata de Cristo, las dos naturalezas, la hipóstasis única, el trisagio, la madre de Dios, la vida, energias 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 judios, 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 teologia. En vano buscamos en él una respuesta a la pregunta: ¿qué es el evangelio?

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 humanodivina individual, o hipóstasis. De alli 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 (*poalpeous) (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 homilias de Crisostomo (m. 407, opp. ed. Montfaucon, 1718 sig., Mi. gr. t. 47-64); las cincuenta homilias de Macario el Grande (m. cerca de 390, ed. Floss., 1850, Mi gr. 34), de las presentaciones inclusivas del tema por Cirillo 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.).

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 raiz 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 Cononem 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 teoria 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 materialimo 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. homilia 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 Areo-PAGITA, 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 energias 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 Triade, 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 jerarquia 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 lesús, la mente supremamente deificada y supersubstancial (à θεαρχικώτατος νους και υπερούσιος). 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; guíanos 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-mistica, 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-

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 sombrios 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 v 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 v 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-

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. i: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.

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 sique 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., 1. 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 Jeremias y Juan; o se expresa la opinión que tal cosa se habria 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 herencia 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 άγαθή) 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 (***) 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

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 participes 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 (viwous, 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 participe de la naturaleza divina, o sea de la inmortalidad. Pero estas ideas son siempre pasibles de una interpretación espiritual. Se relaciona intimamente con ellas la idea de Cristo como legislador, norma y ejemplo. Cristo restaura en si mismo, y por si 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 tirania 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-

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 limites 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.)

CRISTIANISMO GRIEGO

297

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 sosteriologia en el marco general del cristianismo presentado por el Areopagita. La conciencia de ser deificado e inmortal debia ser despertada mediante el culto místico en intima 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 -urium 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 alli 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 oidos, 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. 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-

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.

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 HAR-NACK. DG., ii:429).

6. Tomando separadamente los sacramentos, vemos que el BAU-TISMO es considerado el fundamento de la vida cristiana. Trae al in-

⁴ 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 homilias 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 Cirll., 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.

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 espiritu 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 κάθαρσιο ο καθάρσιο, 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 simbolos 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 (dragtoixeiovtai) 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 participe 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 antidoto 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. sacr. 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; Heffele, CG. iii, ed. 2, 366 sig.; Hergenröther. Kirchengesch. 1:528 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 dificil 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. En el año 726 el Emperador prohibió la adoración de imágenes (Hefele iii:378 sig.), argumentando que ellas ocupaban el lugar de los idolos de los pa-

7 La presentación de la "politica" imperial por Schwartzlose op. cit., (p. 45 sig.) no es satisfactoria.

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).

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.⁶

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 (θλη). 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 si 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 mi 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

caer en maniqueismo (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 (Coprónimo, 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-

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.

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. FEUERLEIN. 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. greac. adhib., 1877. Lösche, De Aug. plotinizante, 1880. Storz, Die Phil. d. h. Aug., 1882. Scipio, Des Aur. Aug. Metaphysik im Ramen 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 Agustin 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 intelectual de la raza. Tanto las labores del escolasticismo como las emociones de los místicos, la jerarquia 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 filosofia neoplatónica le prepararon el camino a la comunión en la iglesia. El significado universal de Agustín resulta de su retorno al ta-Eller lante de alma original del cristianismo. Desde su juventud le carac- Reiches terizó 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 Agustin 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 lineas intelectuales fundamentales dentro de las cuales se movió el pensamiento de Agustin. 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 lineas 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 podia 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 Aexisten 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 mi mismo y en las demás crituras, 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. Retenianme 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 conoci, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver. y que aun no estaba en condiciones de ver... y me estremeci 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 mi 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 filosofia, 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 AGUSTIN

Literatura. Optatus de Mileve, de schismate Donatistarum 11, 7 ed. Ziswa 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. Thümmel, Zur Beurteilung des Donat., 1893. F. Hahn, Tyconius Studien (Bonwetsch-Seeberg, Studien zur Gesch. der Theol. u. der Kirche, vl. 2), 1900. BONWETSCH, PRE. iv., ed. 3, 788 sig. De las obras de Agustín: c. epistulam Parmeniani, 11. 3 (ca. año 400); de baptismo c. donatistas 11. 7; c. literas Petiliani, 11.3; de unitate eccl. (luego del año 400): c. Greconium, 11. 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 11. 2 (ca. 420). Sobre el concepto de la iglesia en Agustin, 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 si, 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

1 de la la chaire 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, mientras 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 Constancio, 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 alli 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 advertia 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:75,0 249, 158; Optat. ii:20; vii:2). No aplican el nombre católico "a 11.02 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 Hos no pertenecen en su comunión,1 que no deben ser considerados mejores que paganos2. Toda relación entre la iglesia y el gobierno civil No 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: "¿Como 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,

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).

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 decis 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).

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" (Ezeg. 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 salutiferos 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

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 creia que la iglesia abarca empiricamente en el presente a personas malas junto a las buenas v 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 verdad⁵ 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 Agustin el lema, Extra ecclesiam nulla salus, con tanto fervor como Cipriano; pero al mismo tiempo -como resultado del carácter distinto

⁴ No estamos tomando en cuenta en ese momento las ideas especificamente agustinianas.

