

Julio - Diciembre 2025



Vol. LIX - Núm. 2

ESTUDIOS TRINITARIOS

SALAMANCA



REVISTA SEMESTRAL DE TELOGÍA TRINITARIA

PUBLICADA POR LA EDITORIAL SECRETARIADO TRINITARIO DE LA PROVINCIA DEL
ESPÍRITU SANTO (ESPAÑA) DE LA ORDEN DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD Y DE LOS
CAUTIVOS.

FUNDADA EN 1967

Estudios Trinitarios (ISSN: 0210-0363 / ISSN-e:3101-4496 / D.L.: S. 81-1963) publica estudios, notas y revisiones bibliográficas sobre cuestiones históricoteológicas y sobre los diversos aspectos de la vida cristiana siempre en relación con el Misterio Trinitario. Promueve un enfoque interdisciplinar en diálogo con las grandes áreas del conocimiento humano (biblia, teología dogmática, teología moral, teología práctica, filosofía, antropología, historia, arte, educación, etc.) y presta atención a los temas teológicos de actualidad. La revista tiene una periodicidad semestral, publica dos números al año (junio y diciembre).

Equipo Editorial

Director/Editor: Manuel Porcel Moreno, Universidad Loyola Andalucía (España).
Correo-e: estudiostrinitarios@secretariadotrinitario.org

Secretaría de redacción y administración/Editorial and administrative secretariat: Antonio Torres García, Orden de la Santísima Trinidad (España).
Correo-e: comunicacion@trinitarios.es

Consejo editorial/Editorial Board: Pedro Aliaga Asensio, Instituto Histórico de la Orden de la Santísima Trinidad (España); Ianire Angulo Ordorika, Universidad Loyola Andalucía (España); José María de Miguel, Universidad Pontificia de Salamanca (España); Enrique Gómez García, Universidad Loyola Andalucía (España); Cristiano Massimo Parisi, ISSR Mater Ecclesiae-Angelicum (Roma, Italia); Ignacio Rojas Gálvez, Universidad Loyola Andalucía (España); Marco Salvati, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino-Angelicum (Roma, Italia).

Comité científico/Scientific Committee: Diego Elias Arfuch, *Pontificia Università San Tommaso d'Aquino-Angelicum* (Roma, Italia); Antonio Bergamo, *Facoltà Teologica Pugliese* (Bari, Italia); Alejandro Bertolini, *Pontificia Universidad Católica Argentina* (Argentina); María José Caram, *Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos de Córdoba* (Argentina); Robert Cheaib, *Institut Catholique de Lyon* (Francia); Piero Coda, *Università Sophia* (Florencia, Italia); Ángel Cordovilla Pérez, *Universidad Pontificia Comillas* (España); João Manuel Duque, *Universidade Católica Portuguesa* (Portugal); Margit Eckholt, *Universidad de Osnabrück*, Presidenta de la Sociedad Europea de Teología Católica (Alemania); Emmanuel Falque, *Institut Catholique de Paris* (Francia); Samuel Fernández, *Pontificia Universidad Católica de Chile* (Chile); Vincent Holzer, *Institut Catholique de Paris* (Francia); María Clara Lucchetti Bingemer, *Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro* (Brasil); Silvia Martínez Cano, *Universidad Complutense de Madrid* (España); Nuria Martínez-Gayol Fernández, *Universidad Pontificia Comillas* (España); Maximo Naro, *Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia* (Palermo, Italia); Matthew Ryan Robinson, *Leuphana Universität Lüneburg* (Alemania); Michel Stavrou, *Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge* (París, Francia); Evilázio Teixeira, *Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul* (Brasil); Anne-Sophie Vivier-Muresan, *Institut Catholique de Paris* (Francia); Gonzalo Javier Zarazaga, *Universidad Católica de Córdoba* (Argentina).

Secretaría y Administración

Antonio Torres García. Revista Estudios Trinitarios; Avenida Filiberto Villalobos, 80; Apdo. 37007 – Salamanca (España). Correo-e: comunicacion@trinitarios.es

La suscripción de la revista impresa para 2025 es de 50€ para España, 60€ para Europa y 75€ para el resto del mundo. El número suelto vale 25€ para España, 30€ para Europa y 37,50€ para el resto del mundo.

Página web: <https://revistas.secretariadotrinario.org/estudiostrinitarios>

Impresión y encuadernación

Nueva Graficesa, S.L.L; Avda. de la Aldehuela, 80; Apdo. 37003 – Salamanca (España).

estudios trinitarios

Julio-Diciembre

2025

Vol. LIX - Núm. 2

SUMARIO

EDITORIAL	193-195
ESTUDIOS	
DI CIÓ, A. F., <i>La carne, el tiempo y las obras en los cánones de Nicea I. Una lectura a la luz del principio sacramental</i>	199-241
ARFUCH, D. E., <i>Explorando nuevos horizontes trinitarios: pistas para el estudio hagiográfico del «concilio niceno de los 318 santos padres»</i>	243-278
CLUR, E., <i>Mente patrística: la Trinidad de Basilio</i>	279-308
DELGADO, J. E., <i>Aspectos pneumatológicos de la predicación agustiniana en la vigilia de Pentecostés</i>	309-338
SERPE, V., <i>El Misterio de Dios en el pensamiento de Bernhard Welte: de la fenomenología de la religión a la experiencia existencial</i>	339-367
BIBLIOGRAFÍA	369-389

EDITORIAL

El segundo número ordinario del volumen cincuenta y nueve de *Estudios Trinitarios*, correspondiente al año 2025, incluye una selección heterogénea de cinco artículos académicos. Abordan el Concilio de Nicea, desde los veinte cánones que evidencian la importancia de la carne, el tiempo y las obras hasta los horizontes trinitarios del mismo; una lectura de Basilio a partir de sus obras *Hexameron* y *Sobre el Espíritu Santo*; un análisis de los aspectos pneumatológicos presentes en los sermones que Agustín predicó durante la vigilia de Pentecostés; la reflexión trinitaria de Bernhard Welte, en la que va haber un desplazamiento de la fenomenología de la religión a la experiencia existencial.

El primer estudio –*La carne, el tiempo y las obras en los cánones de Nicea I. Una lectura a la luz del principio sacramental*–, del profesor de la Pontificia Universidad Católica de Argentina Andrés F. Di Ció, versa sobre una lectura sistemática de los veinte cánones disciplinarios del Concilio de Nicea (325) a través del principio sacramental. Este principio, que entiende la materia como reveladora de lo espiritual, subyace a las decisiones conciliares que salvaguardan la fe. El autor organiza los cánones a partir de tres categorías: la carne (cc. 1, 6, 7, 8, 15, 16 y 20), entendida como realidad sagrada e imagen de Dios, lo cual se evidencia en la condena de la automutilación (c. 1) y en la postura de orar de pie (c. 20) como símbolo e imagen de la resurrección; el tiempo

(cc. 2, 11, 12, 13 y 14), necesario para la sanación del pecado; y las obras (cc. 3, 4, 5, 9, 10, 17, 18 y 19), que exigen una moral acorde con la fe, como el respeto a la sinodalidad episcopal (c. 5).

El segundo ensayo —*Explorando nuevos horizontes trinitarios: pistas para el estudio hagiográfico del «Concilio niceno de los 318 santos padres»*— también aborda el Concilio de Nicea para explorar a partir de él nuevos horizontes trinitarios. El profesor de la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino-Angelicum (Roma) Diego Elías Arfuch analiza la construcción simbólica y ritual de la cifra paradigmática de los «318 santos padres» de Nicea, considerándola una forma de canonización colectiva que trasciende los hechos históricos. El número se consolidó rápidamente en el siglo IV (conocido por Hilario de Poitiers y Basilio), debido a su simbolismo místico al asociarse a los 318 siervos de Abraham y a la cruz, representando la victoria de la ortodoxia. Este proceso de legitimación se reforzó mediante la anti-hagiografía, que construyó figuras opuestas —«anti-héroes»— como Arrio. La descripción de su muerte, presentada de manera grotesca por Epifanio de Salamina, funcionó como un castigo divino ejemplar por difundir «doctrinas impuras».

El tercer texto de Emanuel Clur —*Mente patrística: la Trinidad de Basilio*— se enfoca en la teología de Basilio de Cesarea para adquirir la «mente patrística», defendiendo la Trinidad contra las controversias de su tiempo. Basilio establece que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo desde siempre y que actúa de manera *trina* en la creación. Distingue las causas en la creación: el Padre es la causa primera (*πρωκταρτική*), el Hijo es la causa creadora (*δημιουργική*) y el Espíritu Santo es la causa perfectiva (*τελειοτική*). Basilio defiende la divinidad esencial del Espíritu Santo y enfatiza que la verdad (*veritas*) está por encima de la autoridad (*auctoritas*), insistiendo en la necesidad de preservar la tradición recibida (*traditio*) sin innovación.

El cuarto artículo —*Aspectos pneumatológicos de la predicación agustiniana en la Vigilia de Pentecostés*—, de John Eder Delgado, profesor en el Seminario Mayor San Agustín (La Linda, Colombia) y de la Escuela Internacional *In imum cordis*, estudia la pneumatología agustiniana en los sermones de la Vigilia de Pentecostés. Los sermones 29, 29A y 29B se centran en la doble dimensión de la *confessio*: la penitencial (*peccatorum*) y la de alabanza (*laudis*). El Espíritu Santo es presentado como inspirador de la Escritura y de la alabanza litúrgica. El sermón 266 es explícitamente pneumatológico, refutando la postura donatista. Agustín demuestra la gratuidad y libertad del Espíritu Santo, que actúa sin intervención humana y es independiente de la dignidad del ministro, estableciendo la distinción crucial: *Alius est donator, alius ministrator* (diferente es el dador, diferente es el ministro).

La sección de estudios finaliza con el trabajo de Vincenzo Serpe —*El Misterio de Dios en el pensamiento de Bernhard Welte: de la fenomenología de la religión a la experiencia existencial*—, profesor de la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale y de la Università degli Studi di Salerno, que aborda el pensamiento de Bernhard Welte, centrado en el Misterio de Dios —*Misterio absoluto*—. Welte sostiene que el pensamiento técnico-científico, si se absolutiza, es inadecuado para las preguntas existenciales. La ausencia de experiencia religiosa se convierte en la experiencia de la nada (*nulla*). Esta nada es un encuentro íntimo que revela la presencia oculta de un poder infinito e incondicional. La revelación del Misterio, al ser discreta y ambigua, exige una decisión humana responsable. Welte clasifica el ateísmo, siendo el ateísmo negativo la indiferencia derivada de la mentalidad técnica.

Manuel Porcel Moreno
Director de *Estudios Trinitarios*

ESTUDIOS

**LA CARNE, EL TIEMPO Y LAS OBRAS EN LOS CÁNONES
DE NICEA I. UNA LECTURA A LA LUZ DEL PRINCIPIO
SACRAMENTAL**

FLESH, TIME AND WORKS IN THE CANONS OF NICAEA I. A
READING IN THE LIGHT OF THE SACRAMENTAL PRINCIPLE

ANDRÉS F. DI CIÓ
Universidad Católica Argentina
andydicio@yahoo.com
Orcid: 0000-0001-7936-2036

Fecha de recepción: 16 de julio de 2025

Fecha de aceptación: 29 de noviembre de 2025

Resumen: El concilio de Nicea promulgó 20 cánones, que son poco conocidos. En esas medidas disciplinares, asumidas sinodalmente, se ponen en juego núcleos dogmáticos que conviene identificar. El artículo ensaya una lectura a la luz del principio sacramental, donde queda en evidencia la importancia de la carne, el tiempo y las obras. Esa perspectiva no sólo nos habla de la auto-comprensión de la Iglesia antigua, sino que también nos ofrece pistas de reflexión y acción ante los desafíos contemporáneos.

Palabras clave: Cánones, Carne, Nicea, Obras, Sacramentalidad, Tiempo.

Abstract: The Council of Nicaea promulgated 20 canons, which are little known. These disciplinary measures, adopted in a synodal way, safeguard dogmatic themes that deserve to be identified. This article attempts to interpret them in the light of the sacramental principle, which highlights the importance of flesh, time, and works. This perspective not only brings us closer to the self-understanding of the early Church, but also offers us clues for reflection and action in the face of contemporary challenges.

Keywords: Canons, Flesh, Nicaea, Sacramentality, Time, Works.

1. Introducción

«El sacramento, por tanto, está anclado en la carne y el tiempo, elevando y dilatando el elemento, pero sin abandonarlo»¹.

El concilio de Nicaea (325) constituye un hito eclesial y teológico de primera magnitud. De allí que no sorprenda el renovado interés que ha despertado, con motivo de un aniversario tan significativo como el de los 1.700 años de su celebración. Esta contribución, que ciertamente se inscribe en ese marco festivo, no pretende simplemente evocar el pasado, sino también iluminar el presente y, por qué no, brindar alguna pista para el futuro.

Basta conocer un poco de teología para identificar el primer concilio ecuménico con el término griego *homoousios*. Pero Nicaea es más que eso; y no muchos lo saben. Este artículo quiere ofrecer

¹ I. de Ribera, «Desvelar y Generar: La Sacramentalidad del Ser», en J. Granados y J. de D. Larrú (eds.), *La perspectiva sacramental*, Didaskalos, Madrid, 2017, p. 52.

los resultados de una primera investigación sobre los cánones de Nicea², leídos desde una perspectiva sacramental. Conviene recordar, a modo de marco, que un sínodo es la manifestación eclesial de una forma de entender el gobierno –no unilateral, sino colegiada–, que se inspira en la Santísima Trinidad³. Los obispos se reúnen para discernir juntos, a la luz del Espíritu Santo, cómo expresar mejor el Misterio del Padre revelado en el Hijo.

El plan de trabajo es el siguiente. Tras un breve informe de la tradición textual de los cánones (1), se recuerda el contexto histórico en el que surgieron (2). Luego se los presenta advirtiendo su diversidad temática (3), y se ensaya una lectura sistemática a la luz del principio teológico de la sacramentalidad (4). Finalmente se los pone en relación con nuestro tiempo, procurando mostrar que el aporte de Nicea excede la imprescindible cuestión del *homoousios*, garante de la divinidad de Jesucristo (5).

2. Tradición textual

Existen dos tipos de colecciones de cánones antiguos y medievales: históricas y sistemáticas. Mientras que en las primeras los cánones son presentados respetando la cronología y el marco de los concilios, en las segundas aparecen desgajados de su contexto original⁴. En el caso de los cánones de Nicea, el

² Cf. G. Alberigo, A. M. Ritter y L. Abramowski (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta I: The oecumenical Councils. From Nicea I to Nicea II (325-387)*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 20-30.

³ Cf. Comisión Teológica Internacional, «La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia» (2018), n.º 116.

⁴ Cf. A. Weckwerth, «The Twenty Canons of the Council of Nicaea», en Y. R. Kim *The Cambridge companion to the Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, p. 159.

texto griego original nos llega a través de dos colecciones: una netamente histórica (el *Nomokanon de los 50 títulos*) y otra que combina el criterio histórico con el sistemático (el *Nomokanon de los 14 títulos*)⁵.

La traducción latina se encuentra en numerosas versiones, de las cuales la más antigua es la llamada *versio Caeciliani*, atribuida a Cecilio, obispo de Cartago que participó del concilio⁶. Por su parte, Rufino de Aquilea insertó una versión abreviada en su traducción de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (cf. X,6).

3. Contexto histórico

La Iglesia del siglo IV contaba con una experiencia considerable. Ya no era un grupo minoritario que daba sus primeros pasos a la sombra de Israel, sino una familia universal que crecía sobre la base de una doctrina sólida, una liturgia cautivante y una moral exigente, pero a la vez misericordiosa. Estas notas explican, al

⁵ Cf. A. Weckwerth, «The Twenty Canons», p. 160. El *Nomokanon* de los 50 títulos, a cargo de Juan Escolástico, compuesto probablemente hacia 570; y el *Nomokanon* de los 14 títulos, compuesto por un autor anónimo al que se identifica como Enantiófanos, durante el gobierno del emperador Heraclio, entre 629 y 640; cf. R. Potz, «Nomokanon» en W. Kasper y otros (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006, pp. 896-897; H.-G. Beck, «Die frühbyzantinische Kirche», en K. Baus y otros, *Handbuch der Kirchengeschichte II/2: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451-700)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1975, pp. 77-78. «From the beginning of this century on, a remarkable job has been carried out in establishing a critical edition of ancient canonical collections» (P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2000, p. 10).

⁶ Cf. C. H. Turner (ed.), *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima canonum. Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae* 1,1,2: Nicaeni Concilii Praefationes Capitulus Symbolum Canones, E. Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1904, pp. 112-273.

menos en parte, la fidelidad de tantos cristianos en medio de las persecuciones, aun a costa de la propia vida.

Pero la integridad de la fe hasta el martirio no fue la única respuesta ante las persecuciones, que segaron vidas y confiscaron bienes. También hubo tibieza y deserción. De este modo se fue instalando en el seno de la Iglesia un reproche cargado de amargura, una división entre hermanos difícil de subsanar. ¿Todo da igual? Era necesario poner luz entre dos miradas contrapuestas: la intransigencia y la banalización. No cabe duda de que problemas de este tipo exigían un fino discernimiento teológico-pastoral. Esta y otras polémicas fueron abordadas por Nicea de modo sinodal, según una práctica que ya era conocida⁷. La particularidad de este sínodo residió en su carácter ecuménico, en el sentido propio del término⁸.

Los Padres de Nicea no llamaron a su asamblea “ecuménica”; más bien usaron con frecuencia la expresión “gran y santo concilio”. Tuvieron, sin embargo, la incuestionable seguridad de estar representando la conciencia moral de toda la Iglesia; esto quedó demostrado con claridad por la terminación del símbolo de la fe que trabajaron⁹.

⁷ «Pero en muchos aspectos, los cánones del Concilio de Nicea se hacían eco de algunas de las mismas preocupaciones abordadas por sínodos anteriores, como las reuniones de Arlés (314), Ancira (314) y Neocaesarea (315)» (D. G. Hunter, «Ancient and Modern Questions on the Canons of the Council of Nicaea I (325)», *Annales Historiae Conciliorum*, vol. 53 (2023), p. 161).