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 período 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 mantenian 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 integra 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) (e. 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 Agustin 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 Agustin 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 (In. 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 μυστήpur 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. La acción humana es acompañada por un acto divino, interiormente eficaz. La palabra es leida 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). Agustin 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 aqui, 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-

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 simbolos visibles llegan a ser lo que son mediante la palabra que los interpreta: "adúnase (accedit) la palabra al elemento, v 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 Senor. 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 antiqua: los sacramentos son puramente símbolos, pero su recepción trae un ejercicio real y objetivo de la energia 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 teoria de la predestinación. En cuanto al carácter sacramental, véase p. 316 sig.

(e) Podemos exponer brevemente las peculiaridades de los distintos sacramentos. (a) 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 elio 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 dependia 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

⁷ Aun la palabra es incluida entre las señales (signa), doct. christ. ii:3.

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.). (8) 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 transfiguran en carne v 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., sefm. 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

(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. (a) 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 Senor 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., l. 1.). Los dones de la gracia son impartidos y los pecados, rusí perdonados por la mediación e intercesión de esta comunión de los santos,º unida por el Espíritu y el amor. A ella, no a la jerarquía de O la iglesia, son dadas estas grandes promesas. "Dios da, es verdad, el ande 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: 'sı 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

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."

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 Agustin en serm. 52:3. 6.; cf. congregatio sanctorum (civ. dei, x:6; bapt. 1:17. 26); communis unitatis corporis Christi (bapt. 1:4. 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 (critica 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 (bre. 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 Agustin toma parcialmente en cuenta la demanda de los donatistas, pero sólo realiza en pensamiento la separación que éstos querian 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 intimamente 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 Agustin 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. Podemos, por lo tanto, hablar de una definición doble y aun triple de la iglesia en Agustín. Cf. REUTER, 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 ciudad12 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

Vid. e. g., Did. 10:5; Cipr., de op. et eleem. 9; de unit. eccl. 14; Jerón., adv. Iovin. ii:19. También el mismo Agustin, serm. 131:6, 6; esp. brev. collat. iii:10, 20: 9, 16.

Leemos (de bapt. v:27. 28: "la iglesia es un jardin cerrado, un paraíso, etc.,"
"consiste de los sancti y justi". Luego aparece como equivalente: "el número cierto de santos predestinados", y de aqui 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 jardin cerrado, la iglesia, que originalmente escuchamos que consistia de los santos y justos. Cf. Seeberg, p. 53.

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. REUTER, 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 alli 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). Aqui, 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 linea de fines y medios recorre la obra, al igual que la República de Platón) - vino a ser el criterio para el desarrollo de la politica 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 primacia: "Porque Dios nos creó con el poder natural del autodominio" (αθτεξούσιος, 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 (ἐνυπόσтатоз), 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 Agustin 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 cai en Adán, en Adán fui expulsado del paraíso, en Adán mori" (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

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 suertemente 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; în 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 Agustin no le era desconocido Pablo.15 Hallamos en verdad en él cierto sinergismo, pero mientras

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 si 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). Ct. 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 si 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.

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 maniqueismo 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. 1. 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 habia leido 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 bautirados la posibilidad de arrepentirse: "Aunque hayáis caido, el arrepentimiento os restaurara" (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, alli 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

DOCTRINA DEL PECADO Y LA GRACIA

329

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 Berlin). 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 Agustin y Jerónimo. Marius Mercator. en su Commonitorium super nomine Caelesti, y en el Liber subnotationum ni 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 Agustin. De Pelagio, de libero arbitrio. 11 4, también sólo fragmentos en Agustin. Comentarios sobre las Epistolas 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 Celeste sólo restan fragmentos, especialmente de las Definitiones, en de perfectione justit. de Agustin. Su confesión de fe se halla en el apéndice a las obras de Agustin, 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, 11. 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 Fastido 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 Orosto, 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, l. c.) y "quienquiera que ceda a la tentación manifiesta haber sido bautizado solamente con agua y no con el Espiritu, 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 Jovinianio 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. Seligk, allein durch den Gl. in d. alt. K., en Ztschr. f. Theol. u. K., 1891, p. 138 sig. W. Haller, Journianus, 1897.

subnot. 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 albedrio, implantando en él la posibilidad de escoger, hizo que obtuviese lo que escogiera a fin de que, siendo por naturaleza capaz de

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.

43424

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 contraido por

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 absura. 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 siguiera 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 Agustin) 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 márres 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

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.

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: "Teméis 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 albedrio" (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 ejemplo20 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: conocimento, 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 impios son así llamados por sus obras impias; 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). Ésta 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

La misma idea ocurre en Juliano, op. imp. i:171.

Con referencia a la idea pelagiana de seguir a Cristo (también de vista christ.

Con referencia a la idea pelagiana de seguir a Cristo (tambien de vista christica 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:94). 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 questionibus (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 perfecione 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 cólaboró 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 ninqun 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 caido, dice: "Correspondia 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 si 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 Agustin revisó su posición a la luz de un renovado estudio de la Epistola a los Romanos (vid. quaest. ad Simp. i quaest. 2, y observaciones en praed. sanct. 3:8). El tema que aqui 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). Podria 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 omnioptente 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 (aptil) 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 v 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 apetecia 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

sería un bien" (conf. vii:12. 18). 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 servian 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: "Tenia 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

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".