⁸ «... [el Concilio de Nicea] introdujo como precedente el concepto y la práctica de una reunión deliberativa y legislativa de la *oecumene*» (H. Hess, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, OUP, Oxford, 2002, p. 46).

⁹ P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, pp. 18-19. Cf. Comisión Teológica Internacional, «Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador. 1700º aniversario del Concilio Ecuménico de Nicea (325-2025)» (2025), n.º 101.

Huelga decir que la polémica más conocida fue la referida a la crisis arriana, sobre la identidad de Jesús¹⁰. De allí que pueda sorprender el hecho de que nada de eso aparezca en ninguno de los veinte cánones, que se ocupan fundamentalmente de cuestiones disciplinares y litúrgicas. Pero, en realidad, era «bastante común que los cánones promulgados por un concilio difirieran de la causa de su convocatoria»¹¹. Dicho esto, es necesario dejar en claro que los cánones de Nicea no son decisiones intrascendentales desde el punto de vista dogmático, sino que suponen una teología que merece ser reflexionada. Precisamente este es el propósito de la presente contribución.

4. Un elenco zigzagueante

Tal como ocurre hoy, las reuniones de obispos eran una buena ocasión para conversar sobre distintos desafíos propios del ministerio¹². De allí que no sorprenda la variedad de cuestiones que abarcan los veinte cánones de Nicea. No obstante, sí llama un poco la atención que no se trate de un elenco ordenado, sino más bien de un listado errático. Por otra parte, la redacción es clara y precisa, puesto que su intención era zanjar disputas¹³.

Los autores que estudian los cánones de Nicea ensayan distintas clasificaciones. Peter L'Huillier, por ejemplo, los agrupa

¹⁰ Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana del IV secolo*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma, 1975.

¹¹ A. Weckwerth, «The Twenty Canons», p. 159.

¹² «Desde la segunda mitad del siglo II y principios del siglo III, particularmente en Asia Menor, el sínodo tomó un lugar cada vez más importante a la hora de decidir cuestiones importantes de disciplina, culto y enseñanza» (Comisión Teológica Internacional, «Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador», n.º 98).

¹³ «Sin embargo, su forma literaria se asemeja a los edictos imperiales y las leyes romanas» (A. Weckwerth, «The Twenty Canons», p. 159).

en seis categorías: condiciones de ordenación; estructuras jerárquicas; vida y estado del clero; penitencia y reconciliación de los *lapsi*; modos de admisión a los disidentes; y disciplina litúrgica¹⁴. Andreas Weckwerth, por su parte, identifica cinco: disciplina y orden jerárquico del clero; organización del liderazgo eclesiástico; regulaciones de la penitencia pública; reconciliación de los miembros de grupos heterodoxos; y liturgia¹⁵.

L'Huillier	Weckwerth
Condiciones de ordenación: 1, 2, 9 y 10.	Disciplina y orden jerárquico del clero: 1, 2, 3, 9, 10, 17 y 18.
Estructuras jerárquicas: 4, 5, 6 y 7.	Organización del liderazgo eclesiástico y administración: 4, 5, 6, 7, 15 y 16.
Vida y estado del clero: 3, 15, 16 y 17.	
Penitencia y reconciliación de los <i>lapsi</i> : 11, 12, 13 y 14.	Regulaciones de la penitencia pública: 11, 12, 13 y 14.
Modos de admisión a los disidentes: 8 y 19.	Reconciliación de los miembros de grupos heterodoxos: 8 y 9.
Disciplina litúrgica: 18 y 20.	Liturgia: 20.

Sin nada que objetar a los mentados autores, se propone aquí otra clasificación que permita una mejor comprensión de

¹⁴ Cf. P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, p. 30.

¹⁵ Cf. A. Weckwerth, «The Twenty Canons», p. 161, que sigue a H. Ohme, «Greek Canon Law to 691/2» en W. Hartmann y K. Pennington (eds.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, The Catholic University of America Press, Washington, 2012, pp. 24-114. Cf. R. Perşa, «Die Aktualität und Bedeutung der Kanones von Nizäa für die heutige theologische und ökumenische Debatte», *Una sancta*, vol. 79, n.º 3 (2024), pp. 192-193.

la teología que subyace a los cánones. El propósito es mostrar de manera más directa cuáles fueron los núcleos doctrinales que el concilio salvaguardó. Para eso, dejando de lado diferencias menores, parece razonable –aunque ciertamente discutible– agrupar los cánones de la siguiente forma: a) referidos a la carne: 1, 6, 7, 8, 15, 16 y 20; b) referidos al tiempo: 2, 11, 12, 13 y 14; y c) referidos a las obras: 3, 4, 5, 9, 10, 17, 18 y 19. El siguiente apartado está destinado a fundamentar esta clasificación, mostrando a su vez la conciencia sacramental como hilo conductor de las distintas resoluciones.

5. Lectura sistemática a la luz del principio sacramental

El adjetivo sacramental suele asociarse a los siete sacramentos, lo cual es correcto, pero sería un error reducir la sacramentalidad a los siete signos sagrados. De hecho, los sacramentos sólo se entienden acabadamente en el contexto más amplio del misterio de Cristo y la Iglesia, a los que puede denominarse –respectivamente– como *Ursakrament* y *Grundsakrament*; algo así como sacramento originario y sacramento fundamental¹⁶. Esta doctrina encuentra confirmación en el número inicial de la constitución dogmática

¹⁶ Cf. K. Rahner, «Para una teología del símbolo» en Id., *Escritos de teología IV*, Taurus, Madrid, 1962, p. 307 (esp. nota 14); Y. Congar, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia sacramento de salvación*, Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 37-39, 75; J. Alfaro, «Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia, Sacramento de Cristo Glorificado», *Gregorianum*, vol. 48, n.º 1 (1967), pp. 5-27; M.-J. Le Guillou, «La sacramentalité de l'Église», *La Maison-Dieu*, vol. 93 (1968), pp. 9-38; Deutsche Bischofskonferenz, *Katholischer Erwachsener-Katechismus*, Verband der Diözesen Deutschlands, Bonn, 1985-1989, Band I, nn.º 319-321; Band II, n.º 192; W. Kasper, «La Iglesia, sacramento universal de salvación», en Id., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona, 1989, pp. 325-350; Comisión Teológica Internacional, «La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental» (2019), nn.º 30 y 33.

Lumen Gentium: «la Iglesia es en Cristo como un sacramento»¹⁷. Más allá de diferencias menores, lo decisivo es que la comunidad teológica concuerda en que la sacramentalidad es una noción analógica que tiene en Cristo su analogado principal. Ahora bien, dado que todo ha sido creado en, por y para Cristo (cf. 1 Co 8,6; Col 1,16-17), no existe nada que no revista de algún modo carácter sacramental.

Un primer nivel de verificación de esta verdad lo da la filosofía, por no decir la experiencia misma de todo hombre. Somos conscientes de que las cosas no se agotan en sus manifestaciones, sino que son más profundas de lo que parecen en primera instancia. La fenomenología, dice Ignacio de Ribera, es el *discurso acerca del fenómeno* que, partiendo de lo visible, llega a lo invisible, aunque igualmente real. Ella nos permite acceder a dimensiones no evidentes de la realidad, como si fuera una llave: «se abre lo que estaba cerrado, se des-cubre lo que estaba cubierto»¹⁸. Este des-entrañamiento, que va de lo patente a lo latente, supone «una visión positiva de las apariencias, que revelan verdaderamente lo que las cosas son, si bien no las agotan»¹⁹. La realidad no miente, sino que ofrece su verdad de manera velada, como quien custodia una riqueza que se sustrae a la mirada superficial. La persona inteligente es la que logra leer-dentro de la realidad, percibiendo el sentido oculto, pero profundo, de las cosas. Es importante subrayar que el pasaje en cuestión no consiste en ir de un lugar a otro, sino que, «cuando tenemos luz, vemos más realidad dentro de la realidad misma, no fuera de ella»²⁰. La hondura espiritual

¹⁷ *Lumen Gentium* 1 (= LG); cf. LG 9; 48; *Sacrosanctum Concilium* 5; 26; *Gaudium et Spes* 42; 45.

¹⁸ I. de Ribera, «Desvelar y Generar: La Sacramentalidad del Señor», p. 43.

¹⁹ I. de Ribera, «Desvelar y Generar: La Sacramentalidad del Señor», p. 43.

²⁰ I. de Ribera, «Desvelar y Generar: La Sacramentalidad del Señor», p. 45.

no reniega de la materia, sino que la supone y la realza; por eso mismo cabe hablar de la sacramentalidad del ser.

Esta comprensión de la realidad, esta ontología, es el pan de cada día de los artistas, cuya misión es mostrar la belleza escondida en lo ordinario. Paul Claudel lo expresó con una sencillez admirable: «Todo lo que existe es símbolo, todo lo que llega es parábola. La naturaleza no es ilusión, sino alusión»²¹. En este sentido, la mirada poética se parece mucho a la religiosa, que descubre en todo la mano del Dios creador; aun cuando no medie revelación alguna. Basta recordar lo que san Pablo escribe a los cristianos en Roma: «lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras» (Rm 1,20). Y como la inteligencia no pertenece a unos pocos, sino a todos, nadie tiene excusa para no ver la dimensión espiritual en la dimensión material. Inspirado por este pensamiento paulino, Romano Guardini escribió un opúsculo programático que buscaba poner nuevamente en valor los sentidos como condición del conocimiento propiamente humano, aquel que no percibe meros fragmentos sino figuras o totalidades²². La clave reside en

²¹ P. Claudel, *Journal II*, Gallimard, Paris, 1969, p. 412. «Nadie, mejor que estos pintores y poetas, ha comprendido la naturaleza y ha sabido mostrarla, no como los hindúes, como un caos de ilusiones, sino como un repertorio ordenado de alusiones» (P. Claudel, *Adieu, Japon!*, en *Œuvres complètes XXI*, Gallimard, Paris, 1963, p. 1153).

²² «En realidad, desde el primer momento, veo “figuras” (totalidades) en las que cada elemento es sostenido por todos los demás y en las que el todo resulta tan fundamental como la suma de las particularidades. Una figura de este tipo no es, empero, únicamente corpórea. Representa una ley de proporciones, un conjunto de funciones, una forma de evolución, una imagen esencial, una figura de valor; y todas estas cosas son tanto espirituales como materiales. La cosa meramente material no existe en absoluto. El cuerpo está de antemano determinado por el espíritu. Y esta realidad espiritual no se añade con posterioridad a lo visto por los sentidos, mediante la labor del entendimiento, por ejemplo, sino que es aprehendida inmediatamente por el ojo, aunque de manera imprecisa e imperfecta» (R. Guardini,

asumir que «el ojo ve desde el corazón»²³, pues el hombre mismo es un misterio dual, es decir, un símbolo vivo²⁴.

La teología ofrece un segundo nivel de verificación del carácter sacramental de la realidad. En esta materia, resulta natural evocar a san Juan Newman, quien en su *Apología* describe el principio o sistema sacramental como «la doctrina de que los fenómenos materiales son a la vez tipos e instrumentos de cosas reales invisibles»²⁵. Ya antes, en 1841, había expresado la misma convicción: «Todo lo que se ve –el mundo, la Biblia, la Iglesia, la sociedad civil, y el hombre mismo– son tipos, y, en su grado y lugar, representantes y órganos de un mundo invisible, más verdadero y elevado que ellos mismos»²⁶. Es preciso resistir aquí la tentación de mostrar todo lo que Newman tiene para decir al respecto, pero no puede dejar de mencionarse uno de sus

²³ «El ojo y el conocimiento religioso» [1941], en *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Cristiandad, Madrid, 1965, p. 20.

²⁴ R. Guardini, «El ojo y el conocimiento religioso», p. 43. Cf. R. Guardini, «La imagen religiosa y el Dios invisible», en *Los sentidos y el conocimiento religioso*, pp. 98-100.

²⁵ «El alma se traduce físicamente (*Körperliche*) en su cuerpo (*Leib*), en su “símbolo” vivo» (R. Guardini, *Liturgische Bildung*, Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels am Main, 1923, p. 22).

²⁶ J. H. Newman, *Apología pro vita sua*, Sheed and Ward, London, 1989, p. 12. «La palabra [sistemal] indica un ordenamiento (*system*) de la realidad, una estructura, que es sacramental. Es un hecho concreto y real que él constata en todo el universo creado» (F. M. Cavaller, *Los principios del cristianismo. Una Teología Fundamental según Newman*, Ágape, Buenos Aires, 2018, p. 35). «Según lo describe Newman, el principio sacramental es una visión de la naturaleza extática de la realidad finita, una creencia de que la materia puede ser más que ella misma, que la naturaleza en su conjunto puede funcionar como una parábola y un instrumento de lo espiritual» (J. M. Ciraulo, «The sacramental principle», *Communio USA* vol. 50, n.º 1 (2023), p. 68).

²⁷ J. H. Newman, «Milman's View of Christianity» en *Essays Critical and Historical* 2: XII,2 [p.193], acceso el 12 de agosto de 2025. <https://www.newmanreader.org/works/essays/volume2/milman1.html>

sermones más conocidos: *El mundo invisible*²⁷. Por otra parte, debe destacarse que la sacramentalidad del oxoniense no es meramente natural, sino que responde en último término a la economía de la gracia, es decir, al modo en que Dios ha decidido salir al encuentro del hombre, lo cual pertenece al ámbito (sobrenatural) de la revelación²⁸:

Por consiguiente, en todo lo que le suceda, [el cristiano] se esforzará por discernir y contemplar (por así decirlo) el rostro de su Salvador. Sentirá que la verdadera contemplación de ese Salvador reside *en sus asuntos mundanos*; que así como a Cristo se lo ve en los pobres, en los perseguidos y en los niños, también se lo ve en las ocupaciones que Él asigna a sus elegidos, sean cuales sean; que al atender a su propia vocación se encontrará con Cristo; que si la descuida, no disfrutará por ello más de su presencia, sino que, al desempeñarla, verá a Cristo revelado a su alma en medio de las acciones cotidianas, como en una especie de sacramento. Así, tomará sus asuntos mundanos como un regalo de Él y los amará como tales²⁹.

De más está decir que la sacramentalidad teologal no se desmarca ni se confunde con la sacramentalidad creatural, sino que esta queda asumida y perfeccionada por aquella, según el conocido principio *la gracia supone y perfecciona la naturaleza*³⁰. La

²⁷ J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons* IV,13, Ignatius, San Francisco, 1997, pp. 860-868.

²⁸ J. H. Newman, *Apología pro vita sua*, p. 18; F. M. Cavaller, *Los principios del cristianismo*, pp. 52-53.

²⁹ J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons* VIII,11.3, 1662. La cursiva es original.

³⁰ Baste como ejemplo: «La religión revelada debería ser especialmente poética, y de hecho lo es. [...] Con los cristianos una visión poética de las cosas es un deber; se nos manda colorear todas las cosas con los tonos de la fe, ver un significado divino en cada acontecimiento, y una tendencia sobrehumana» (J. H. Newman, «Poetry, with reference to Aristotle's Poetics» en Id., *Essays Critical & Historical* 1: I,6 [p.23],

perspectiva sacramental es constitutiva de nuestra fe, a tal punto que Karl-Heinz Menke habla de ella como «esencia y llaga del catolicismo». Con ello se alude a una «forma de pensamiento», es decir, una comprensión de la realidad, que distingue al cristianismo de otras cosmovisiones, y especialmente al cristianismo católico (y ortodoxo) del cristianismo protestante³¹. El acierto de Menke, junto con otros³², reside en insistir sobre este núcleo fundamental, advirtiendo a la vez las dificultades que surgen, incluso en la propia Iglesia, al momento de asumir de manera consecuente la lógica sacramental, que en el fondo es la lógica misma de la Encarnación (que culmina en la Pascua). La esencia es a la vez llaga, así como para Juan la elevación en cruz de Jesús no sólo es humillación sino también glorificación³³.

Menke señala a Karl Rahner como un exponente calificado de la comprensión católica, en la que *el carácter simbólico constituye el presupuesto natural de toda sacramentalidad*³⁴. «Todo lo que Rahner denomina “sacramento” se basa en la observación de que dos realidades distintas están unidas entre sí de tal manera que la segunda expresa a la primera en la medida en que ella es “ella

acceso el 12 de agosto de 2025. <https://www.newmanreader.org/works/essays/volume1/poetry.html>

³¹ Cf. K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Friedrich Pustet, Regensburg, 2013², pp. 20-21.

³² Véanse las obras ya citadas: J. Granados y J. de D. Larrú (eds.), *La perspectiva sacramental* (especialmente pp. 11-16); J. M. Ciraulo, «The sacramental principle», pp. 67-111.

³³ Cf. Th. Söding, «Kreuzerhöhung. Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 103, n.º 1 (2006), pp. 2-25.

³⁴ La sacramentalidad del ser queda mejor fundada en la propuesta teleológica de Ignacio de Ribera, que piensa la realidad desde su plenitud (*telos*) en la Encarnación y los sacramentos: I. de Ribera, «Desvelar y Generar: La Sacramentalidad del Ser», pp. 52-56. Con esta perspectiva también se responde satisfactoriamente a las reservas de Alfonso Berlanga, «Sacramentalidad: balance y pedagogía de un concepto en la Teología sacramentaria», *Scripta Theologica*, vol. 53 (2021), pp. 762-573.

misma”»³⁵. Esto, que se realiza en todo lo creado –precisamente por ser creado–, se realiza de manera superlativa en Cristo, la Palabra encarnada, donde «el Dios trinitario ya no se revela *a través* de la humanidad, sino *como* la humanidad de Jesús»³⁶.

Habiendo dejado en claro qué es el principio sacramental, corresponde ahora leer los cánones de Nicea desde esa perspectiva.

5.1. *La carne (cc. 1, 6, 7, 8, 15, 16 y 20)*

Lo primero es evocar las decisiones de los Padres sinodales. El canon 1 establece que la autocastración impide permanecer o acceder al estado clerical. El canon 6 no sólo establece la precedencia de Alejandría respecto de las diócesis sufragáneas, aunque ya no existiera subordinación en el plano civil³⁷, sino que confirma el criterio –enunciado en el canon 4– de que nadie puede ser obispo sin el consentimiento de su metropolita³⁸. El canon 7 reconoce el honor debido al obispo de Aelia (Jerusalén), sin por ello negar la primacía correspondiente a la metrópolis de la cual dependía: Cesarea. El canon 8 establece que los cátaros, o puros, serán admitidos como clérigos, previa imposición de manos, en la medida que prometan por escrito seguir las decisiones de la Iglesia católica, especialmente la de comulgar con

³⁵ K.-H. Menke, *Sakramentalität*, p. 50.

³⁶ K.-H. Menke, *Sakramentalität*, p. 51.

³⁷ «La reforma de Diocleciano había cambiado profundamente el estatus político y administrativo de Egipto al incorporarlo a la diócesis de Oriente e introducir el sistema provincial, pero la tradición de centralización de la Iglesia en torno a Alejandría estaba demasiado arraigada como para que la división en provincias civiles tuviera muchas consecuencias en este ámbito» (P. L’Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, p. 47).

³⁸ «Pero mientras que el canon 4 sólo formulaba el principio, aquí se especifica que quien procediera sin dicho consentimiento “no sería obispo”» (P. L’Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, p. 50).

quienes habían defecionado –contrayendo segundas nupcias o renegando de la fe en las persecuciones–, pero luego fueron reincorporados tras cumplir su proceso penitencial. Ejercerán como clérigos donde no haya sacerdotes católicos, pero en caso de coexistencia, los católicos tendrán precedencia sobre los que antes se autodenominaron puros. El concilio promueve la integración, pero disponiendo que en una misma ciudad no puede haber dos obispos (ejerciendo activamente el ministerio). El canon 15 prohíbe a los obispos, los presbíteros y los diáconos cambiar de ciudad: deben permanecer en la Iglesia para la cual fueron ordenados. El canon 16 establece que los clérigos que pretendan abandonar su ciudad, incumpliendo así lo estipulado en el canon 15, no deben ser recibidos en otra Iglesia, sino restituidos a su diócesis de origen; y si no lo consienten, deben ser excomulgados. Tampoco debe un obispo ordenar a quien está bajo la jurisdicción de otro obispo; si así ocurriera, la ordenación es nula. El canon 20 establece que los fieles oren de pie no sólo en días domingo, sino también durante todo el tiempo de Pascua, hasta Pentecostés.

En estos cánones se expresa, de distintas maneras, una comprensión sacramental de la carne como realidad que dice más de lo que una mirada literal puede captar. Los casos más claros son los de los cánones 1 y 20, que abren y cierran el elenco de disposiciones conciliares. El primero repreueba la automutilación o castración (*ἐαυτὸν ἔξετεμε*), que atenta contra la obra buena del Creador. El cuerpo no es material de descarte, sino que es cosa sagrada: imagen de Dios. Él quiso imprimir su misterio en nuestra condición corporal-espiritual, de tal modo que no tenemos derecho a violentarlo. El concilio no está pensando en intervenciones médicas, excluidas de manera expresa, sino en mutilaciones innecesarias, aunque estuvieren motivadas por fines presuntamente evangélicos, como la práctica del celibato,

u otros menos nobles, como la proximidad con las mujeres³⁹. Es imposible no aludir aquí a la autocastración de Orígenes, referida por Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*⁴⁰, que algunos estudiosos modernos niegan o ponen en duda. Lo cierto es que esa práctica tenía su arraigo, puesto que mereció la atención de los obispos. Daniel F. Caner sostiene que, «aunque los testimonios son escasos, las fuentes del siglo IV indican que para entonces la autocastración se había convertido en un verdadero problema en la Iglesia naciente»⁴¹. Y sus críticos asociaban esa decisión con una determinada concepción de Dios y de la materia en general⁴². Clemente de Alejandría, por ejemplo, resulta aquí más explícito que Tertuliano⁴³: «No obstante, con el eufemismo de la continencia, otros cometan una especial impiedad contra la creación y el santo Creador»⁴⁴. Esta referencia a los marcionitas completa otra crítica previa: «tendiendo al exceso, profesan una continencia que es efecto de impiedad y rencor»⁴⁵. En la misma línea, las *Constituciones Apostólicas* prohíben el acceso al clero a

³⁹ Cf. D. F. Caner, «The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity», *Vigiliae Christianae*, vol. 51, n.º 4 (1997), pp. 397-398, 409-414. Cf. R. P. Crossland Hanson, «A note on Origen's self-mutilation», *Vigiliae Christianae*, vol. 20 (1966), p. 81.

⁴⁰ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* VI,8,1-5, BAC, Madrid, 2008, pp. 362-363.

⁴¹ D. F. Caner, «The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity», p. 397. Entre otros testimonios: Basilio, *Liber de virginitate*, 61-62, PG 30, 795-798; Epifanio, *De fide*, 13,5 en F. Williams (trad.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*, Brill, Leiden-Boston, 2013, p. 671.

⁴² Cf. D. F. Caner, «The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity», p. 404.

⁴³ «Nega te nunc dementissimum, Marcion. Ecce legem cui quoque dei impugnas. Nuptias non coniungit, coniunctas non admittit, neminem tingit nisi caelibem aut spadonem, morti aut repudio baptismus servat» (Tertuliano, *Ad Marcionem* 11,8).

⁴⁴ Clemente de Alejandría, *Stromata* III, V, 40, 2, Ciudad Nueva, Madrid, 1998.

⁴⁵ Clemente de Alejandría, *Stromata* III, VI, 45, 1. Cf. L. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino: estudio teológico-antropológico*, UPCM, Madrid, 1980, p. 33 (nota 39).

quien se haya automutilado, «porque es homicida de sí mismo y enemigo de la creación de Dios»⁴⁶. También Juan Crisóstomo rechaza la castración en nombre de la bondad de la materia:

¿Dónde están los que se atreven a castrarse, y con esa actitud se arrastran hacia la maldición, denigran la creación de Dios y cooperan con los maniqueos? Dicen que el cuerpo es insidioso y que está formado de una materia malvada; aquéllos, con obras, dan consistencia a esas funestas doctrinas ya que mutilan sus órganos como si de algo enemigo e insidioso se tratara. [...] Cortemos, consiguientemente, todo: oídos, manos y nariz. Es, sin duda, un disparate exagerado y propio de una demencia satánica. [...] Todo lo anterior no ha sido dicho sin motivo, sino para que diligentemente detengamos algunas de estas disputas y refutemos a cuantos afirman que la creación de Dios es mala, y sin considerar la flaqueza del alma, arremeten contra el cuerpo y calumnian nuestra carne⁴⁷.

Por otra parte, el canon 20 también se ocupa de la carne. El motivo es sin duda menos grave, pero revela a fin de cuentas la misma sacramentalidad en juego. Pues la postura corporal expresa la actitud interior de la persona; de allí que ella no sea en absoluto indiferente. Sobre esto no hace falta ahondar demasiado, aunque puede recordarse lo que Romano Guardini decía en relación con las actitudes propias de la liturgia. «El recogimiento posibilita la

⁴⁶ *Les constitutions apostoliques* VIII, 47,22, *Sources Chrétiennes* 336, Cerf, Paris, 1987, p. 281. Véase, también: VIII,47,23-24. Se usa aquí contra los cristianos un argumento semejante al que Atenágoras usaba contra ciertos ángeles y ciertos paganos: «algunos [ángeles que se unieron a las mujeres: cf. Gn 6,1-5] ultrajaron tanto el fundamento de su naturaleza como su encargo»; los fornicadores «deshonran la obra bella (*kalón*) de Dios», Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiennes*, XXIV, 5; XXXIV, 2: *Sources Chrétiennes* 379, Cerf, Paris, 1992, pp. 164-165; 200-201.

⁴⁷ Juan Crisóstomo, *Comentario a los Gálatas* V, 3-4, Ciudad Nueva, Madrid, 1996, pp. 150-152.

correcta postura externa. [...] Su “cuerpo” es él mismo, y su estar presente es un obrar viviente»⁴⁸. El mismo autor subrayó en otro lugar que el estar de pie «es postura de libertad»⁴⁹.

Conviene recordar aquí el adagio teológico *lex orandi, lex credendi*, pues la oración de la Iglesia consta tanto de palabras como de gestos⁵⁰. Y, además, en la liturgia la Iglesia no sólo expresa su fe sino también su auténtica naturaleza, como enseña el Concilio Vaticano II⁵¹. El hecho de estar de pie durante la Eucaristía tiene un sentido (objetivo) que no se reduce a las resonancias (subjetivas) que pueda despertar en cada fiel⁵². Implica unirse a la liturgia del cielo, que Cristo Resucitado preside como Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza (cf. Ap 5,6; 7,9; 20,12)⁵³. En línea con el testimonio bíblico pueden leerse las actas del martirio de Fructuoso y sus compañeros: «¡Oh bienaventurados mártires, que merecieron morada digna en el cielo, de pie a la derecha de Cristo, bendiciendo a Dios Padre omnipotente y a nuestro Señor Jesucristo, hijo suyo!»⁵⁴. Por su parte, Juan Crisóstomo afirma en una de sus homilías que «en la vida futura estaremos de pie delante de Cristo con gran confianza, y gozaremos de

⁴⁸ R. Guardini, *Preparación para la celebración de la Santa Misa*, San Pablo, Buenos Aires, 2008, p. 26.

⁴⁹ R. Guardini, *Los signos sagrados*, ELE, Barcelona, 1965, p. 28.

⁵⁰ «Para promover la participación activa se fomentarán las aclamaciones del pueblo, las respuestas, la salmodia, las antífonas, los cantos y también las acciones o gestos y posturas corporales» (*Sacrosanctum concilium* 30. Cf. *Dei verbum* 2, 4, 14, 17).

⁵¹ Cf. *Sacrosanctum concilium* 2.

⁵² Cf. J. Grayland, «Standing, the Posture of Participation in the Eucharistic Prayer», *The Australasian Catholic Record*, vol. 81, n.º 3 (2004), pp. 336-350.

⁵³ «Los vencedores están de pie, en una actitud que, a través de todo el Apocalipsis, caracteriza el triunfo» (A. Hamman, *La oración*, Herder, Barcelona, 1967, p. 369). Cf. Rm 14,10; Col 1,22; 2 Tim 2,15.

⁵⁴ «Martirio de san Fructuoso, obispo, y de Augurio y Eulogio», trad. D. Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires*, BAC, Madrid, 1968, p. 794.

esas inefables bendiciones»⁵⁵. Esta perspectiva escatológica, que es la de Nicea, parece remontarse al período apostólico. Así se desprende de una obra atribuida al pseudo-Justino o a Teodoreto de Ciro, pero que bien podría ser de Casiano⁵⁶.

Esta costumbre de no arrodillarse los domingos es un símbolo (*σύμβολόν*) de la resurrección, que nos liberó, por la gracia de Cristo, de los pecados y de la muerte impuesta por ellos. Ahora bien, esta costumbre se originó en los tiempos apostólicos, como declara el beato Ireneo, mártir y obispo de Lyon, en su tratado *Sobre la Pascua*, donde también menciona Pentecostés; en esta [fiesta] no nos arrodillamos, porque tiene el mismo significado que el día del Señor, por la razón ya alegada al respecto⁵⁷.

⁵⁵ Juan Crisóstomo, *Homilías sobre las estatuas* III, 21 (PG 49,60).

⁵⁶ Cf. P. Tzamalikos, *The Real Cassian Revisited: Monastic Life, Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century*, Brill, Leiden, 2012, p. 38; Peter Toth, «New questions on old answers: towards a critical edition of the “answers to the orthodox” of Pseudo-Justin», *The Journal of Theological Studies* (New series) vol. 65, n.º 2 (2014), pp. 550-599.

⁵⁷ «τὸ δὲ ἐν τῇ κυριακῇ μὴ κλίνειν γόνου σύμβολόν ἔστι τῆς ἀναστάσεως, δι’ ἣς τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι τῶν τε ἀμαρτημάτων καὶ τοῦ ἐπ’ αὐτῶν τεταγμένου θανάτου ἐλυτρώθημεν. Ἐκ τῶν ἀποστολικῶν δὲ χρόνων ἡ τοιαύτη συνήθεια ἔλαφε τὴν ἀρχήν, καθὼς φησιν ὁ μακάριος Εἰρηναῖος ὁ μάρτυς καὶ ἐπίσκοπος Λουγδούνων ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ, ἐν ᾧ μέμνηται καὶ περὶ τῆς πεντηκοστῆς, ἐν ᾧ οὐ κλίνομεν γόνυ, ἐπειδὴ ἰσοδυναμεῖ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς, κατὰ τὴν ὥρθείσαν περὶ αὐτῆς αἰτίαν» (Pseudo-Teodoreto de Ciro, «Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos», en A. Papadopoulos-Kerameus (ed.), εοδωρήτου ἐπισκόπου πόλεως Κύρου, ἐνὸς τῶν ἐν Χαλκηδόνι ἔχοντας ἄγιων πατέρων, πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐπερωτήσεις παρά τινος τῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐπισκόπων Ἀποκρίτεις, Kirschbaum, St. Petersburg, 1895, p. 117 [texto griego reproducido en P. Tzamalikos, *The Real Cassian Revisited*, p. 38]. Cf. «Fragments from the lost writings of Irenaeus» VII, en A. Roberts y J. Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers I: The Apostolic Fathers – Justin Martyr — Irenaeus*, Charles Scribner's Sons, New York, 1913, pp. 569-570. También Justino parece confirmar la antigüedad de esta práctica; cf. *Apología* I,67 (citado por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.º 1345).

El mismo sentido escatológico aparece en Orígenes⁵⁸, en Pedro de Alejandría⁵⁹ y en Basilio de Cesarea:

De pie efectuamos nuestras oraciones el primer día de la semana, pero no todos sabemos la razón. Efectivamente, no sólo por haber resucitado con Cristo y porque debemos buscar las cosas de arriba, el día de la resurrección nos acordamos de la gracia que se nos dio, mediante la oración puestos de pie, sino porque de nos parece ser imagen (*εικών*) del siglo que esperamos. [...] Es, pues, necesario que la Iglesia enseñe a sus hijos a efectuar en ella sus oraciones puestos de pie, para que, con el recuerdo continuo de la vida sin fin, no descuidemos nuestras provisiones para aquella emigración⁶⁰.

La importancia de la cuestión puede percibirse tanto en la insistencia de Basilio como en la alusión al mandato eclesial (de Nicaea).

Y también el período de los cincuenta días es todo él un recordatorio de la resurrección que esperamos en el otro siglo, pues aquel día único y primero, multiplicado por siete, completa las siete semanas del sagrado Pentecostés. [...] En dicho período, las leyes de la Iglesia nos han enseñado a preferir la postura recta

⁵⁸ «τῆς πολυθρυ ἡτού πεντηκοστῆς, λύσιν πόνων καὶ εὐφροσύνην σημανούσης. Διόπερ οὐδὲ νηστεύειν ἐν ταῦταις κέκριται οὐδὲ κλίνειν γόνατα. Σύμβολα γὰρ ταῦτα μεγάλης πανηγύρεως ἀποκειμένης ἐν τοῖς μέ ουσιν» (Pseudo-Hippolytus, «Fragmen-ta in Psalmos», IX: Orígenes, *Sobre los 150 Salmos*, en H. Achelis (ed.), *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften* [GCS 1.2], Hinrichs, Leipzig, 1897, p. 138).

⁵⁹ «Τὴν γὰρ κυριακὴν χαρμοσύνης ἡμέραν ἄγομεν διὰ τὸν ἀναστάντα ἐν αὐτῇ, ἐν ἦ οὐδὲ γόνατα κλίνειν παρειλήφαμεν» (Pedro de Alejandría, *De Paschate ad Tricentium*, citado en P. Tzamalikos, *The Real Cassian Revisited: Monastic Life, Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century*, p. 38)

⁶⁰ Basilio, *Tratado del Espíritu Santo* 27,66, Ciudad Nueva, Madrid, 2012, pp. 220-221.

para orar, y por ese evidente recordatorio, como si estuviéramos haciendo a nuestra mente transmigrar de las cosas presentes a las venideras. Y cada vez que nos arrodillamos, estamos mostrando de hecho que, por el pecado, hemos caído en tierra, y que, por el gran amor de nuestro Creador, hemos sido llamados nuevamente a los cielos⁶¹.

Queda clara la sacramentalidad en juego. La postura corporal conlleva un sentido espiritual que no todos conocen. En la visibilidad del gesto se expresa algo invisible, que la Iglesia no quiere dejar caer en el olvido. Estar de pie es un símbolo ($\sigmaύμβολόν$), una imagen ($\epsilonἰκών$) de la Iglesia toda y de cada cristiano en particular, que ya está resucitado con Cristo. En Él queda superada la disminución del pecado y resplandece la postura erguida, propia de los hijos que han recuperado su dignidad⁶².

5.2. *El tiempo (cc. 2, 11, 12, 13 y 14)*

El canon 2 versa sobre los conversos: ellos no deben recibir la ordenación presbiteral o episcopal inmediatamente después del bautismo, sino que conviene dejar correr tiempo para un mejor discernimiento. Los cánones 11, 12, 13 y 14 se parecen mucho entre sí, ya que todos ellos prescriben un tiempo penitencial hasta la plena comunión. Sea que se trate de catecúmenos que abandonaron el proceso de iniciación cristiana con motivo de

⁶¹ Basilio, *Tratado del Espíritu Santo* 27,66, pp. 221-222. Más testimonios en M. Righetti, *Manuale di Storia liturgica I*, Ancora, Milano, 1964, p. 67 y pp. 373-377.

⁶² «Kneeling is an outward sign of inward reverence but so too is standing. And so, it is worth considering the two postures as expressions of reverence rather than considering one reverent and one not» (<https://churchlifejournal.nd.edu/articles/the-reverence-of-standing/> [consulta 20 de septiembre de 2025]).

las persecuciones (c. 14), o de laicos que abjuraron de la fe sin presión de ningún tipo (c. 11), o de militares que retornaron al ejército mediante sobornos luego de haber dejado ese estilo de vida (c. 12), o de agonizantes que recuperaron la salud después de haber recibido la eucaristía *in articulo mortis* (c. 13), en todos esos casos se considera que el tiempo es necesario para que la herida del pecado cicatrice. Y no se trata de períodos breves, sino más bien largos: tres años para volver al catecumenado, diez años para la plena comunión de los militares que volvieron al ejército y doce años para la plena comunión de quienes abjuraron sin motivo.