¹² Ib.: Tor 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 ($\dot{\epsilon}\phi'\dot{\omega}=in\ quo$): "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 debia 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. Iul. i:6, 22; op. imp. i:56; iii:154; cf. la prueba biblica 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, atestiquan 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 categoria 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 Agustin 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 no 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 hacia 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 μη δν (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 impios, las cuales proceden de esa raíz de error y perverso afecto con la que nace todo hijo de Adán" (civ. de, 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 magnifica 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 hombres²⁴ 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

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

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. sanc. 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 si 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 se 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 amor²⁷ o de una nueva y buena voluntad, por el Espíritu Santo. "Los

²⁵ No descubro un adecuado reconocimiento de éste y otros aspectos en la disertación de Seyreich, Die Geschichtsphilosophie Augustins, Chemnitz, 1891.

 $^{^{26}}$ 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 impio, para que de impio 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 impio" (nat. et grat. 26:29). "Cuando vive el alma en la iniquidad, está muerta; mas, cuando se hace justa, se hace participe 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 adscribirsele, en un sentido más amplio, el perdón de los pecados, aunque de tal manera que el énfasis recae aun 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 energia 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 discipulo 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-

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).

de Dios somos regenerados, purincados, justificados de la Edad Media—Agustin 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 poderosisima 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 siguiera 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 bant. 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 v 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, parr. 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; enchir. 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 esiciente 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 atestiquan 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.

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: 14-26; 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. 11. 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 inequivocamente 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 Dióspolis 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 repruebo, de acuerdo con la opinión de la santa iglesia, pronunciando anatema contra quien se oponga a ésta". Esta era una cobarde mentira. El

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 Agustin, 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. Zockler, Hyeronymus, pp. 420 sig., 311 sig.).

³² Agustin 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).

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.

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 ila doctrina de sus oponentes es correcta! Resulta risible 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-

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 papa³⁸ (HAHN, ed. 3, p. 288 sig.). Inocencio había muerto (marzo del 417) y la confesión cavó 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 cártagineses, 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 epistola tractoria (frg. vid. Coustant-Schoenemann, pontiff. Rom. epp. i:709), que requirió que todos los obispos firmasen. Diez y ocho obis-

39 El Papa también fue informado por Celeste que la disputa versaba sobre cuestiones abstrusas y vanas disensiones (s. ep. 3:7).

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 herejia" (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. subnot. 6:12).

³⁸ Las palabras "Execramos de aquellos que, con Maniqueo, condenan el primer matrimonio" están evidentemente dirigidas contra Agustin.

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 Mar., 1. 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 maniqueismo, desprecio del matrimonio,40 espíritu parcial v 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 Agustin conduce al maniqueismo. 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 Origenes (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

prequnta 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 armonia (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 levisimo", 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

⁴⁰ En relación con este punto Agustín fue denunciado por Pelagio ante Comes Valerio (vid. nupt. et conc. 1:1, 2).

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 debia evitar"; de alli "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 justisima 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, reconociliador 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-

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 (c+ 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 injustisimamente, sin ninguna culpa, por eso mismo justisimamente 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,

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 Agustin.

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, aferrate 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 aborrecian, 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. del 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 traido 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 teoria 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. Schpel, Aug. Aunschauung 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 error44 (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 crimenes 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 católicos45 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 si mismo o en otro hombre, sino que sólo en Dios la

tengan todos los suyos.

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 serún 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 suspenso⁴⁶ 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

Agustin 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 rigido como en Occidente (cf. las homilias 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 idolatria, las constellationes mathematicorum, la herejia, 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 indoles 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 (Agustin 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, agil 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 asi una continuación del bautismo (cp. 56:8. 12 init.: Amb., op. cit. ii:11. 98: "El arrepentimiento es, pues, una cosa buena: porque si no existiese, todos deberian 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 el las llaves en la iglesia... Que reciba de los que han sido colecados sobre los sacramentos (praepositi sacramentorum), el modo de su satisfacción" (sermo 351:4. 10). "Por lo cual, ¡qué gran desgracia se sique para los que parten de este mundo no regenerados, o atados, cuando faltan los ministros!

⁴⁶ Asi también en civ. dei xxi:26. 4.

⁴⁷ El concepto de Agustin sobre el arrepentimiento queda totalmente expuesto, en sus lineas principales, en el Enquiridión. Se trata sencillamente de la pro-

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 alli 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.

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 aun 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

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. i init.

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 subvace 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 p**oder 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 albedrio" y abolian de esa manera toda obra y disciplina (Agust., ep. 214:1; cf. corr. et grat. 5:8); mientras que otros sostenían que "el libre albedrio 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 si mismo (ib. 3). Esa doctrina -sosteniase 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 teoria (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 preciencia. 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 "perfección 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 profundisimas emociones (secretissimi sensus, iv:2), la ansiedad y la tristeza (iv:2; vi:10). Por consiguiente, se subrava 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 dia y cada instante la ayuda y la gracia de Dios" (coll. ii:22). Siguese de ello que la gracia y el libre albedrio 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

¹ Se rechaza aqui la apelación a Sab. 4:11 como "no canónica"; pero véase, en contrario, el canon 36 del Concilio de Hipona (HEFELE, CG. n. ed. 2, 59) y también Agust., doctr. Chr. ii:8: retract. ii 4, 2.