El canon 2, que invoca a su favor el consejo que san Pablo da a Timoteo (cf. 1 Tim 3,6), no requiere mayor comentario. Se trata de una regla de sentido común: no confiar un cargo, mucho menos uno de liderazgo, a quien todavía no se ha asentado en la comunidad ni ha podido probar que cuenta con las cualidades necesarias. Mayor interés, en cambio, revisten los cánones referidos a la reconciliación luego de haber incurrido en faltas graves. En ellos asoma un importante capítulo de la Iglesia de los primeros siglos, en el que se revela un agudo sentido de la condición histórica del ser humano.

La doctrina penitencial que se consolida en el siglo IV debe mucho a Tertuliano y Cipriano, que se desempeñaron en el siglo III. Pues tanto la crisis montanista como las persecuciones de Decio y Valeriano dieron lugar a deserciones y arrepentimientos, que exigieron de los obispos africanos una respuesta misericordiosa, pero a la vez consciente de la herida infligida al cuerpo eclesial⁶³.

⁶³ C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Cerf, Paris, 1983, p. 13. «... cuando, calmada la persecución, fue posible celebrar reuniones, nos congregamos gran número de obispos, [...] después de examinar largamente las Escrituras en uno y otro sentido, equilibrámos las divergencias con saludable moderación, de modo que ni se negase totalmente a los lapsos la esperanza de la unión y de la paz, para

Con la paz de Constantino se mantiene básicamente el esquema previo: confesión o ingreso en la penitencia, estado penitencial de expiación y reconciliación formal con el obispo⁶⁴. De este modo se ofrecía, por única vez en la vida, la posibilidad de retornar a la comunión a quienes habían pecado gravemente⁶⁵.

Nicea contempla un proceso penitencial de tres etapas: los que escuchan (*audientes*), los que se postran (*substrati* o *genusflectentes*) y los que permanecen (*consistentes*). En la primera etapa, los penitentes se ubican a la entrada del templo, en el nártex, junto con los catecúmenos que deben retirarse al término de la liturgia de la Palabra. En la segunda etapa, los penitentes se ubican entre la puerta y el ambón; una vez retirados los catecúmenos, ellos se postran para recibir la imposición de manos del obispo (y del clero), tras lo cual se retiran. Por último, en la tercera etapa, los penitentes permanecen durante la liturgia eucarística, aunque sin comulgar⁶⁶.

que no desfalleciesen aún más por la desesperación y, al cerrárseles la vuelta a la Iglesia, se diesen a una vida de paganos siguiendo el espíritu del siglo; ni por otra parte se faltase a la severidad evangélica concediéndoles temerariamente una rápida comunión, sino que se alargase la penitencia y se invocase con dolor el perdón del Padre y se considerasen las causas, las intenciones y las circunstancias de cada uno de ellos» (Cipriano, *Ep.*, 55,6). Véase, también: Cipriano, *Ep.*, 55,17-18.

⁶⁴ Cf. D. Borobio, *Reconciliación penitencial*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1990, pp. 45-50.

⁶⁵ Cf. Tertuliano, *Sobre la penitencia* VII,10; *Catecismo de la Iglesia Católica* 1447.

⁶⁶ Otros testimonios dan cuenta de un proceso en cuatro etapas, anteponiendo una instancia –la de los *flentes*– en la que los penitentes permanecen fuera del templo, llorando sus pecados y pidiendo a los que ingresan que recen por ellos; cf. A. Weckwerth, «The Twenty Canons», p. 168. Véase el monumental estudio en dos volúmenes de Hermann-Joseph Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, F. Kirchheim, Mainz, 1883; Id., *Die Bussbücher und das Kanonische Bussverfahren*, L. Schwann, Düsseldorf, 1898.

	canon 11 apóstatas sin presión	canon 12 militares	canon 13 moribundos	canon 14 catecúmenos
<i>audientes</i>	3 años	3 años	retoman donde habían dejado	3 años y vuelven al catecumenado
<i>substrati</i>	7 años	7 años		
<i>consistentes</i>	2 años			

Habría mucho para decir sobre esta disciplina, pero aquí la atención recae sobre los plazos impuestos —que ceden ante la inminencia de muerte. Si hoy los tiempos estipulados por Nicea resultan exagerados, debe recordarse que son más moderados que los propuestos por obispos como Basilio y Gregorio de Nisa, «para quienes los apóstatas sólo podían reconciliarse a las puertas de la muerte»⁶⁷. El concilio, en línea con sínodos anteriores, quiso ofrecer cierta unidad ante la variedad de criterios de los obispos.

Los motivos de una disciplina tan severa nunca han sido esclarecidos del todo, pero no es difícil vincularla a convicciones de índole antropológica y cristológica.

En relación a la antropología, este régimen penitencial asume la condición temporal del hombre, en quien los procesos son fundamentales. Para entender la opción hecha en aquella época, no sólo conviene tener presentes algunos textos bíblicos⁶⁸, sino

⁶⁷ P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, p. 65. «Parece ser que en el tiempo anterior se era menos severo»; B. Poschmann, «Busse. B: Christlich» en T. Klauser (ed), *Reallexikon für Antike und Christentum* II, Hiersemann, Stuttgart, 1954, p. 807.

⁶⁸ Cf. Mt 16,19; 18,14-18; 1 Co 5,6.9-13; Hb 6,4-7. Cf. K. Rahner, «Das katholische Verständnis von Sünde und Sündenvergebung im Neuen Testament und in der Busspraxis der alten Kirche» (1958) en Id., *Sämtliche Werke* 11, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, pp. 358-374.

también el hecho de que la Iglesia había logrado hacerse un lugar en la cultura greco-romana a base de una identidad bien definida, para lo cual discernía con mucho cuidado quiénes estaban en condiciones de recibir los sacramentos de iniciación. En la misma línea del catecumenado, la penitencia canónica o segunda penitencia se regía por la virtud de la paciencia⁶⁹, estableciendo una readmisión lenta, a fin de garantizar la consistencia de la conversión, que siempre es un retorno a casa desde un país lejano (cf. Lc 15,11.20). Y retornar lleva su tiempo. Por decirlo de otro modo: la penitencia es una medicina⁷⁰, y en toda sanación el tiempo juega un papel fundamental. Cipriano de Cartago lo explica así:

[...] los que suprimen la penitencia debida al delito cierran la puerta a toda reparación. [...] Pero vosotros [...] admitid la enorme gravedad de la culpa, abrid los ojos del corazón, para comprenderlo, sin desesperar de la misericordia del Señor, pero también sin reclamar un pronto perdón. A una llaga profunda le debe corresponder una medicina larga y eficaz; a un pecado enorme, una gran penitencia⁷¹.

Tratándose de pecados graves, una readmisión inmediata implicaría no tomar en serio el mal infligido, tanto a la comunidad como a sí mismo. Es más: sería confirmar una lógica de precipitación, de impaciencia, que dio lugar a la desobediencia

⁶⁹ A. Kreider, *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el imperio romano*, Sígueme, Salamanca, 2017, pp. 9-11 y pp. 26-55. El autor muestra la centralidad de esta virtud en la configuración del cristianismo naciente.

⁷⁰ Cf. Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la carta a los hebreos IX,4,2-5*, Ciudad Nueva, Madrid, 2008, pp. 211-213.

⁷¹ Cipriano, «Los apóstatas de la fe» en J. A. Gil Tamayo (ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago II*, BAC, Madrid, 2016, pp. 79-81.

primera, prototipo de toda otra desobediencia⁷². El camino penitencial, en cambio, asume la gradualidad, que es una nota característica de la economía divina. Ireneo lo comprendió con claridad, especialmente en su polémica contra los gnósticos, para quienes el tiempo no era un don de Dios sino un pesado lastre del que zafar. En contraste con ellos, el obispo de Lyon enseña que lo propio del ser humano es madurar día a día, humildemente:

En esto difiere Dios del hombre: en que Dios hace, y el hombre es hecho. El que hace es siempre el mismo; lo que es hecho ha de tener por el contrario, principio, término medio, adición y aumento. Dios hace bien, mientras el hombre es bien hecho. Y Dios es en todo perfecto, igual y semejante a Sí, siendo como es todo Él luz y todo intelecto y todo substancia y fuente de todos los bienes. El hombre, en cambio, es capaz de adelanto y de incremento hacia Dios. Pues así como Dios es siempre el mismo, así también el hombre, a merced de Dios, progresará siempre hacia Dios. Porque ni Dios deja nunca de beneficiar y enriquecer al hombre, ni el hombre deja nunca de recibir beneficios y ser enriquecido por Dios⁷³.

La reconciliación no puede darse vulnerando el orden querido por Dios, tanto en la creación como en la redención,

⁷² «Para Ireneo de Lyon (*Adversus Haereses* IV,38,4) el pecado original es de impaciencia» (P. Gilbert, *Metafísica. La paciencia del ser*, Sigueme, Salamanca, 2008, p. 9). Tertuliano presenta toda la historia del pecado en clave de impaciencia; cf. *La paciencia* V,8-21, Ciudad Nueva, Madrid, 2018, pp. 39-45. «En la raíz del pecado de los orígenes, pero también en toda clase de pecados, puesto que el primero constituye su prototipo, su forma arquetípica, se encuentra la impaciencia. [...] En el pecado preferimos el instante al tiempo» (J. L. Brugues, «El arte de durar», *Communio Arg.*, vol. 3, n.º 3 (1996), pp. 30-31).

⁷³ Ireneo, *Adversus haereses* IV,11,2: traducción de Antonio Orbe en *Teología de San Ireneo IV*, Madrid, BAC, 1996, pp. 142-144. El papa León XIV ha dicho de Ireneo que fue un «cantor» de la carne de Jesús; *Audiencia*, 14 de junio de 2025.

sino precisamente asumiéndolo en obediencia filial. Ese orden es histórico: Dios invita a un crecimiento paulatino, respetuoso de las distintas etapas, donde hay un tiempo conveniente para cada cosa (cf. Qo 3)⁷⁴. Puede recordarse aquí cómo Clemente de Alejandría habló de Jesús como el divino pedagogo⁷⁵. En la misma sintonía, Juan Antonio Granados propone una pedagogía sacramental, en que el tiempo se carga de sentido por su referencia a Dios Padre:

El hombre sin Dios dice “no tengo tiempo”. El hombre que vive sacramentalmente comprende que el tiempo genera algo nuevo alimentando la unidad con los otros en la trama de la amistad con Dios. La pedagogía sacramental es, por ello mismo, dramática. El crecimiento supone elegir ser fiel en la tarea y en la relación comprendiendo la responsabilidad que el don recibido comporta⁷⁶.

Los plazos de la disciplina penitencial de la Iglesia antigua no sólo reciben luz de la antropología, sino también de la cristología. Independientemente de si hubiera o no conciencia, esa praxis asumía un elemento clave en la dinámica de la expiación: la carga del pecado. La remisión del pecado supone llevarlo fuera del campamento; y para eso hay que portarlo. Así ocurría en Israel durante la liturgia del Yom Kippur (cf. Lv 16,21), así ocurrió con

⁷⁴ Ireneo habla del *aptus tempore* (cf. AH IV,20,7); y A. Orbe comenta: «No se deifica ni eterniza al hombre de golpe. La incorruptela se le otorga al cabo de los días cósmicos indispensables para la *plasis* de la humana *sarx*» (*Teología de san Ireneo IV*, p. 142). «No le plasmó de golpe, dándole ya desde el principio la perfección de cuerpo y espíritu» (*Teología de San Ireneo IV*, p. 143).

⁷⁵ Cf. Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, I,7,53; I,11,97; III,12,87, Gredos, Madrid, 1998. «Cuanto es dado a la naturaleza humana no debe suprimirse, sino más bien darle la justa medida y el tiempo oportuno» (Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, II,5,46). «Su carácter no es excesivamente terrible, ni demasiado blando por su bondad» (Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, I,12,98).

⁷⁶ J. A. Granados, «Generar en otros una visión sacramental. Apuntes para una pedagogía sacramental» en *La perspectiva sacramental*, pp. 181-182.

Cristo, el Cordero de Dios (cf. Jn 1,29)⁷⁷, y así ocurre con cada cristiano (cf. Hb 13,11-13). Norbert Hoffmann puso de relieve este elemento de la expiación, que nunca es totalmente vertical, sino que requiere siempre algún tipo de participación del culpable, aunque no sea más que de forma vicaria⁷⁸. El ejemplo más claro es la figura del Siervo de Isaías, que sufre por otros. «Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba» (Is 53,4; cf. 53,11). Lo que debe ser cargado no son únicamente «las consecuencias terrenales del pecado: la desdicha, las fatigas y todo tipo de disminución existencial», sino también las consecuencias teológicas: «la relación perturbada con Dios» experimentada como cólera divina, «la ruptura de la alianza» sentida como ocultamiento del rostro de Dios y el consiguiente dolor de esa distancia⁷⁹. Ese, y no otro, es el contenido del cáliz que Jesús hubiera preferido no beber⁸⁰, aunque acaba aceptando por amor⁸¹. Ese, y no otro, es el padecimiento último de su pasión, muerte y descenso a los infiernos.

No obstante, debe recordarse que la expiación que Cristo nos regala no agota el proceso de redención. Él no excluye nuestro papel en la historia, sino que lo habilita. Por eso la pregunta a los hijos de Zebedeo: «¿Pueden beber el cáliz que yo beberé?»

⁷⁷ En Jn 1,29 se usa el verbo *airo*, que significa tomar o levantar (como revela su aplicación en Lc 19,22). En un sentido semejante la liturgia latina dice: «Agnus Dei, qui tollis peccata mundi».

⁷⁸ Cf. N. Hoffmann, «Devoción al Corazón de Jesús y reparación menor. Ensayo de un esclarecimiento de su naturaleza a la luz del principio de “sustitución”», en L. Scheffczyk (ed.), *Cristología y devoción a Cristo*, Instituto Internacional del Corazón de Jesús, Bogotá, 1982, pp. 155-173; *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Johannes, Einseideln, 1982, pp. 23-28.

⁷⁹ Cf. N. Hoffmann, *Devoción al Corazón de Jesús y reparación menor*, pp. 161-162.

⁸⁰ Cf. Is 51,17.22; Jr 25,15; Ez 23,31-34; Mt 20,22-23; 26,39-42; Mc 10,38-39; 14,36; Lc 22,42; Jn 18,11.

⁸¹ «Das Wesen des “Tragens”: Liebe erfährt Sünde als Leid» (N. Hoffmann, *Kreuz und Trinität*, pp. 24-26).

(Mt 10,22). La representación de Cristo no reemplaza nuestra libertad, sino que la emplaza a fin de que podamos consentir la renovada oferta de filiación. En el cristianismo corre la lógica de alianza, donde no cabe ningún tipo de mono-energismo salvífico. Se comprende así mejor el sentido de la penitencia eclesial, que no es un castigo extrínseco sino la aceptación filial, en Cristo, de las consecuencias de nuestras malas decisiones⁸². La expiación de Jesús no ahorra el proceso reparador, que es personalísimo; por eso dice: «el que quiera venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga» (Mt 16,24).

También Adrienne von Speyr considera importante el tiempo en la dinámica de la reconciliación. En su obra *La confesión* sostiene que el penitente «debe ser llevado a adaptar su tiempo al tiempo de Dios», ya que no sólo puede empantanarse en la exposición de su pecado sino también pretender la absolución demasiado rápidamente. Sobre este último caso escribe lo siguiente:

Estos deben retardar su tiempo. Todo el proceso sacramental encierra un signo claro de que Dios conoce y toma a pecho nuestro tiempo y su medida, pero también de que, al hacerlo, Dios espera que nosotros tomemos a pecho su tiempo. [...] El penitente no puede decirle a Dios: “Actúa más rápido, ya estoy listo”, o “Espera un poco, aún no estoy preparado”. El penitente debe introducirse en la medida del tiempo objetivo del sacramento dada por la Iglesia⁸³.

⁸² «Sin embargo, mientras que en el bautismo el pecado es perdonado o concedido sin más, en la penitencia el perdón debe ganarse con esfuerzo (Herm. M. 4,3,3); Clem. Alex. *Strom.* 2,55,6, Orig. *In Ier. Hom.* 16,5; 20,9; Tert. *Paen.* 7,10,14; Cypr. *Ep.* 55,22; B. Poschmann, «Busse. B: Christlich» en T. Klauser (ed), *Reallexikon für Antike und Christentum* II, pp. 805-806.

⁸³ Adrienne von Speyr, *La confesión*, Saint John Publications, Madrid, 2025, pp. 233-234.

Para concluir, cabe mencionar que Karl Rahner, que estudió en profundidad el desarrollo de la penitencia en la Iglesia, advirtió la sacramentalidad característica de la praxis antigua, aunque no tanto por la extensión de los plazos, sino por su carácter institucional:

Sin embargo, la *sacramentalidad* de la penitencia eclesial está claramente presente en la conciencia, en la medida en que se enfatiza la necesidad de la penitencia pública-eclesiástica, la reconciliación con la Iglesia oficial se considera necesaria para la salvación incluso para los mártires, y la nueva entrega del Espíritu Santo se atribuye al rito de la reconciliación, no a la penitencia subjetiva⁸⁴.

Este aspecto ya había sido sobriamente enunciado por Tertuliano: «la segunda y única penitencia [...] no ha de ser presentada sólo en la conciencia, sino que ha de ser cumplida también con alguna acción»⁸⁵. Con todo, el gran acierto de la sacramentalidad no puede soslayar el hecho de que la «increíble severidad»⁸⁶ de la penitencia canónica acabó frustrando el objetivo que ella misma perseguía: alentar a la conversión. Por el contrario, su exigencia y su excepcionalidad hicieron que muchos prefirieran postergar el uso de la «segunda tabla después del naufragio»⁸⁷ hasta el momento próximo a morir.