² Los ocho principalia vitia son: gula, fornicación, codicia, ira, melancolía, tedio, vanagloria y orgullo: coil. 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 Agustin. 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 práctimente insostenible,4 pero su aparición significó un severo contraste para el aqustinianismo, 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

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 maniqueismo. 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 subrava que la obra de la

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.

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 antiquo 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-

bía 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 estimadisimo 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). "Combinanse, 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). Siguese de esto que el hombre inicia: cree en Dios, y éste le aumenta la fe y le

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 influidos por tendencias heréticas?). No podemos entrar aquí en detalles, pero obsérvese el caracter polémico más bien que "simbólico" del libro (el publicador dice que fue utilizado como simbolo, 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.

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. Elemenhorst 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 alli 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.

avuda 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. Косн, 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 estimulo 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 aun 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

prólogo). Este documento, junto con las cartas intercambiadas entre Fausto y el presbitero 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). 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 legitimamente 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 na-turaleza, hasta la venida de Cristo, porque habían perdido enteramente el libre albedrio por el pecado de nuestro primer padre. (7) Que los patriarcas y profetas, o algunos elevadisimos santos, vivian en las moradas del paraiso desde antes del tiempo de la redención. (8) Que no hay fuego ni región in-fernal. 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 caida, y las pruebas, tomadas de las Escrituras y de la tradición, de que Cristo murió por todos.

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 herejia (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".

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."

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 doctrina 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 homilias. 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

pero tal vez ya la presupone Leon (ep. 112) y Gelasio (ep. 112) y De don. persev.;

14 I. e., los libros estrictamente predestinacionistas. De praedest, y De don. persev.;

¹² Las palabras de Vicente (comm. 32) evidencian que la fuerza de estas declaraciones se dejó sentir en la Galia.

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).

 ⁽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 tardia. (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 dedicacion 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 de-

cretos 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. Seria 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 doctrinal²⁰ 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 si 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 intima semejanza con los n. 3-7 de las Sentencias de Arles (supra, p. 376, n. 3). Se mantenia 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 celebro 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 ofrecia para hacerlo. El Papa llama a los cánones una collatio (M. viii:736). Así podemos también comprender el silencio de la Vita al respecto.

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.

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 tradicion 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-

so en el desarrollo de las doctrinas de la Trinidad v 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 eucaristia, 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 impios están mezclados con los buenos en la comunión de los sacramentos." i. e., en la iglesia.

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.

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 Íreneo 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 herejia 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 si 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 impia novedad" (14). Esta afirmación es sostenida por el estudio de las herejías históricas (e. g., Apolinario, Nestorio, Origenes, 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 indole 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 filosofia 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 creido sencillamente (simpliciter), creido 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 abundantes 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 univoco, 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 Agustin. 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. Combinase 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 d. Jahr., 1891. Hilgenfeld, en Zéschr. 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 Octtingen, 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 v 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 creian 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 Le 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 si 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 guia 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. Versöhmung, ii., 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

Α

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; cul-

pa, 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, 349; 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.; critica de, 367.

Alcibiades, 99.

Alejandria, Concilio de (362 d. de J. C.), v 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 Alejandria, 151: Agustín, 308, 322, 343, 344, 362.

Amor de si mismo, 341. Anastasio, Emperador, 274. Anastasio, II, Papa, 371.

Anastasio Sinaíta, obras de, 287; sobre imágenes, 301.

Ancira, Concilio de. 227; fórmula de. 228.

Angeles. En los padres apostólicos, 89: Menandro, 102; Origenes, 152, 161; Teognosto, 190n.; Dionisio, 290: Agustin, 354, 357.

Anitoquia, Concilio de (d. de J. C. 265 / Arrio, Obras de, 206; actividad de, 209; 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: enconcilio 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.

Aphthartolatria, 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.

Apostasia, 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 Accio y Eunomio. 225, 228: decadencia de. 238.

relación a Luciano, 206; a monarquianos, 206, 208; a los apologistas. 208; a Pablo de Samosata, 208; en Nicea, 220: en Arles, 220; en Alejandria, 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; Agustin, 337, 340, 342, 344, 345, 358, 359, 363; Juan de Jerusalen, 349; Pelagio, 332, 349, 350; semipelagianismo, 364; Casiano 365; "De vocatione gentium", 367; Celestino, 372; Fausto, 369; cánones de Orange, 375. Avunos, 86, 327n.

В

Bardesanes, 102.

Bernabé. Epistola de 65: legalismo de 82: de la divinidad, encarnación y

sufrimiento de Cristo, 80; interpretación de Escrituras, 82, 83: judaísmo, 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 Grande, Obras de, 230; de la homousia, 231; la eucaristía 299 (véase Capadociano).