⁸⁴ Karl Rahner, «Stichwort “Bussgeschichte”» (1973), *Sämtliche Werke* 11, 383.

⁸⁵ Tertuliano, *La penitencia* IX,1, Ciudad Nueva, Madrid, 2011, p. 139. Cf. A. Firey, «Penitence/Penance» en D. G. Hunter y otros (eds.), *Brill Encyclopedia of Early Christianity* V, Brill, Leiden-Boston, 2024, p. 315.

⁸⁶ P. de Clerck, «Pénitence seconde et conversion quotidienne aux III^{ème} et IV^{ème} siècles» en *Studia Patristica* 20, Peeters, Leuven, 1989, p. 354.

⁸⁷ Cf. Jerónimo, *Ep.* 84,6 [*A Panmaquio y Océano*], en *Epistolario*, BAC, Madrid, 1993, 895. «Arrójate sobre la penitencia, abrázala como el naufrago [abraza] la seguridad de una tabla» (Tertuliano, *La penitencia* 4,2, Ciudad Nueva, Madrid, 2011, p. 107). «El sexto [bautismo], verdaderamente trabajoso, es a través de la conversión

5.3. *Las obras (cc. 3, 4, 5, 9, 10, 17, 18 y 19)*

El canon 3 ordena que ningún ministro ordenado –obispo, presbítero o diácono– conviva con una mujer, a menos que sea su madre, su hermana o una persona que no dé lugar a sospecha alguna. El canon 4 recuerda que conviene que los obispos sean consagrados por todos los obispos de la provincia; pero de no ser posible por razones de tiempo o distancia, deben hacerse presentes al menos tres de ellos, mientras que los restantes deberán dar su consentimiento por escrito. En una línea semejante, el canon 5 manda que los cristianos excomulgados, tanto laicos como ministros, no sean admitidos por otro obispo; y cualquier duda al respecto –por ejemplo, sobre la pertinencia de la excomunión–, deberá resolverse en el concilio provincial bienal. El canon 9 estipula que no corresponde ordenar presbíteros sin examen previo o pasando por alto los pecados confesados, puesto que la Iglesia exige que los candidatos sean irreprochables. En la misma línea, el canon 10 manda que se destituya a quienes, habiendo apostatado en tiempos de persecución, fueron de todos modos ordenados presbíteros. El canon 17 ordena que sean depuestos de su ministerio los presbíteros que practican la usura luego de ser publicado dicho canon. Por su parte, el canon 18 prescribe que los diáconos respeten la jerarquía eclesiástica, sin extralimitarse en sus funciones. Ellos no pueden administrar la eucaristía a los presbíteros, sino que la deben recibir del obispo o de un presbítero luego de que estos hayan comulgado. El canon 19 decreta que los llegados del paulinismo –es decir, quienes fueron seguidores de Pablo de Samosata– deben ser rebautizados; y si en esa secta pertenecieron al clero, deberán ser examinados y hallados irreprochables antes de ser rebautizados y ordenados

y las lágrimas» (Juan Damasceno, *Exposición de la fe* IV, 9, Ciudad Nueva, Madrid, 2003, p. 248).

presbíteros. Lo mismo cabe para quienes cumplían el rol de diaconisas (sin imposición de manos).

El canon 3 procura erradicar una costumbre extendida en la Iglesia de los primeros siglos. El problema no era el amancebamiento liso y llano de los ministros, sino algo más sutil: la convivencia con mujeres vírgenes o viudas que habían hecho voto de celibato⁸⁸. En otras palabras: no se prohíbe el matrimonio de los diáconos o los presbíteros, sino que se busca evitar tanto las murmuraciones como las ocasiones de pecado con personas o entre personas que asumieron el compromiso de celibato. Ya Cipriano abordaba esta cuestión en una carta, con motivo de la consulta de Pomponio:

[...] no consentan que las vírgenes cohabiten con los hombres, no hablo ya de dormir juntos, sino ni siquiera convivan, porque la debilidad del sexo y la fogosidad todavía de la edad deben ser frenadas por todos los medios y gobernada por nosotros, para que no se dé ocasión al diablo, que está al acecho y deseoso de ensañarse, para perjudicar⁸⁹.

Es notable, además, cómo Cipriano logra expresar en una sola oración que el obrar virtuoso (o pecaminoso) está directamente relacionado con la carne (espacio) y el tiempo: «Nadie puede creerse seguro largo tiempo si está cerca el peligro»⁹⁰. Pero como no bastaron las advertencias puntuales, hicieron falta pronunciamientos sinodales. Primero fue el concilio de Antioquía

⁸⁸ En griego *sineisaktos*, *epeisaktos* o *agapeté*, en latín *subintroducta*. Consultese: P. L’Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, pp. 34-36.

⁸⁹ Cipriano, *Ep. 4,II,1*, en Juan Antonio Gil Tamayo (ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago I*, BAC, Madrid, 2013, p. 389. Pomponio había excomulgado a un diácono y a las vírgenes que reconocieron haber dormido con él en el mismo lecho reiteradas veces, aunque alegaran que habían permanecido íntegras.

⁹⁰ Cipriano, *Ep. 4,II,2*: *Nemo diu tutus est pericolo proximus*.

(268), luego el de Ancira (314) y finalmente el de Nicea (325)⁹¹. Décadas más tarde Basilio tuvo que insistir en la cuestión, reprendiendo a Paregorio, uno de sus presbíteros, que daba largas en obedecer su orden de no convivir con mujeres:

He leído tu carta con toda paciencia y me ha sorprendido que tú, que podrías justificarte tan breve y fácilmente ante nosotros en los puntos en cuestión, te atrevas a mantener la irregularidad denunciada y trates de remediar esta situación irremediable con largos discursos. No somos ni los primeros ni los únicos, Paregorio, que hemos promulgado la ley de que las mujeres no deben convivir con hombres. Lee el canon establecido por nuestros santos padres en el Sínodo de Nicea, que prohíbe expresamente la convivencia con mujeres que no sean parientes. La dignidad de una vida célibe reside precisamente en la renuncia a la convivencia con una mujer. Por lo tanto, quien sólo profesa el celibato con la boca, pero en la práctica hace lo que corresponde a los casados, busca evidentemente la dignidad de la virginidad sólo de nombre, ya que no se abstiene del deseo indecoroso⁹².

Basilio procura no acusar a Paregorio de fornicar, pero sí lo acusa de ser imprudente, desobediente y de no poder tomar distancia de la mujer en cuestión⁹³. Igual o más severo se muestra

⁹¹ Cf. D. F. Caner, «The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity», pp. 411-414. Peter L'Huillier sostiene que el canon 33 del concilio de Elvira (306) es en realidad un agregado posterior; cf. *The Church of the Ancient Councils*, p. 89 (nota 123).

⁹² Basilius von Caesarea, *Epistulae* 55 (Mauriner Ausgabe): *An den Priester Paregorius*, acceso el 30 de octubre de 2025. <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-2900/versions/ausgewahlte-briefe-bkv/divisions/86>.

⁹³ «Por eso deberías haber aceptado nuestra propuesta, sobre todo porque dices estar libre de toda pasión sensual. No creo que un hombre de setenta años conviva apasionadamente con una mujer. Además, nuestra decisión no se basó en un hecho inadmisible, sino en las enseñanzas del apóstol, según las cuales no debemos dar

Jerónimo en una de sus cartas más célebres, cuando aconseja a Eustoquia, hija de Paula, acerca de la virginidad:

Vergüenza me da hablar de ello: la cosa es lamentable, pero verdadera. ¿Por dónde se ha metido en las iglesias la peste de las “agapetas”? ¿De dónde viene ese nombre de esposas sin que medie casamiento? O mejor, ¿de dónde viene esa nueva clase de concubinas? Añadiré más: ¿De dónde esas rameras de un solo hombre? Conviven en la misma casa, en la misma alcoba, a veces también se acuestan en la misma cama, y si pensamos algo, nos llaman suspicaces. [...] A gentes de esta clase los reprende el Señor en los Proverbios de Salomón diciendo: *¿Puede uno meter fuego en su regazo sin que le ardan los vestidos? ¿O andar sobre las brasas sin que se le quemen los pies?*⁹⁴.

La preocupación por esta costumbre depravada, que solía además presentarse como algo inocente, e incluso evangélico, continúa en Juan Crisóstomo, en el concilio Trullano (692) y en el II de Nicea (787)⁹⁵.

motivo de escándalo al hermano. Pero sabemos que lo que para algunos es normal, para otros es motivo de pecado. Por eso, siguiendo la ordenanza de los santos padres, te ordenamos que te separaras de la mujer. ¿Por qué, entonces, acusas al obispo y recuerdas una antigua enemistad? ¿Y por qué nos reprendes, como si fuéramos susceptibles a las calumnias, y no te reprendes a tí mismo, que no puedes evitar relacionarte con esa mujer? ¡Expúlsala de tu casa y envíala a un convento! Que esté con las vírgenes, y tú déjate servir por hombres, para que no se blasfeme el nombre de Dios por tu culpa. Mientras no lo hagas, las mil y mil palabras de tus cartas no te servirán de nada; más bien morirás como un moroso y tendrás que rendir cuentas al Señor por tu tibieza» (Basilius von Caesarea, *Epistolae* 55 (Mauriner Ausgabe): *An den Priester Paregorius*, acceso el 30 de octubre de 2025. <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-2900/versions/ausgewahlte-briefe-bkv/divisions/86.>).

⁹⁴ Jerónimo, *Ep.* 22,14 [A Eustoquia], en *Epistolario*, 219. Traducción corregida.

⁹⁵ Trullo: canon 5; Nicea II: cánones 18 y 22. Cf. P. L’Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, p. 35, 89.

La sacramentalidad se revela aquí en el hecho de que la fe cristiana entraña una moral. Todo el Evangelio habla de ello, y muy claramente el apóstol Santiago en su conocida afirmación: «Muéstrame, si puedes, tu fe sin las obras. Yo, en cambio, por medio de las obras, te demostraré mi fe» (St 2,18). Nicea sintió la necesidad de poder ofrecer una palabra clara sobre asuntos que daban pie al escándalo, no sólo en el orden sexual o económico, sino también de sinodalidad episcopal, que supone caminar juntos en el respeto mutuo de las diversas jurisdicciones.

6. La vigencia de un legado (poco conocido)

Las decisiones de Nicea siguen siendo significativas, ante todo, por la teología en que se fundamentan. Los contextos cambian, pero las convicciones de fondo permanecen: lo creado por Dios es bueno, por eso la carne y el tiempo son una bendición; y la vida nueva en Cristo debe reflejarse en obras. Es importante sostener una comprensión de la realidad que perciba el orden sensible como transparencia del orden espiritual. Desde esta perspectiva sacramental, todo recibe una nueva densidad, incluso lo más insignificante. La fe cristiana no reniega de la materia, sino que la abraza desde Cristo, para que en Él encuentre su plenitud. Esta Buena Noticia debe ser anunciada una y otra vez, sobre todo en una época en que el gnosticismo vuelve a mostrar su fuerza de seducción⁹⁶.

⁹⁶ Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Placuit Deo* (2018); E. Romero Pose, *La siembra de los Padres*, Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid, 2008, pp. 565-581: «La tentación de la gnosis ayer y hoy»; pp. 583-600: «Pensamiento teológico de san Ireneo de Lyon. El gnosticismo, madre de todas las sectas».

Parece bueno concluir enumerando algunos casos del presente que muestran la actualidad de los cánones de Nicea.

En lo referido a la carne, la ideología de género no percibe que el cuerpo sexuado sea, en cuanto tal, constitutivo de la identidad humana. Por eso intenta el cambio de sexo mediante intervenciones drásticas en la carne (mutilaciones o agregados) que contradicen la doctrina del canon 1⁹⁷. Tiene razón, entonces, Fabrice Hadjadj: la Iglesia es «el templo del Espíritu y se presenta cada vez más como la guardiana de la carne, del sexo, de la propia materia»⁹⁸. Otro tanto cabría decir, sin duda en otro nivel, respecto de muchas cirugías estéticas no reparadoras. Por otra parte, convendría que el canon 20 fuera más conocido, ya que en muchos lugares los fieles no son conscientes del carácter simbólico de sus posturas en la liturgia; y si lo son, a menudo privilegian el sentir individual por sobre el sentir eclesial⁹⁹.

En lo referido al tiempo, se ha debilitado mucho la conciencia de la necesidad de un proceso reparador de la herida del pecado. Para muchos, todo el drama del pecado acaba con el perdón divino, sin duda fundamental, pero no suficiente para restablecer del todo la libertad perdida con la desobediencia. Esa lógica

⁹⁷ Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, «*Dignitas infinita*: Declaración sobre la dignidad humana», 8 de agosto de 2024, nn.º 55-60.

⁹⁸ F. Hadjadj, *La suerte de haber nacido en nuestro tiempo*, Rialp, Madrid, 2024, p. 34.

⁹⁹ No parece casualidad que la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos haya ofrecido en 2010 un recurso tendiente a subrayar la unidad de cuerpo y espíritu en lo relativo a la oración: «Desde los primeros días de la Iglesia, esta postura [erguida] se ha entendido como la actitud de aquellos que han resucitado con Cristo y buscan las cosas de arriba. Cuando nos ponemos de pie para orar, asumimos nuestra plena estatura ante Dios, no con orgullo, sino con humilde gratitud por las cosas maravillosas que Dios ha hecho al crearnos y redimirnos a cada uno de nosotros» (United States Conference of Catholic Bishops, «Praying with Body, Mind, and Voice» (Washington, D.C., 2010) en <https://www.usccb.org/resources/praying-with-body-mind-and-voice.pdf> [consulta 28 de agosto de 2025]).

evidencia una mentalidad poco sensible a la naturaleza, cuya dinámica la gracia no anula, sino que asume respetuosamente¹⁰⁰. Como se ve, no se trata de una cuestión menor, sino de uno de los meollo de la fe cristiana. De hecho, Cristo no redimió al género humano en un instante, sino recorriendo las distintas fases de la existencia humana. Y el misterio de su pasión, muerte y descenso a los infiernos muestra que Cristo salva al género humano cargando con el pecado hasta sus últimas consecuencias. Los cánones 11, 12, 13 y 14 nos recuerdan, por decirlo con el lenguaje de Trento, que no sólo existe la pena eterna, sino también la pena temporal¹⁰¹. Todo esto resulta crucial en el caso de pecados graves, y a nadie se le escapa el escándalo que significa –por ejemplo– que un ministro que haya abusado sexualmente de otros ejerza el ministerio sin un camino penitencial proporcionado.

En lo referido a las obras, Nicea sigue siendo actual en cuanto a no naturalizar los amancebamientos de los sacerdotes y a dejar que cada obispo decida en su diócesis lo que cree mejor, sin pretender inmiscuirse en otras jurisdicciones. El caso de no admitir unilateralmente en el propio territorio a quien fue excomulgado por su propio obispo da que pensar, sobre todo porque este año se dio una situación análoga de resonancia mundial: el obispo de Chicago (Blase Cupich) decidió distinguir con honores a un

¹⁰⁰ «[...] pertenece al proceso de la reconciliación la disponibilidad a la penitencia, la disponibilidad a sufrir hasta el fondo por una culpa y a dejarse transformar. [...] Hoy debemos volver a aprender la capacidad de reconocer la culpa, debemos renunciar a la falsa convicción de que somos inocentes. Debemos aprender la capacidad de hacer penitencia, de dejarnos transformar; de salir al encuentro del otro y de pedir a Dios que nos dé el valor y la fuerza para esa renovación. El hecho de que este sacramento en buena parte haya desaparecido de las costumbres existenciales de los cristianos es un síntoma de una perdida de veracidad respecto a nosotros mismos y a Dios; una perdida que pone en peligro nuestra humanidad y disminuye nuestra capacidad de paz» (Benedicto XVI, *Discurso*, 21 de diciembre de 2009).

¹⁰¹ Cf. Concilio de Trento: Sesión 6º, Decreto sobre la justificación, Cap. XIV.

político (Richard Durbin) de la diócesis de Springfield, donde el obispo (Thomas Paprocki) le niega la eucaristía por su activismo pro-aborto (lo cual está dentro de sus facultades, según la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos)¹⁰².

En resumen, los cánones de Nicea constituyen un valioso antecedente no sólo para la disciplina de la Iglesia, sino también para la reflexión dogmática. Y está claro que tiene sentido dedicarse a ellos para ganar perspectiva en relación a los desafíos del presente. Estas páginas pretenden contribuir al objetivo propuesto recientemente por David G. Hunter: «mostrar que los cánones del Concilio de Nicea merecen ser mejor conocidos y que ellos recompensan su examen minucioso»¹⁰³.

Referencias bibliográficas

- Achelis, H. (ed.). *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften* [GCS 1.2.]. Hinrichs, Leipzig, 1897.
- Alberigo, G., Ritter, A. M. y L. Abramowski, L. (eds.). *Conciliariorum Oecumicorum Generaliumque Decreta I: The oecumenical Councils. From Nicea I to Nicea II (325-387)*. Turnhout, Brepols, 2006.
- Alfaro, J. «Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia, Sacramento de Cristo Glorificado». *Gregorianum*, vol. 48, n.º 1 (1967), pp. 5-27.

¹⁰² Cf. United States Conference of Catholic Bishops, «Catholics in Political Life» (2004). El obispo de Springfield, Thomas Paprocki, señaló en un artículo que la decisión del cardenal Cupich no sólo va en contra de las orientaciones de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, sino también de lo asumido por la propia diócesis de Chicago: <https://firstthings.com/sen-durbin-is-unfit-to-receive-any-catholic-honor/>

¹⁰³ D. G. Hunter, «Ancient and Modern Questions», p. 179.

- Athénagore. *Supplique au sujet des chrétiennes, Sources Chrétiennes* 379. Cerf, Paris, 1992.
- Basilio. *Tratado del Espíritu Santo*. Ciudad Nueva, Madrid, 2012.
- Baus, K. et all. *Handbuch der Kirchengeschichte II/2: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451-700)*. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1975.
- Berlanga, A. «Sacramentalidad: balance y pedagogía de un concepto en la Teología sacramentaria». *Scripta Theologica*, vol. 53 (2021), pp. 762-573.
- Borobio, D. *Reconciliación penitencial*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1990.
- Brugues, J. L. «El arte de durar». *Communio Arg.*, vol. 3, n.º 3 (1996), pp. 21-32.
- Cavaller, F. M. *Los principios del cristianismo. Una Teología Fundamental según Newman*. Ágape, Buenos Aires, 2018.
- Ciraulo, J. M. «The sacramental principle». *Communio USA*, vol. 50, n.º 1 (2023), pp. 67-111.
- Claudel, P. *Journal II*. Gallimard, Paris, 1969.
- Claudel, P. *Adieu, Japon!* En *Œuvres complètes XXI*. Gallimard, Paris, 1963.
- Clemente de Alejandría. *El pedagogo*. Gredos, Madrid, 1998.
- Clemente de Alejandría. *Stromata*. Ciudad Nueva, Madrid, 1998.
- Clerck, P. D. «Pénitence seconde et conversion quotidienne aux III^{ème} et IV^{ème} siècles». *Studia Patristica* 20 (1989), pp. 352-374.
- Comisión Teológica Internacional. «Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador. 1700º aniversario del Concilio Ecuménico de Nicea (325-2025)» (2025).
- Comisión Teológica Internacional. «La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental» (2019).
- Comisión Teológica Internacional. «La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia» (2018).

- Congregación para la Doctrina de la Fe. «Placuit Deo» (2018).
- Congar, Y. *Un pueblo mesiánico. La Iglesia sacramento de salvación*. Cristiandad, Madrid, 1976.
- Crossland Hanson, R. P. «A note on Origen's self-mutilation». *Vigiliae Christianae*, vol. 20 (1966), pp. 81-82.
- Deutsche Bischofskonferenz, *Katholischer Erwachsener-Katechismus*, Bände I-II. Verband der Diözesen Deutschlands, Bonn, 1985-1989.
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. «*Dignitas infinita*: Declaración sobre la dignidad humana» (2024).
- Eusebio de Cesarea. *Historia Eclesiástica*. BAC, Madrid, 2008.
- Gil Tamayo, J. A. (ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago I*. BAC, Madrid, 2013.
- Gil Tamayo, J. A. (ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago II*. BAC, Madrid, 2016.
- Gilbert, P. *Metafísica. La paciencia del ser*. Sígueme, Salamanca, 2008.
- Granados J. y Larrú, J. de D. (eds.). *La perspectiva sacramental*. Didaskalos, Madrid, 2017.
- Grayland, J. «Standing, the Posture of Participation in the Eucharistic Prayer». *The Australasian Catholic Record*, vol. 81, n.º 3 (2004), pp. 336-350.
- Guardini, R. *Liturgische Bildung*. Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels am Main, 1923.
- Guardini, R. *Los sentidos y el conocimiento religioso*. Cristiandad, Madrid, 1965.
- Guardini, R. *Los signos sagrados*. ELE, Barcelona, 1965.
- Guardini, R. *Preparación para la celebración de la Santa Misa*. San Pablo, Buenos Aires, 2008.
- Hadjadj, F. *La suerte de haber nacido en nuestro tiempo*. Rialp, Madrid, 2024.
- Hamman, A. *La oración*. Herder, Barcelona, 1967.
- Hartmann W. y Pennington, K.(eds.). *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*. The Catholic University of America Press, Washington, 2012.

- Hoffmann, N. *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*. Johannes, Einseideln, 1982.
- Hunter, D. G. «Ancient and Modern Questions on the Canons of the Council of Nicaea I (325)». *Annales Historiae Conciliorum*, vol. 53 (2023), pp. 159-180.
- Hunter D. G. y otros (eds.). *Encyclopedia of Early Christianity*. Brill, Leiden-Boston, 2024.
- Jerónimo. *Epistolario*. BAC, Madrid, 1993.
- Juan Crisóstomo. *Homilías sobre la carta a los hebreos*. Ciudad Nueva, Madrid, 2008.
- Juan Crisóstomo. *Comentario a los Gálatas*. Ciudad Nueva, Madrid, 1996.
- Juan Damasceno. *Exposición de la fe*. Ciudad Nueva, Madrid, 2003.
- Kasper, W. *Teología e Iglesia*. Herder, Barcelona, 1989.
- Kreider, A. *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el imperio romano*. Sígueme, Salamanca, 2017.
- L'Huillier, P. *The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2000.
- Ladaria, L. *El Espíritu en Clemente Alejandrino: estudio teológico-antropológico*. UPCM, Madrid, 1980.
- Le Guillou, M.-J. «La sacramentalité de l'Église». *La Maison-Dieu*, vol. 93 (1968), pp. 9-38.
- Menke, K.-H. *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*. Friedrich Pustet, Regensburg, 2013².
- Metzger, M. (trad.). *Les constitutions apostoliques*, Sources Chrétiennes 336. Cerf, Paris, 1987.
- Newman, J. H. *Apologia pro vita sua*. Sheed and Ward, London, 1989.
- Newman, J. H. *Parochial and Plain Sermons*. Ignatius, San Francisco, 1997.
- Orbe, A. *Teología de san Ireneo IV*. BAC, Madrid, 1996.
- Perşa, R. «Die Aktualität und Bedeutung der Kanones von Nizäa für die heutige theologische und ökumenische Debatte». *Una sancta*, vol. 79, n.º3 (2024), pp. 190-200.

- Poschmann, B. «Busse. B: Christlich». En Klauser, K. (ed), *Reallexikon für Antike und Christentum* II. Hiersemann, Stuttgart, 1954, pp. 802-814.
- Potz, R. «Nomokanon». En Kasper, W. y otros (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*³. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006, pp. 896-897.
- Rahner, K. «Para una teología del símbolo». En *Escritos de teología IV*. Taurus, Madrid, 1962, pp. 283-321.
- Rahner, K. *Sämtliche Werke* 11. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005.
- Righetti, M. *Manuale di Storia liturgica I*. Ancora, Milano, 1964.
- Roberts A. y Donaldson J. (eds.). *The Ante-Nicene Fathers I: The Apostolic Fathers – Justin Martyr – Irenaeus*. Charles Scribner's Sons, New York, 1913.
- Romero Pose, E. *La siembra de los Padres*. Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid, 2008.
- Ruiz Bueno, D. (trad.). *Actas de los Mártires*. BAC, Madrid, 1968.
- Scheffczyk, L. (ed.). *Cristología y devoción a Cristo*. Instituto International del Corazón de Jesús, Bogotá, 1982.
- Schmitz, H.-J. *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*. F. Kirchheim, Mainz, 1883.
- Schmitz, H.-J. *Die Bussbücher und das Kanonische Bussverfahren*. L. Schwann, Düsseldorf, 1898.
- Simonetti, M. *La crisi ariana del IV secolo*. Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma, 1975.
- Söding, Th. «Kreuzerhöhung. Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes». *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 103, n.º 1 (2006), pp. 2-25.
- Speyr, A. von, *La confesión*. Saint John Publications, Madrid, 2025.
- Tertuliano. *La paciencia*. Ciudad Nueva, Madrid, 2018.
- Tertuliano. *La penitencia*. Ciudad Nueva, Madrid, 2011.
- Toth, P. «New questions on old answers: towards a critical edition of the “answers to the orthodox” of Pseudo-Justin». *The Journal of Theological Studies*, vol. 65, n.º 2 (2014), pp. 550-599.
- Turner, C. H. (ed.). *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima canonum. Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae*

- 1,1,2: *Nicaeni Concilii Praefationes Capitulas Symbolum Canones.* E Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1904.
- Tzamalikos, P. *The Real Cassian Revisited: Monastic Life, Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century.* Brill, Leiden, 2012.
- Vogel, C. *Le pécheur et la pénitence dans l'Église niienne.* Cerf, Paris, 1983.
- Weckwerth, A. «The Twenty Canons of the Council of Nicaea». En Kim, Y. R. (ed.), *The Cambridge companion to the Council of Nicaea.* Cambridge University Press, Cambridge, 2021.

**EXPLORANDO NUEVOS HORIZONTES TRINITARIOS:
PISTAS PARA EL ESTUDIO HAGIOGRÁFICO DEL
«CONCILIO NICENO DE LOS 318 SANTOS PADRES»**

EXPLORING NEW TRINITARIAN HORIZONS: CLUES FOR THE
HAGIOGRAPHIC STUDY OF THE «NICEENE COUNCIL OF THE
318 HOLY FATHERS»

DIEGO E. ARFUCH

Pontificia Università San Tommaso d'Aquino

Angelicum (Roma)

arfuchdiego@hotmail.com

Orcid: 0009-0008-8119-5466

Fecha de recepción: 26 de agosto de 2025

Fecha de aceptación: 5 de noviembre de 2025

Resumen: Se analiza la construcción simbólica y ritual de la cifra paradigmática de los «318 santos padres» del Concilio de Nicea, entendida como una forma de canonización colectiva que trasciende los hechos históricos. A través de una revisión de las fuentes oficiales y del dossier hagiográfico y de la construcción anti-hagiográfica, se estudia cómo esta cifra, más que un dato histórico preciso, se convirtió en un emblema de autoridad y ortodoxia. Se abordan tres ejes principales: la génesis del número 318 y la identificación de sus portadores; el proceso

de canonización individual y colectiva, junto con la creación de figuras opositoras o «anti-héroes»; y la inserción litúrgica de la festividad de los 318 santos padres. Este análisis quiere abrir nuevas pistas de investigación en fuentes históricas menos consideradas por la crítica histórica.

Palabras claves: Anti-hagiografía, Canonización colectiva, Concilio de Nicaea, Hagiografía, Ortodoxia.

Abstract: The symbolic and ritual construction of the paradigmatic figure of the «318 Holy Fathers» of the Council of Nicaea is analyzed, understood as a form of collective canonization that transcends historical facts. Through a review of official sources, as well as the hagiographic and anti-hagiographic dossiers, the study explores how this number, rather than being a precise historical datum, became an emblem of authority and orthodoxy. The analysis focuses on three main axes: the genesis of the number 318 and the identification of its bearers; the process of individual and collective canonization, along with the creation of opposing figures or «anti-heroes»; and the liturgical incorporation of the feast of the 318 Holy Fathers. This study aims to open new avenues of research into historical sources that have been less examined by traditional historiography.

Keywords: Anti-hagiography, Collective Canonization, Council of Nicaea, Hagiography, Orthodoxy.

1. Estudiar Nicea desde otras fuentes

El número paradigmático de los 318 padres que participaron en el Concilio de Nicea recibió, desde la Antigüedad, una suerte de *canonización colectiva*, un proceso simbólico y ritual que se refleja incluso en la liturgia. Esta «canonización colectiva» puede entenderse como la construcción de un conjunto de figuras ejemplares que representan y legitiman la autoridad del concilio más allá de su historicidad estricta.

En torno al concilio se ha desarrollado, a lo largo de los siglos y en diversas regiones geográficas, una hagiografía específica y compleja¹.

En estas páginas, nos proponemos destacar algunas problemáticas que plantea la investigación histórica y hagiográfica, y proponer ciertas líneas de lectura para un dossier que sigue siendo objeto de estudio y que constituye un antes y un después en la especulación trinitaria a inicios del siglo IV. En efecto, en muchos manuales de historia del cristianismo o de teología trinitaria aún está la idea de la historiografía clásica, muy polarizada, que presenta la controversia como una lucha tajante entre «buenos y malos», «ortodoxos y herejes»: Arrio y sus seguidores, que habrían negado la divinidad de Cristo, y Atanasio, que habría defendido heroicamente la fe ortodoxa. Sin embargo, estudios recientes han mostrado cómo esta narrativa fue construida de manera polémica y parcial, especialmente a partir de las obras de Atanasio, quien actuó simultáneamente como sujeto y objeto de su relato. Por ello, consideramos necesario ampliar el *corpus* analítico incluyendo no sólo documentos oficiales como cartas episcopales, símbolos de fe, cánones y decretos imperiales, sino también el dossier hagiográfico, es decir, la producción literaria que canoniza colectivamente a los padres del concilio y a sus opositores².

¹ Hemos presentado estas pistas de investigación en el simposio internacional *Nicæa 2025. Event, Contexto, Reception*, 2-5 April 2025, Augustinianum-Angelicum, Rome.

² S. Fernández, «The Fourth-century Controversies. Reevaluating the Evidence towards the Next Centenary of Nicæa (325-2025)», *Studia Patristica* CXXIII (2021), pp. 289-302. D. M. Gwynn, *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the Arian Controversy*, Oxford 2007. Una revisión de los hechos es presentada por E. Prinzivalli, «Quadro storico-teologico generale di Nicæa», *Studia Patavina*, vol. 61, n.º 2 (2024), pp. 219-241. Sobre el desarrollo de los símbolos-credos: W. Kinzig, *A History of Early Christian Creeds*, ed. De Gruyter, Berlin-Boston, 2024. Un instrumento fundamental para el estudio de las fuentes inmediatamente precedentes, contemporáneas y posteriores al concilio de Nicæa: S. Fernández, *Fuentes Nicænae Synodi: Las fuentes contemporáneas para el estudio del Concilio de Nicæa (304-*

Nuestro análisis se articula en tres momentos principales: primero, la reconstrucción crítica del número y la identidad de los participantes, junto con la génesis del número místico 318; segundo, el estudio del proceso de canonización individual y colectiva de esos padres, sus cultos específicos y la construcción de «anti-héroes» de la fe; y tercero, el examen de la «fiesta de los 318 santos padres», su origen, su lugar en la tradición litúrgica y hagiográfica, así como su recepción en Occidente y el uso epigráfico y cultual de esta iconografía santoral.

2. Primera parte: las listas

Disponemos de algunos testimonios directos e indirectos pertenecientes a distintos géneros literarios. En general, las fuentes muestran un marcado interés doctrinal por presentar una determinada versión de los acontecimientos; los actores y transmisores de los hechos son, a la vez, sujetos y objetos de las vicisitudes narradas. Este tipo de historiografía presenta el concilio como un nuevo Pentecostés. En las obras de Eusebio (*Vita Const.* III, 7) y Atanasio (*Apología secunda* 7, 2) se enfatiza la universalidad del concilio y el carácter ecuménico de la asamblea. Según Rufino, el debate sobre el arrianismo despertó un interés generalizado, y presenta las sesiones del concilio como si fueran procedimientos judiciales, en los cuales los participantes podían presentar libelos o acusaciones contra obispos o sacerdotes³.

337), ed. Sígueme, 2025 (hay una versión inglesa y otra italiana de la misma obra). Y del mismo autor: *Nicæa 325. Reassessing the Contemporary Sources*, Brill-Schöningh 2025, en donde realiza una novedosa revalorización del rol y el pensamiento de Eusebio de Cesarea en la controversia arriana.

³ Según Sozómeno, Constantino, al abrir la asamblea, ordenó que todos los documentos que se le habían presentado fueran quemados (cf. HE I, 17).

2.1. *El número de participantes*

En diversas ocasiones, Atanasio menciona el número de asistentes, redondeándolo en torno a los 300⁴. El número exacto aún no se había fijado, y su cálculo era, en la práctica, una estimación o una amplificación simbólica. Hacia los años 377-379, Jerónimo todavía hablaba de «trecenti et eo amplius episcopi» (trescientos obispos o incluso más)⁵. En torno al año 381, Timoteo de Beirut cita en una carta de Atanasio a Joviano el número de 300⁶. Juan Crisóstomo, en un *Sermón contra los judíos* pronunciado en Antioquía hacia 386-387, menciona «trescientos obispos y muchos más»⁷.

Como ha mostrado Aubineau, el número se precisa con Hilario de Poitiers hacia 358-359 (*De synodis* 86, PL 10, 538B), quien no fue testigo ocular del concilio⁸. En el *De synodis* ya hace referencia a los 318 siervos de Abraham y repite este número en otra obra escrita en Oriente y publicada tras la muerte de Constancio II (3 de noviembre de 361)⁹. No sabemos exactamente de dónde tomó Hilario este número, pero sus obras se difundieron rápidamente en Germania, la Galia y Bretaña. Por otro lado, el número simbólico fue aceptado también con rapidez en el ámbito griego:

⁴ Cf. *Apologia contra Arianos* 1, 2 Opitz, *Athanasmus Werke*, t. II-1, p. 87, 16 PG XXV, 249A; *De decretis Nicaenae synodi* 3, 1 Opitz t. II-1, p. 3, 2 PG XXV, 428C; *Historia Arianorum ad monachos* 66, PG XXV, 772B, 773B; *De synodis* 43, PG XXVI 768D.

⁵ *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* 20, PL XXIII, 174c.

⁶ *Hist. Eccle. Fragn.* 182, en H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, t. I, Tubinga, 1904, p. 282.

⁷ *Adv. Judeos III*, 3, PG XLVIII, 865D.

⁸ Cf. M. Aubineau, «Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen., XIV, 14) et le nombre des pères au Concile de Nicée», *Revue d'histoire ecclésiastique* 61(1966), pp. 5-43.

⁹ «Anathema tibi trecenti decem et octo convenientes apud Nicaeam episcopi sunt... Ipse quoque pridem jam mortuus anatema tibi pater tuus est, cui Nicaena synodus fuit curae, quam tu falsis opinionibus imfamamatam perturbas» (*Liber contra Constantium imperatorem*, 27, PL X, 602B).

Basilio lo conoce y lo emplea en una carta al obispo Bosporio (cf. *Epistola LI*, 2; PG XXXII, 389CD), texto fechado al inicio de su episcopado, hacia el año 370.

Aubineau habla del nacimiento de una leyenda que sigue una marcha triunfal, documentando casi un centenar de testimonios entre el siglo IV y comienzos del XII. Esto demuestra la estabilidad de una tradición. Las fórmulas utilizadas resumen el modelo historiográfico de la ortodoxia: «sabéis que los 318 Padres, reunidos sin espíritu de contienda, no hablaron sin la acción del Espíritu Santo», como afirma Basilio (*Epistola CXIV*, PG XXXII, 529A).