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 Alejandria, 152; Origenes, 162; Metodio, 195; iglesia occidental, 197 sig., 202; Cipriano, 197 sig.; Comodio, 197; iglesia griega, 290, 297; Donatistas, 313, 319 sig.; Agustin, 316, 319, 343, 355, 358 sig.; Ambrosio, 327; Ioviniano, 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

Caida, 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 Origenes, 231; criticados por Arrio. 232: ideas platónicas de, 233. vs. Apolinar, 248, 251 sig.; subordinacionismo en, 235; estimación de, 234; influencia de, 306; acerca de usía, y hypóstasis, 231; Trinidad, 231 sig.; el término "persona", 232; homousia del Espiritu, 233; communicatio idómatum, 252; Espiritu Santo, 233, 236n.; ortodoxia, 201, 202.

Capacidad humana. En judaísmo, 41: Mermas, 71; Bernabé, 81, 83; padres apostólicos, 90; ebionitas, 100; apologistas, 154; padres antignósticos. 130, 147; Tertuliano, 130; Clemente de Alejandria, 152; Origenes, 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; Agustin, 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 v arrepentimiento, 366n.; buena voluntad infundida, 365, 366,

Castigo eterno. En homilia de Clemente, 85, 86; padres apostólicos, 90.

Ceciliano, 311.

Cefrino, 170, 174.

Celestio, Obras, 329; expulsado de Roma, 351; excomulgado, 349. 350; acerca del libre albedrio y gracia. 328, 332; bautismo infantil, 349; bautismo, 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, Origenes, 164; Metodio, 105; Cipriano, 201; Joviniano, 327n.; Ebionita, 100.

Cerdo, 111.

Cerinto, 102.

Cesario, acerca de la gracia, 373; decretos de Orange, 374, 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, eucaristia, 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 Efeso, 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 idiómatum, 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; eucaristia, 299.

Clemente, homilia de, 85; legalismo de, 86 sig.; del Espiritu Santo, 85; inmortalidad, 85 sig.: bautismo, arrepentimiento, obediencia, ju sticia. obras buenas, 86; resurrección del cuerpo. 86; castigo eterno, 86; mérito, 87.

Clemente de Alejandria, 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; Origenes, 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 Alejandria (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), 243n.; en Bitterrae (d. de J. C. 356). 227: en Bostra (d. de 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 6 531), 275, 276; (d. de J. C. 680), 281, 380; (d. de J. C. 754), 303; Dióspolis (d. de J. C. 415), 349, 350; Elvira (d. de J. C. 306), 301; Efeso (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. 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. 389 6 370), 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 Alejandria, 151, 152; Origenes, 160; Agustin, 308, 343.

Consejos y preceptos, 140.

Constante I. En controversia arriana, 224: en controversia donatista, 312.

Constante II. En controversia monotelita, 279; *Túpos* 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: panteismo, 278n.
Controversia monotelita, 278-282.
Controversia semipelgiana, 363, 376.

Conversión. En Pablo, 52; Casiano, 365; después de la muerte, 153. Cooperación, de Dios con el hombre

Controversia de tres capítulos, 276, 376n.

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 caida, 325; la gracia, 325.

Cristianismo, Esencia de, 61; en homilia 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 eón, 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; Origenes, 161; apologistas, 124; Atanasio, 217; Juan de Damasco. 293; Agustin, 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: Didaché. 83; Ebionitas, 98; apologistas, 121, 123; padres antignósticos, 129; 132 sig., 147; Ireneo, 132; Origenes, 154, 156; padres alejandrinos. 166; segundo siglo, 167; patripasianos, 172; Calixto, 173; Novaciano, 175; Arnobio. Lactancio, Cipriano, 175; Dionisio de Alejandria. 176. 179; Dionisio de Roma, 176, 209; Metodio, 178; iglesia antigua, 205; Alejandro de Alejandria, 209; Atanasio, 210 sig.: Concilio de Antioquia, 222; Marcelo, 222; Aecio y Eunomio, 225: Basilio de Ancira, 228; capadocianos, 230 sig.: Agustín, 239 sig., 257 sig.; Apolinar, 245; Cirilo de Alejandria, 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; Origenes, 154; sinodo de Bostra, 174; capadocios, 248; antioqueños, 249; Ibas 250n.; Ambrosio, 257; Agustin, 258; Nestorio, 252; Concilio de Calcedonia, 271; Maximo, 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 Origenes, 161; iglesia occidental, 197; Agustin, 261. Cristo, Obediencia de, 43 sig., 45 (véase

Obras de).

Cristo, Pasibilidad de. En Ignacio, 75; Clemente de Alejandria, 150; Origenes, 158; Praxeas, 172; Atanasio, 215, 263; Cipriano de Alejandria. 255; Hilario, 257; Nestorio, 264; se-

verianos, 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; homilia 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 Alejandria. 150; Origenes, 158; monarquianos. 168; Pablo de Samosata, 170, 175, 224, 245; Praxeas, 172: Noeto, Epigono, Cleomenes, 173; Pierio. 176; Teognosto, 176, 190; Metodio, 178; Afraates, 179n.: Arrio. 206: Alejandro de Alejandria, 203: 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 Alejandria, 252 sig., 262 sig., 269, 283; Hilario, 256 sig.; Ambrosio, 257; Agustin, 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,

Cristo, Preexistencia de. En Evangelio, 44; Pablo, 49; edad apostólica, 56, 57, 62; Clemente de Roma, 66; Hermas, 69; Ignacio. 74, 76; Bernabé, 80; homilia 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; Origenes, 159.