Epifanio de Salamina, en el *Panarion* (hacia 374-376), resume los hechos de la siguiente manera: «el emperador convocó un concilio ecuménico en el que los nombres de los 318 obispos nos han llegado; ellos anatematizaron la fe de Arrio en la ciudad de Nicea y confesaron esta fe ortodoxa de los Padres, que no debe desviarse ni a un lado ni al otro, transmitida por los apóstoles y los profetas» (*Panarion* 69, 11, 1). Casi contemporáneamente, Ambrosio recoge la tradición en su *De fide ad Gratianum* (378), dirigida al joven emperador, desarrollando el simbolismo del número místico de los 318: el nombre de Jesús y la cruz, defendidos por los guardianes de la fe reunidos en Nicea (cf. *De fide*, I, prol. 3; 5; XVIII, 121; PL LXVI, 528; 529; 556)¹⁰.

La profecía contenida en este número místico será citada incesantemente y ya se encuentra «canonizada» en el primer canon del Concilio de Constantinopla del 381: «no debe suprimirse la fe de los 318 Padres reunidos en Nicea de Bitinia». Incluso antes de Nicea, el *Pseudo-Bernabé* (cf. IX, 7), Clemente de Alejandría (cf. *Stromata* VI, XI, 84, 1; GCS t. LII, p. 473) y el *Pseudo-Cipriano* (cf. *De Pascha computus* X; CSEL t. III-3, p. 257), ya habían reflexionado

¹⁰ Cf. J. Rivière, «Trois cent dix-huit. Un cas de symbolisme arithmétique chez saint Ambroise», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* VI (1934), pp. 349-367.

sobre el simbolismo del número 318 como número místico, en referencia a la victoria de Abraham gracias a su fe en la cruz y en el nombre de Jesús. Puede afirmarse, por tanto, que este número representa la victoria contra la herejía: Cristo venciendo a los detractores de su divinidad¹¹.

A partir del siglo IV se lleva a cabo un gran esfuerzo por «celebrar la victoria de Nicea» y, por tanto, por canonizar e idealizar todo lo relativo al tiempo heroico del concilio y del «santo emperador Constantino». Comienza así la incorporación de todos los autores significativos del siglo IV. Fausto de Riez sitúa a Macedonio junto a Arrio en Nicea (cf. *De Spiritu Sancto* I, 1; CSEL XXI, 102); los sinaxarios mencionan entre los 318 Padres a Gregorio el Iluminador (†331), a Nicolás de Mira (*sinaxario jacobita*, 6 de diciembre, PO III, p. 422; también el *sinaxario etiópico*, PO XV, p. 706; ya Teodoro el Lector había interpolado su nombre)¹², y a Efrén el Sirio. Los compiladores, con el fin de alcanzar el número sagrado, añaden a sus listas todas las personalidades disponibles.

Sozómeno (cf. *HE* VI, XI, 2) y Sócrates (cf. *HE* IV, XII, 11) afirman que el papa Liberio impuso a tres obispos orientales (Eustaquio de Sebaste, Silvano de Tarso y Teófilo de Castábala) «esta fe católica, definida en el santo Concilio de Nicea, bajo el beato Constantino, por los 318 obispos», cuando estos le presen-

¹¹ Con la tau griega se indica el número 300 y con la iota-eta el 18. En el nombre de los 318 (símbolo del nombre de Jesús y de la Cruz) o en las leyendas más ingenuas (como aquella de los 318 y 319 padres, cuando asistía el Padre, o el Hijo o el Espíritu Santo a la reunión), aparece la certeza de la intervención de Dios en la asamblea. Así lo expresa también Constantino (o el teólogo que habla en su nombre) y lo transmite Sócrates (*HE*, I, 9, 24): «Lo que ha sido aprobado por trescientos obispos no es otra cosa que la opinión de Dios, sobre todo cuando el Espíritu Santo, que habita en los pensamientos de hombres tan extraordinarios, los ha iluminado sobre el designio divino» (Sch 477, p. 123).

¹² Cf. E. Honigmann, «La liste originale des Pères de Nicée», *Byzantinische Zeitschrift* 14 (1939), pp. 17-76 y p. 60.

taron las conclusiones de un sínodo celebrado en Asia Menor, en Lámpsaco (año 364, actual Lapseki). Roma tendrá interés en mostrar su papel en el concilio; por ello, se afirmará que la convocatoria hecha por Constantino fue *ex sententia sacerdotum*. Según Rufo (antes de que el *Sinaxario* rinda homenaje al papa Silvestre), se dice *cum eius consensu* o, en una segunda versión, *cum eius praecantu*. En los círculos simaquianos proliferan varios apócrifos que buscan legitimar la celebración de un concilio romano destinado a confirmar las decisiones de Nicea¹³.

Una interpretación curiosa es ofrecida por Gelasio de Cízico, quien, siguiendo a Sócrates y citando una carta de Constantino, da una lectura original del número 318: de ellos, 300 eran ortodoxos, mientras que 17 apoyaban a Arrio (entre ellos, Eusebio de Nicomedia, Teógnis de Nicea, Maris de Calcedonia, Teodoro de Heraclea, Menofante de Éfeso, Patrófilo de Escitópolis, Narciso de Neroniana, Teonas de Marmárica, Segundo de Ptolemaida, además de otros ocho cuyos nombres no se indican). El propio Arrio estaría incluido en el número 318, ya que ocasionalmente se presentaba en las sesiones conciliares (cf. *HE* II, VII, 42-44; *GCS* XXVIII, p. 54; *PG* LXXXV, 1241C-1244A).

El Concilio de Nicea será invocado como la expresión de la «fe de los 318 Padres» incluso por quienes rechazan cualquier desarrollo posterior, como Timoteo Eluro, quien afirma que casi el doble de padres en Calcedonia llegaron con el impío deseo de eclipsar a sus predecesores de Nicea (cf. *Extraits de Timothée Aelure*, PO XIII, pp. 204-205; 222; 224-225). También será invocado por otros como el inicio de un modelo interpretativo paradigmático, que autoriza una concatenación coherente de la teología ortodoxa: la cadena se prolonga sin rupturas, como sosténía Nicéforo de Constantinopla (†828).

¹³ Cf. M. Aubineau, *Les 318 serviteurs d'Abraham...*, p. 42.

2.2. *El problema de las listas de participantes*

Pero aún permanece la pregunta: ¿cuántos fueron y quiénes fueron los participantes? Ha pasado más de un siglo desde que se inició el trabajo de reconstrucción de las listas de los participantes en el Concilio de Nicea. Se transmiten en numerosos manuscritos y en diversas lenguas. Las distintas versiones fueron editadas en 1898 por Heinrich Gelzer, Heinrich Hilgenfeld y Otto Cuntz en *Patrum Nicaenorum nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace*, obra que aún hoy constituye el texto fundamental para el estudio de las listas conciliares de Nicea¹⁴.

En latín, existen múltiples listas agrupadas por Turner en su obra *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima* (1899) en cinco familias. Los manuscritos más relevantes son los conocidos bajo el nombre de *Collectio Dionysio-Hadriana*, entregada por el papa Adriano I a Carlomagno en el año 774, que completa la colección elaborada por el monje Dionisio el Exiguo y difundida en Roma durante las primeras décadas del siglo VI. Las listas latinas presentan una variación en el número de nombres, que oscila entre 195 y 217. En griego, Gelzer publicó dos listas: una de 212 nombres atribuida a Teodoro el Lector (primera mitad del siglo VI), derivada de Sócrates Escolástico; y otra de 165 nombres conservada en el códice Vaticano gr. 44 (cuya parte final está

¹⁴ Esta edición pionera vio la luz en Stuttgart-Leipzig, en 1898. Una nueva edición fue presentada por C. Marksches, Stuttgart, 1995. Remitimos también a: A. Wikenhauser, «Zur frage nache der Existenz von nizänischen Synodalprotokollen», F. J. Dölger (ed.), *Konstantin der Große in seine Zeit. Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. de Waal*, Freiburg im Breisgau, 1913, pp. 122-125. V. Ruggeri, «The IV Century Greek Episcopal Lists in the Mardin Syriac. 7 (olim Mardin Orth. 309-9)», *Orientalia Christiana Analecta* 59 (1993), pp. 315-356. Para un *status quaestionis* sobre las listas: S. Destephon, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, t. 3: Prosopographie du diocèse d'Asie (325-641)*, 2008, p. 20.

incompleta). En 1950, Ernst Honigmann publicó una tercera lista, esta vez de 301 nombres, conservada en el códice Vaticano gr. 1587. En lengua copta se ha transmitido sólo una lista fragmentaria de 162 nombres, derivada también de la de Teodoro el Lector, y conservada en un manuscrito del Museo Borgia de Roma. En lengua siríaca, Gelzer recoge dos listas: una de 218 nombres, traducción de un original griego realizada en Hierápolis en los años 501/502. Esta lista estaba conservada en un monasterio de Nitria, en Egipto. La segunda lista, de 221 nombres, es atribuida a Abdisho bar Berika (†1318), arzobispo nestoriano de Nísibe, y en parte coincide con la de Teodoro el Lector. A estas se suman otras tres listas siríacas: una grecosiríaca de 227 nombres (Mar-din Orth. 309), publicada por Kaufhold y Ruggieri en 1993; una lista de 222 nombres procedente de la *Crónica* de Miguel el Sirio; y una de 214 nombres atribuida a san Maruta de Mayferqat. En árabe existe sólo una lista de los obispos nicenos, compuesta por 318 nombres, conservada en el manuscrito 1628 de la Biblioteca Bodleiana de la Universidad de Oxford. Esta versión larga deriva de la lista griega. Finalmente, en lengua armenia se conoce una lista de 211 nombres, incluida en la colección canónica compilada por el Catolicós armenio Juan III el Filósofo (717-728).

El estudio de estas listas es arduo. Ciertamente, es posible aún estudiar las listas previas a la fijación del número místico de los 318, así como las posteriores. En la mayoría de los casos, sólo llegamos a identificar nombres de ilustres desconocidos. La pérdida o desaparición de las actas (en el caso de que hayan existido) es irreparable. Un enfoque complementario consiste en agrupar los participantes según sus regiones geográficas, tal como también se hace en algunas listas. Esto puede ayudar a establecer un conocimiento más preciso de las sedes más remotas y de la sucesión episcopal en ciertas iglesias. Los resultados que ofrece este enfoque para una mejor comprensión de la geografía eclesiástica de la Antigüedad son valiosos, aunque limitados.

3. Hacia los padres de Nicea «santos»

Otra posibilidad, sin duda más rica en términos de resultados, consiste en elaborar un *dossier* de santidad de los participantes que fueron efectivamente venerados y tuvieron un culto¹⁵. En este sentido, es necesario establecer primero las coordenadas hagiográficas, es decir, los elementos que definen el contexto temporal¹⁶, espacial¹⁷ y cultural¹⁸ dentro del cual se desarrolla la vida de un santo o mártir. Estas coordenadas permiten contextualizar la historia del santo, destacando su relación con el entorno y su inserción en la tradición cristiana.

Una opción metodológica podría consistir en elaborar una lista de los santos conocidos. En este marco, se pueden identificar aspectos sumamente interesantes desde dos ángulos. El

¹⁵ Para cuestiones de método hagiográfico remitimos a los estudios de: R. Aigrain, *L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Bloud et Gay, Paris 1953 (es muy útil la reedición con bibliografía actualizada por R. Godding, Société des Bollandistes, Bruxelles 2000); R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Monastero S. Silvestro Abate, Fabriano 1987.

¹⁶ Se refiere al período histórico en el que vivió el santo o mártir. Esto incluye las fechas de nacimiento, vida, sufrimiento y muerte, frecuentemente vinculadas a la persecución de los cristianos o a acontecimientos históricos significativos de la época. La coordenada temporal es crucial, ya que las hagiografías presentan habitualmente a los santos como figuras que trascienden el tiempo, pero que están siempre situadas en un contexto histórico específico.

¹⁷ Hace referencia a los lugares donde el santo vivió, predicó o sufrió. Esto puede incluir la ciudad o región de nacimiento, los sitios donde desarrolló su misión y el lugar de su martirio. La localización geográfica suele estar cargada de simbolismo y puede ser determinante para la identificación de la santidad del individuo (por ejemplo, si el santo padeció en un lugar emblemático para la fe cristiana).

¹⁸ Refleja el contexto social, político y religioso en el que vivió el santo. Las hagiografías suelen incluir descripciones del entorno cultural, como la relación del santo con otros miembros de la Iglesia, las persecuciones que sufrió por parte de las autoridades civiles o religiosas, y cómo su vida refleja las tensiones religiosas de su tiempo (por ejemplo, luchas contra herejías o enfrentamientos con autoridades paganas).

primero sería el estudio de los obispos ‘santos’ conocidos que participaron en Nicea y de la hagiografía construida en torno a uno o varios de ellos, o en la que ellos mismos intervinieron activamente. Podemos pensar, por ejemplo, en Alejandro de Alejandría, Atanasio, Espiridión de Tremitunte, Nicolás de Mira, Hipacio de Gangra, Eustaquio de Antioquía, Pafnucio de Egipto, Osio de Córdoba, entre otros¹⁹. Mencionamos estos nombres por su carácter emblemático, y cada uno presenta un problema historiográfico particular. Alejandro de Alejandría y Atanasio representan una versión concreta de los acontecimientos: son al mismo tiempo sujetos y objetos del debate y de la construcción hagiográfica. En particular, Atanasio desempeñó un papel activo en dicha construcción: su *Vita Antonii* fue un valioso vehículo para transmitir sus ideas sobre la fe nicena²⁰.

Lo que sorprende es que, al buscar el *dossier* hagiográfico de Alejandro, nos encontramos ante un casi «minimalismo hagiográfico»: su culto se reduce a una conmemoración litúrgica en el

¹⁹ Alejandro de Alejandría: en las *Acta Sanctorum* (*Februari* III, p. 639-644) hay una reconstrucción de su vida con extractos de Eusebio, Sócrates, Gelasio y Teodoro. Hay, además, un fragmento de la vida metafrástica de Atanasio, que cuenta la infancia de Atanasio y cómo Alejandro lo encontró bautizando válidamente en la playa. No hay una hagiografía desarrollada en torno a su persona. Se desconoce la fecha de su muerte. Para los coptos es celebrado el 22 o 23 *pharmuthi* (barnudah), es decir, abril; para los griegos su fiesta era el 18 de enero, para otros el 1 de abril o el 26 de febrero. Cf. Atanasio de Alejandría: *Synax. Constantinop.* Coll. 647, n. 21 (BHG 183-186; BHO 112-117). Espiridón de Tremitunte: *Martyrologium Romanum*, p. 558. Hipazio de Gangres (o de Cilicia): *Martyrologium Romanum*, p. 515; *Synax. Constantinop.* Coll. 233, n. 2, 222-224. Eustaquio de Antioquía: *Acta SS. Iulii*, IV, Amberes 1725, pp. 130-144; *Synax. Constantinop.* Coll. 480, 732, 917. BHG 644-644e. Pafnucio de Egipto: el *Synaxario Alejandrino* lo conmemora el 9 de febrero. Cf. BHG 2330-2330a; BHO 839-840. Nicolás de Mira (Bari): cf. BHG 1347-1364z. Al cual nos referiremos en breve.

²⁰ La historiografía actual reconsidera el rol, la calidad de las fuentes y las narraciones hechas por los paladines de la ortodoxia. Remitimos a los recientes estudios de A. Martin, E. Prinzivalli y S. Fernández para la reconstrucción de los hechos.

sinaxario de Constantinopla (celebrado el 22 o 23 de abril según los coptos, el 18 de enero en el calendario griego, y en Occidente el 26 de febrero)²¹. No existe un desarrollo legendario en torno al paladín de Nicea. Si bien se atestigua un culto, no encontramos otros elementos propios del «maximalismo hagiográfico» (escritos como *vitae, passiones*, leyendas; ni reliquias o santuarios). Habrá que esperar a Atanasio, «columna de la iglesia», «padre de la ortodoxia» -como lo llama la hagiografía- cuyo culto representa un momento culminante en la hagiografía nicena. De hecho, es uno de los primeros obispos no mártires en ser venerados, y su figura recorre la historia del cristianismo. La memoria de su «gran y apostólica alma», como la definía san Basilio (cf. *Epistola 80*, PG 32, 456B), fue objeto de veneración y de una riquísima producción hagiográfica (en diversos *sinaxarios* orientales, el *Martirologio, Meneos, vitae, epítomes*, iglesias consagradas a él, reliquias y su *translatio*, así como en la iconografía, como por ejemplo en Roma, en un fresco del siglo VIII ubicado en la nave izquierda de la iglesia de *Santa María Antigua*, donde aparece entre san Epifanio y san Nicolás)²².

Espiridón plantea otro problema. El santo pastor de Tremitunte, en Chipre, que había firmado las conclusiones del Concilio de Sérdica enviadas por Atanasio, aparece como un taumaturgo y modelo de santidad en las *Historias eclesiásticas*, pero no figura en las listas de participantes del Concilio de Nicea. Sin embargo, la hagiografía de Espiridón ciertamente lo presenta como asistente al Concilio ecuménico²³. La duda es: ¿Espiridón confiere autoridad

²¹ Cf. *Bibliotheca sanctorum*, vol. 1, pp. 768-770.

²² Cf. D. Stiernon, *Atanasio, Bibliotheca Sanctorum*, vol. 2 (1962), pp. 521-547 y W. De Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, Roma 1911, tav. Icon. XXI-A, fig. 76, pp. 510-511.

²³ Hemos estudiado esta cuestión en: D. Arfuch, *Hagiographica et dogmatica Cypria. Estudio sobre el cristianismo chipriota del siglo V al VII en la consolidación de la autocefalía*, Nerbini-Augustinianum SEA 158, Roma 2020, pp. 52-54 y pp. 109-112.

dad a Nicea? ¿Por qué las fuentes lo presentan como uno de los santos padres ortodoxos anti-arrianos? ¿Sería demasiado banal pensar que la resistencia que suscitaba el *homoousios* niceno debía ser sostenida por personajes santos y carismáticos? La misma pregunta podría aplicarse al caso de san Pafnucio de Egipto, otro santo popular y que despertaba adhesión indiscutida como uno de los protagonistas del monacato egipcio.