Cristo, Sesión de, a la diestra de Dios. Edad apostólica, 57; Origenes, 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; Tertuliana, 134.

138; Hipólito, 135; Origenes, 159, 160; Cipriano, Lactancio, 197; Agustin, 356, 356n.; Juan de Damasco, 286, 293.

Cristo, Culto a. En Pablo, 49: Origenes. 160; Diodoro, 250; Cirilo 262; Nestorio, 264; Juan de Damasco, 286; Agustín, 309.

Cristo, Nacimiento virginal de, negado,

Cristologia 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 Maria, 304.

D

Damasco, 236.

De fide ortodoxa, 285.

De móntibus Sina et Sion, 172n.

De principiis, 154 sig.

De vocatione gentium, 367 sig.

Deificación del hombre, 216, 295.

Demiurgo. En Marción, 112; Origenes, 159.

Demonios, 105.
Depravación del hombre. En judaismo,
41: Pablo, 51, 52; padres apostólicos, 88; gnósticos, 105; Origenes,
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 Origenes, 153 n., 163; iglesia griega, 291; Dionisio. 294.

Diáconos en iglesia griega, 290. Dióspolis, Concilio de, 349, 350.

Didaché, 47; carácter de, 65; autoridad de, 92; acerca de la Trinidad, Espíritu Santo, iglesia, 54; bautismo, 84, 85; eucaristia, 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 Alejan-

dria, 155; Origenes, 154 sig.; Teognosto, 190; teólogos occidentales, 197; Atanasio, 212 sig.; antioqueños, 251; Juan de Damasco, 285; Dionisio, 289, 290n.; Agustin, 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 Alejandria, Escritos de, 190; influencia de Origenes, 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, "jerarquia", 289; jerarquia 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.

Donatisica, 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.

Ectesis 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; justícia, 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.; vs. 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; Origenes, 158; padres
antenicenos, 176; Cipriano, 176;
Teognosto, 190; Atanasio, 215, 216;
Apolinar, 246; antloqueños, 249 sig.;
Cirilo de Alejandría, 253 sig.; Hilarlo, 256; Ambrosio, 257; Agustín,
258 sig.; Máximo, 280; Juan de Damasco, 285; Dionisio, 295.

Enchiridion, 352 sig.

Eón, Cristo como, 105.

Epigono, 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;

Papias, 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; Agustin. 361.

Escritos postapostólicos, autoridad de, 93.

Escrituras, autoridad de. En Pablo, 56: edad apostólica, 62; padres apostólicos, 92; padres antignósticos, 142; Ireneo, Tertuliano, 142; Agustin, 353; canon de, en padres apostólicos, 92.

Escrituras, Interpretación de, alegórica. En Bernabé, 82; Clemente de Alejandría, 147; Origenes, 154; Metodio, 192; literal, en Marción, 112; padres alejandrinos, 158.

Escrituras, Lectura de, 296n.; entrega de, 311; sentido triplice de, 154.

Estado intermedio, 360 (véase Purgatorio).

Eucaristia, 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; Origenes, 162; Cipriano, 199; Basilio el Grande, 299; Cirilo de Jerusalén, 299; Juan de Damasco, 300; Agustin, 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 Dorviaeum. 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 él 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; Origenes, 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: Homilia de Clemente, 86; padres apostólicos, 87, 89 sig.; Marción, 112: Ireneo, 139; padres antignósticos, 139, 146; Clemente de Alejandría, 148, 150; Origenes, 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; v conocimiento, 151, 164, 343; v 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.

Filipico, Bardanes, 282.

Filopono, 238.

Filosofia 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; supremacia 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. 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; Agustin,

INDICE

309, 321, 334, 335, 337, 344, 345, 348, 354, 360; Crisóstomo, 325; Amprosio, 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.

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 Capadocenos).

Gregorio Taumaturgo, 190.

Gregorio II., de Roma, acerca de imágenes, 302.

Н

Habitus, 325, 327.

Harnack. Acerca de dogmas, 31; expectativa milenial, 90; Cristología de Tertuliano, 135n.; piedad griega, 284; doctrina católica, 376.

Hebreos, Epistola 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.

Hílicos, 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, 32; 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.

(palabra y sacramentos), 317; estado Homoiusianos, reconocidos por Atana-

Homousia del Hijo. En Tertuliano, 134;
Origenes, 156; concilio de Antioquia.
171; Alejandro de Alejandria. 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 Alejandria, 253; monofísitas, 276;
controversias cristológicas, 283.

Homousia del Espiritu Santo. En Atanasio, 218; Concilio de Calcedonia, 230; capadocianos, 233.

Homousianos, 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 Origenes, 156; Atanasio, 213, 230 sig.; Basilio de Ancira, 228; Agustin. 240 sig.; Cirilo. 254 sig.; 264; Leoncio, 275; Juan de Damasco, 285 (véase Persona de Cristo).

Ι

Ibas. Sobre humanidad de Cristo, 250n.; condenado, 276.

Iconio, Concilio de, 188.

Iconoclasta, Controversia, 301 sig.: estimación de, 303.

Idiómata, 230 sig.

Iglesia, La. En Evangelios, 44: Pables 48.55; edad apostólica, 59, 61; Clemente de Roma, 65: Ignacia, 74; He-

mas, 72 sig.; Bernabé, 82; Didaché, 88: epistola de Clemente, 87: padres apostólicos, 90: apologistas, 124: padres antignósticos, 144; Clemente de Alejandria, 152: Origenes, 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.

(desia luterana, Doctrina de, 381.

l'ilesia oriental, en tercer siglo, 202, 203; loctrinas de, 381 sig.; piedad de, 205; vs. iglesia occidental, 29; en edad postnicena, 325; de la eucaristia, 99; dualismo, 100; depravación, 325; sinergismo, 329; ortodoxía, 202, 203.

Ignacio, Obras de, 65; acerca de Dios, 73; divinidad de Cristo, 74; 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, eucaristia, 78; judaismo, 78; vida cristiana, 78.

Imagenes, 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 Agustin, 344 sig.: Casiano. 364, 366; decretos de Orange, 375.

Inmortalidad. En Évangelios, 62; Ignacio, 78; Didaché, 84, 85; homilia 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; teologia 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.

"Jerarquias" en la iglesia griega, 289, 290.

Jerarquia 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 Antioquia, 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.

Julian de Halicarnaso, 277.

Julianistas, 277; sobre pasibilidad de Cristo, 277.

Fulio, papa, carta de, 222.

Justicia actual. En Evangelios, 44; edad apostólica. 44, 58, 61; Juan, 61; Policarpo, 79; homilia 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, 164; Victorino, 306; Agustin, 342, 343, 344.

Justino Mártir, Obras de, 118 (véase Apologistas).

Tustino, el gnóstico, 102.

Justiniano. En la controversia monofisita, 274, 278; sobre estado de la iglesia, 278; el papado, 381.

ĸ

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; eucaristia negada a, 183 sig.; bendición negada a, 183, 185.

Legalismo. En judaismo, 40; Hermas 71; Bernabés, 82; homilia de Clemente, 86 sig.; padres apostólicos, 89, 91; cristianismo judaico, 97; apologistas 126; padres alejandrinos, 167; Tertuliano, 140, 141, 146; Cipriano, 202, 306; Agustin, 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 lev. 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; antioqueños, 249; Cirilo de Alejandría, 252,

263 sig.; Hilario, 256; Ambrosio,

257; Agustín, 257 sig.; Sergio, 279;

Maximiano, 312. Maximila, 113, 116. Máximo, Obras de, 287: des

206: relación a Arrio. 206: acerca del Logos, 208. Lúcido, sobre capacidad humana, redención, predestinación, 371n.; infierno. 371.

Luciano, relación a Pablo de Samosata.

Juan de Damasco, 285; Dionisio, 295.

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, Homilias 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.

Malchionem, 171.

Maldad. En gnosticismo, 105; Agustín, 353, 354.

Maniquéanos, 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 Eremita, sobre el pecado, 292. Martín I.. En controversia monotelita, 281. sobre eucaristía, 282.

Máximo, Obras de, 287; desterrado, 281; en diotelismo, 280 sig.; huma-

nidad de Cristo, 281; persona de Cristo, 281, 284; vida cristiana, 287. Melecio de Antioquía, 234.

Melicón, 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 Papias, 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; vs. montanismo, 116.

Misa. La. 320.

Misterios. En gnosticismo, 107, 110; Origenes, 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; orie

gen y decadencia de, 113, 117; carismas en, 114 sig.; escatología en.

113; ascetismo en, 114; congregaciones de, 115; condenado, 116 sig.; resultados de. 117.

HISTORIA DE LAS DOCTRINAS

Montano, carrera y enseñanzas de, 113. Moralidad pagana, 39; cristiana, 52, 59; doble, 201.

N

Naasenios, 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.

Nestorio. Obras de. 261: cristología de. 262 sig.; Cristologia de. 262 sig.; y Cirilo de Alejandria, 263, 264, 271; y el papa Celestino, 263; y antioqueños, 264; condenado, 266; en Concilio de Efeso, 266; sobre "Madre de Dios", 262, 264; Logos, 261 sig.; pasibilidad 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.

νούς Vs. ψνχή. 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,

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; Origenes, 158: teología occidental, 197 sig.

Nueva vida, La. En Pablo, 43 sig., 48, 52, 58; edad apostólica, 58; Bernabés, 81, 83; Ireneo, 138, 139

Obediencia. En Pablo, 52; edad apostólica. 58: Clemente de Roma 67:

Hermas, 71; Policarpo, 79; homilia 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 critica, 186; tienen visiones, 186; colegio de. 187: representan a la iglesia, 187, 188, 323; guardianos de tradición, 90, 147, 379; sucesores de los apóstoles, 144, 145, 316; falibles, 317; obediencia a, 77; confesión a, 299: v el papado, 379.

Obras buenas. En judaismo, 50; en Pablo. 54: edad apostólica, 58: Santiago, 59; Bernabés, 82; homilía de Clemente, 86: padres apostólicos, 89 sig., 91; Tertuliano, 140; Origenes, 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: homilia 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. Origenes, Obras de, 148; influencia de, 190; influencia en los capadocianos, 230, 231; de principios de, 153 sig.; v 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; hypóstasis y usía, 156; subordinacionismo, 157; Espiritu 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; eucaristia, 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; paraíso, purgatorio, parousia, 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.

Pablo, de la muerte de Cristo, 43 sig.; obra de Cristo, 44, 54, 65: Trinidad, regla de fe, 45; vida nueva 46, 48, 51, 54; ordenación, 43; ley y evangelio, 48, 53 sig.; espíritu y carne, 48. 51 slg.; 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: creventes espirituales, 52: resurrección del cuerpo, fe, 52, 53, 54; fe v 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.

397

Pacto antiquo. 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. 91: influencia de, en siglo tercero, 194.

Pagasismo greco romano, 38 sig.; moralidad en. 39; apologistas sobre,

Palabra, La. En edad apostólica, 58, 62: padres apostólicos, 89; Agustín, 318; en eucaristia, 162; predicación de la, 82.

Panteno, 148.

Papias. Obra de. 65; milenialismo de,

Paracleto. En Evangelios, 45: Montano, 113.

Paraiso. En Origenes, 165.

Parousia de Cristo. En Evangelio, 44; Pablo, 50, 57; edad apostólica, 57, 62; Papías. 80; Bernabés, 80, 83; homilia de Clemente, 87; Origenes, 165; en el crevente, 193.

Pasibilidad de Dios 173 sig., 176 (véase Cristo, Pasibilidad de).

Patripasianos. 168: de la divinidad de Cristo, 172; Trinidad, 173.

Paulino de Antioquia, 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; Agustin, 309, 358; Crisóstomo, 325; después del bautismo, 194; como maldad interior, 291; de Adán, 331 (véase Caida, La).

Pecado original, concepción judaica de, 41. En Pablo, 48, 52; padres antignósticos, 129 sig., 146; Tertuliano, 130; Origenes, 163, 167; iglesia occidental, 197; Dionisio, 292; Ambrosio, 326; Hilario, 326n.; Teodoro de Mopsuesta, 329n.; Pelagio, 330, 334; Agustin, 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; Didaché, 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; Agustin 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 Dióspolis, 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; supremacia 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; Origenes, 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 vs. energia 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 Origenes, 163; Agustin, 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.

Precesión del Espiritu 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 Origenes, 165: Cipriano, 201n.; Agustin, 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.

Sabelianismo vs. Antioqueños, 175; en Africa, 177, 206; en concilio de Alejandría, 225; en concilio de Constantinopla, 236.

S

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; Dionisto, 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.

INDICE

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.

Simbolo, aplicado a sacramentos, 319. Simbolos 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 Tertiliano, 133; Hipólito, 135; Origenes, 156; Arnobio, Cipriano, Lactancia, 175; Dionisio de Alejandria, 176; Teognosto, Pierio, 190; fórmula sirmiana, 224; capadocianos, 234; Juan de Damasco, 238.

Substantia et persona. En Tertuliano, 133 sig.; Origenes, 153.

7

Teándrica, Energia, 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; formula 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,

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; aterca de salvación de almas, 196, 202, 203, 306;
Dios. pecado, perdén, 196; iglesia, bautismo, 197, 202; nueva ley, 196 sig.; moralidad doble, 201; sacramentos, satisfacción, 202; cristologia, 256, 377; Trinidad, 377; tradición, 378.

Teopasquita, Suplemento, 276.

Tertuliano, Obras de, 126; legalismo de, 140, 141, 147; influencia de, en teologia 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.; soteriologia, 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; aacramentos 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.

Tricotomia, 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; Origenes, 157; patripasianos,
sebelianos, 174; Novactano, 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 atansiano.

242; cristianismo griego, 288; Victorino, Hilario, 306; analogías de, 241; inmanente y económico, 242.
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.
Usía, 156, 213, 227, 228, 229, 230 sig..

V

232, 241.

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 capitulos, 276.

Virginidad de María intacta, 270, 355.

Voluntad buena, Infusión de, en Agustin, 344 sig.: Casiano, 364, 366; decretos de Orange, 375.

Voluntad del hombre (albedrio). 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	Linea	Dice	Debe Decis
iv	~ '	Edición cotejada con las versiones alemana e inglesa	Edición cotejada con el original alemán y la versión inglesa
ix	10	mo y helenismo combaten	donde el evangelio, el ju- daismo y el helenismo se combaten
ix	26	Cristianismo	cristianismo
ix	2გ	Harnackiana	hernackiana 😹 🚛
x	3-7-9	Catolicismo	catolicismo
xiii	3	esforzado para adaptarlo	esforzado por adaptarlo
xiii	12	valorativas	valuadoras -
30	19	sinónimos	sinonimas
96	Tit.	MOVIMIENTO	MOVI MIENTOS
100	28	hasta que haya alcanzado	hasta alcanzar
102	20	Meandro	Menandro
103	2	Marcos	Marción
119	34	Milicades	Milciades -
153	27	y Clemente adelantic	Origenes adellinta a sus
			conclusiones
163	43	asistencia	ayuda
176	25∄	Teognis	Teognosto T
221	25	actualmente	realmente
224	35	Constancio	Constante
229	1	Constancio :	Constantino
230	23	Gregorio de Nicea	Gregorio de Nisa
263	4	θοετόκος .	Georóxos
274	3	Atanasio	Anastasio
278	12	Cononitas	Galanitas
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	Pero el Exemplum libelli
	-	atestigua	de Hormisdas atestigua