Otro punto crítico en la historiografía es la participación de Nicolás de Mira o de Bari. El carismático santo, cuyo dossier hagiográfico es uno de los más ricos del Oriente cristiano, ha suscitado un notable interés y ha dividido a los historiadores entre quienes postulan su participación en el concilio del 325 y quienes consideran imposible tal asistencia. La duda en este caso sería: ¿Nicea confiere autoridad a Nicolás, o es Nicolás quien la otorga a Nicea? El problema radica en que la vida (o vidas) de Nicolás son tardías, y el origen de su culto se remonta al siglo VI, cuando asistimos a un proceso de reescritura hagiográfica, en el que el interés principal parece ser aumentar las listas de los participantes del concilio²⁴.

Una vez establecidos los posibles participantes canonizados como santos, el camino a seguir puede ser el estudio del dossier hagiográfico de cada uno de ellos, atendiendo a su irradiación cultural, geográfica, literaria y teológica. Los resultados de esta investigación pueden ofrecer aportes valiosos en distintos niveles: permiten comprender cómo se percibía Nicea en la época del hagiógrafo o del santo venerado, cómo fue recibida a nivel popular (e incluso monástico) en los diversos contextos de circulación de los textos sobre el Concilio. En otras palabras, permiten ob-

²⁴ Cf. G. Cioffari, «Il Concilio di Nicea: presenza e gesta di San Nicola tra filología, storia e agiografia», *Nicolaus. Rivista storico-teologica dei PP. Domenicani*, vol. 4, n.º 3 (2018), pp. 7-80.

servar cómo se divulgaban las problemáticas del arrianismo, del *homoousios*, de la doctrina del Logos, del monarquianismo, y de las posiciones de los llamados «ortodoxos», así como la sucesión de sutilezas teológicas expresadas y debatidas en sínodos, símbolos, epístolas, etc.

3.1. *La anti-hagiografía*

Pero también podemos considerar otro camino muy común en la retórica antigua, que podríamos denominar anti-hagiografía. Se trata, por así decirlo, del reverso de la medalla hagiográfica: a través de la narración de las vidas o muertes de figuras opuestas a los valores cristianos, pone en evidencia las virtudes contrarias a las de la fe. En lugar de exaltar los sacrificios y la moral ejemplar de los santos, la anti-hagiografía se centra en los vicios y defectos de aquellos que se oponen a la fe o a la moral cristiana. Este tipo de literatura describe la arrogancia, la temeridad, la audacia destructiva, la maldad, el odio y la perfidia como rasgos dominantes de los perseguidores o de quienes, con sus acciones, traicionan los principios fundamentales del cristianismo. Así como las hagiografías glorifican el sacrificio y la virtud, las anti-hagiografías hacen lo propio con la condena y el deshonor, retratando a los malhechores y opresores no sólo como figuras corruptas, sino como ejemplos de la perversidad contra la cual lucha el cristianismo.

El objetivo de la anti-hagiografía es, por tanto, mostrar la fragilidad y la decadencia moral de los perseguidores, destacando la justicia divina que, tarde o temprano, alcanza a los responsables del mal. A través de estas narraciones se busca desmontar la imagen glorificada de los opresores, presentándolos en situaciones de humillación y fracaso como castigo merecido por su enfrentamiento con los valores cristianos. De esta manera, este género literario no sólo contrapone el bien y el mal desde una

perspectiva teológica, sino que también invita a reflexionar sobre el destino de quienes abrazan el vicio en lugar de las virtudes cristianas, y sobre cómo la moral cristiana concibe la justicia como un principio que inevitablemente prevalecerá sobre la corrupción. En este sentido, Arrio, Eusebio de Nicomedia, Patrófilo de Escitópolis y otros personajes defensores de la doctrina arriana o aliados de sus seguidores, fueron objeto del proceso típico de construcción hagiográfica inversa: para exaltar a un mártir o a un santo, es necesario oscurecer a su antagonista²⁵.

Este enfoque puede abrir grandes líneas de investigación. Por razones de brevedad, presento concisamente dos testimonios significativos sobre la muerte de Arrio: uno de finales del siglo IV y otro del siglo X, a saber, Epifanio de Salamina y Severo de Aschmounain.

²⁵ En obras como *De Mortibus Persecutorum* de Lactancio, *Historia Ecclesiástica* de Eusebio de Cesarea, *Apología* de Tertuliano y *El Martirio de Policarpo*, los perseguidores de los cristianos son presentados de manera despectiva, destacando sus vicios y la justicia divina que los alcanza. Lactancio describe la muerte humillante de emperadores como Diocleciano y Maximiano, mostrando cómo su残酷 hacia los cristianos los conduce a un destino de sufrimiento y desesperación. Eusebio retrata a Nerón como un emperador depravado y malvado, cuya caída refleja la justicia que Dios impone a los opresores. Tertuliano denuncia la maldad y la hipocresía de los gobernantes romanos que persiguen a los cristianos, mientras que *El Martirio de Policarpo* contrapone la arrogancia y la violencia del procónsul con la serenidad y la dignidad del mártir. Estos textos subrayan el contraste entre los vicios de los perseguidores, como el orgullo y la perfidia, y las virtudes cristianas, presentando la muerte de los opresores como un castigo merecido por su maldad. *De Mortibus Persecutorum* relata la muerte de los emperadores romanos que persiguieron a los cristianos, en particular aquellos que llevaron a cabo persecuciones severas, como Diocleciano. Lactancio utiliza estos relatos sobre la muerte de los perseguidores para ilustrar la justicia divina, mostrando cómo quienes intentaron destruir la fe cristiana recibieron castigos terribles. Así, la obra refleja un enfoque de anti-hagiografía, en el cual no se glorifica a los perseguidos, sino que se pone de manifiesto el castigo infligido a los perseguidores, como una forma de vindicación. Cf. Lattanzio, *Come muoiono i persecutori*, ed. M. Spinelli, Roma, Città Nuova 2004.

Epifanio, en el segundo libro del *Panarion*, en su implacable lucha contra los herejes, nos ofrece una versión muy particular de los hechos, coherente con su finalidad: la ortodoxia triunfa fácilmente sobre los errores diabólicos. «Un espíritu satánico -como dice la Escritura- se introdujo en Arrio», cuya herejía, afirma, perdura aún en su tiempo. La fe de Arrio es calificada como una «fe delirante, más aún, una falta de fe o, mejor, una mala fe». Epifanio presenta la doctrina arriana como «el veneno de sus expresiones blasfemias» (*Pan.* 7, 1). La actividad de Arrio es constantemente denunciada: «fomentaba en secreto su complot contra la Iglesia» (*Pan.* 9, 2)²⁶.

Constantino escribe una carta a Arrio en la cual le expresa que:

un mal intérprete es, propiamente, una imagen y representación del diablo. [...] Tras una larga refutación basada en las divinas Escrituras, añadió también un verso de Homero, dirigiéndoselo al hereje a modo de severa recriminación. He considerado oportunuo reproducirlo aquí: “¡Vamos, Ares Ario, hacen falta escudos! Pero tú, por favor, no lo hagas. Al menos que te contenga la amistad de Afrodita” (*Pan.* 9, 4).

La autenticidad de este pasaje y de la carta ha sido puesta en duda, pero lo que aquí nos interesa es que, según la versión de Epifanio, el juego de palabras *Ares-Areie* resulta útil para reducir a Arrio a una doctrina alineada con las divinidades paganas. Así como Ares era el dios de la guerra, Arrio habría introducido el conflicto dentro de la Iglesia. Se narra la muerte de Arrio, quien estaba conspirando junto a Eusebio de Nicomedia para convocar un concilio en Constantinopla y convencer al emperador de que

²⁶ Epifanio di Salamina, *Panarion* (Libro secondo), ed. G. Pini, Morcelliana, Brescia 2016.

lo respaldara. El obispo de la ciudad, Alejandro de Constantino-pla, al conocer esta amenaza:

pasó un día y una noche enteros llorando y afligiéndose, orando a Dios para que tomara su alma y no permitiera que se contaminara por el contacto con Arrio, o bien que realizara algún milagro; y así fue. En efecto, Arrio, durante la noche, salió para satisfacer una necesidad corporal urgente, llegó a la letrina y se sentó: fue hallado jadeando y sin vida; se lo encontró allí, exhalando en ese lugar maloliente sus excrementos, del mismo modo que había difundido impuras doctrinas de fe (*Pan.* 10, 3).

Epifanio hace morir a Arrio antes del Concilio de Nicea con una intención claramente anti-hagiográfica; en otras palabras, la historia está al servicio de una construcción inversa a la hagiografía. De hecho, el relato del concilio prosigue con tonos de irenismo:

después de estos hechos, el emperador, que había puesto todo su empeño en favor de la Iglesia, debido a las ya numerosas divisiones entre sus miembros y a los cismas que se producían en su interior, convocó un concilio ecuménico con la participación de 318 obispos, cuyos nombres aún conocemos hoy. En la ciudad de Nicea, ellos excomulgaron la doctrina de Arrio y confirmaron, mediante una confesión común, la fe ortodoxa de los padres, transmitida sin alteración por los apóstoles y los profetas (*Pan.* 11, 1).

Inmediatamente después, sigue una exposición muy abreviada de los acontecimientos y decisiones del concilio (como la fecha de la Pascua), presentando el conflicto arriano como una cuestión ya resuelta²⁷. Al final de su presentación sobre Nicea, Epifanio re-

²⁷ Como lo nota justamente E. Prinzivalli, «Quadro storico-teologico generale di Nicea», pp. 219-241, aquí p. 223.

toma la anti-hagiografía sobre Arrio: «Nuestro Arrio, entonces, fue inspirado por una fuerza diabólica y, arrastrado por la imprudencia de un lenguaje sin freno, alzó su lengua contra su Señor» (*Pan.* 12, 1), y expone la doctrina arriana en una clave fuertemente subordinacionista, siguiendo la exégesis de Proverbios 8, 22-25: «El Señor me creó como principio de sus caminos». Epifanio parece encontrarse en una posición comprometida, ya que por un lado presenta la muerte vergonzosa de Arrio como un castigo divino y la rápida resolución del conflicto en Nicea, pero luego se ve obligado a dedicar largos pasajes a las polémicas políticas y dogmáticas en torno a las decisiones tomadas en el concilio y a la interpretación de innumerables pasajes bíblicos de considerable extensión, lo que muestra claramente que el conflicto arriano no se resolvió de forma tan sencilla (13-80).

La presentación de la muerte de Arrio nos sitúa en el contexto de la anti-hagiografía: el relato describe un castigo divino que golpea al perseguidor de la fe, Arrio. El texto contrapone las virtudes de Alejandro de Constantinopla (profundamente angustiado ante la amenaza representada por Arrio) con la humillación de la muerte de este último. En lugar de exaltar la figura del perseguido o del oprimido, como es típico en una hagiografía, aquí se presenta la muerte de Arrio de manera grotesca, casi vengativa, como si la justicia divina se manifestara de manera cruel pero justa ante el error del hereje. Alejandro se muestra profundamente turbado, llorando y rogando a Dios para que su alma no se vea contaminada por el contacto con Arrio, cuyo pensamiento herético lo aterrorizaba. No busca una venganza personal, sino una intervención divina que lo libre de la «contaminación». Esto refleja el temor reverente y la pureza de Alejandro frente a la corrupción representada por Arrio.

Sin embargo, la muerte del heresiárca es descrita de forma humillante y ridícula: Arrio, el hombre que intentó corromper la

fe cristiana, muere en una situación física degradante. La escena en la que muere sentado en la letrina, expulsando sus excrementos, tiene una fuerte carga irónica: quien pretendía distorsionar las enseñanzas de Cristo termina de manera repugnante, como si el castigo divino lo obligara a expiar sus actos mediante la más elemental de las humillaciones. Además, la imagen de Arrio como propagador de «doctrinas impuras», hallado finalmente en un estado igualmente impuro, refuerza la idea de que su muerte constituye una manifestación de la justicia celestial.

Esta visión de la muerte de Arrio no sólo lo priva de toda dignidad o heroicidad, sino que lo presenta como un anti-santo, cuya caída está marcada por la repulsión y la descomposición, tanto física como moral. Mientras que en una hagiografía tradicional la muerte de un mártir se concibe como una transición hacia la gloria, en esta anti-hagiografía la muerte del heresiárquico se transforma en un acto de justicia moral, una advertencia contra la falsedad y el error de quienes pretenden imponer doctrinas corrompidas.

El otro ejemplo notable es el de Severo, obispo de Aschmounaïn, principal representante de la Iglesia copta jacobita durante el siglo X. Fue uno de los primeros autores coptos en escribir en lengua árabe. En su *Historia de los concilios*, presenta los hechos desde una lectura teológico-salvífica, comenzando con el llamado y la obediencia de Abraham y el Éxodo de Egipto, pasando por los profetas hasta la llegada del Hijo del Hombre. En el segundo capítulo, expone la causa del concilio de forma sorprendente:

la paz no había dejado de extenderse a todos los pueblos, la buena armonía y la concordia eran generales, tanto que «el león y el lobo se alimentaban del mismo alimento», «la pantera y los ciervos dormían en el mismo lugar», hasta que un hombre de la ciudad de Alejandría, llamado Arrio, que tomó en sus manos la

causa de la herejía, [...] pronunció conceptos engañosos y ofreció interpretaciones erróneas; a sus propios ojos se consideraba un sabio: pretendía que el Verbo de Dios, por medio del cual existen el cielo y la tierra, había sido creado, y que la sabiduría que ha puesto orden en las criaturas y las ha delimitado según su naturaleza, también había sido creada²⁸.

A siglos de distancia, las posiciones aparecen estereotipadas, pero se percibe el reflejo de una controversia interna dentro del clero alejandrino. Lo interesante es que sitúa el inicio de la disputa bajo el episcopado de «Pedro el Mártir, obispo de Alejandría». Es el «gran doctor» Pedro quien prohibió y advirtió que era el demonio quien hablaba por boca de Arrio. Pedro tuvo una visión:

El Señor Jesús se le presentó con un manto rasgado. Pedro le preguntó: “Señor, ¿quién ha rasgado tu manto?”. Y él le respondió: “Ha sido Arrio quien lo ha rasgado”, y le ordenó que no lo recibiera en la iglesia ni lo admitiera en la asamblea de los fieles. Pedro comunicó esta recomendación a sus discípulos Aquilas y al presbítero Alejandro²⁹.

Según Severo, la llegada de Diocleciano, «el maldito», con su persecución, buscaba matar al santo Pedro, ya que en sus escritos había atacado el culto a los ídolos. «El primero en dar testimonio de su fe fue Timoteo, obispo de Roma, y el último fue el virtuoso Pedro, obispo de Alejandría». Tras el martirio de Pedro, Aquilas le sucedió en la sede episcopal sobre «la cátedra del apóstol Marcos». Arrio multiplicó sus súplicas para ser admitido. Aquilas aceptó, y de hecho, «su episcopado no duró mucho tiempo», sólo

²⁸ Sévère Ibn Al-Moquaffa', *Histoire des conciles*, eds. L. Leroy ; S. Grébaut, PO 29 (6.4), Brepols 1971, capítulo II, p. 478.

²⁹ Cap. II, p. 480.

tres meses. «El anciano Alejandro le sucedió en la dignidad sacerdotal», «Arrio lo maldijo y continuó difundiendo su doctrina hasta los confines del mundo».

El capítulo III comienza con el elogio de Elena, «mujer piadosa y santa», y con la historia de la visión de Constantino antes de la batalla que lo transformó en emperador. En la pluma de Severo, cuando Constantino escuchó la doctrina de Arrio, convocó «una reunión general de obispos de todas las provincias»; asistieron «318 obispos reunidos en la ciudad de Nicea, en la provincia de Bitinia, en Asia, el día 17 de Harizan, en el año 637 de la era del rey Alejandro, 296 años después de la Ascensión de Nuestro Señor Jesucristo»³⁰.

Elías-Ali ben-Obeid, obispo nestoriano de Damasco, afirmó que «fueron dos mil ochocientos cuarenta y ocho. Es una afirmación que no se encuentra en ningún otro libro, y yo no he encontrado ningún sabio que la haya transmitido de ese modo, a pesar de los numerosos detalles que ofrece y del relato pormenorizado que presenta. No se menciona el número en absoluto», [...] «una prueba de su falsedad es que no encontramos ninguna alusión a un concilio distinto del de los 318». Severo muestra su preocupación por esos rumores que circulaban entre los fieles, pues, si realmente hubieran participado 2848 obispos y sólo 318 hubieran sostenido la doctrina de Nicea, estos habrían constituido un grupo minoritario. Posteriormente, Severo aborda brevemente las diferencias en torno a las fechas del concilio (mes de julio o agosto, Harizan o Tamouz) y pasa a considerar las listas, los nombres y las ciudades de los participantes, reconociendo que de la mayoría ya no sabemos quiénes eran ni cuáles eran sus respectivas sedes³¹.

³⁰ Cap. II, pp. 483-484.

³¹ Cap. III, pp. 485-487.

La lista está dividida por regiones, comenzando con Egipto, que cuenta con 15 participantes cuyas sedes, en tiempos de Severo, ya existían o habían sido destruidas y desaparecidas. Proporciona el nombre y la sede de «19 de Palestina», «12 de Fenicia» y luego 8 de «otras provincias». «Se dice que Tomás, obispo de Mar'ach, estuvo presente en el concilio» y que:

sufrió un terrible suplicio por parte de los herejes, quienes le cortaron 25 partes del cuerpo. Pero no he podido verificar este hecho ni he encontrado ninguna mención en los anales eclesiásticos ni en los Actos de los concilios. Quizá el autor lo encontró en los anales de la Iglesia de Oriente. Puedo, si quiero, demostrar que se trata de un error; la prueba de la falsedad de esta afirmación consiste en que los arrianos no tenían ningún poder ni influencia antes del Concilio de Nicea, no podían encarcelar a los obispos ni hacerles daño en ese período, porque eran apenas un puñado de personas. Sin embargo, su poder se fortaleció un poco después del Concilio, cuando murió el piadoso Constantino y Constancio ascendió al trono, así como bajo el reinado del emperador Valente. Alejandro murió y Atanasio le sucedió³².

El relato retoma a los participantes, pero dado que los números no llegan a 318: «El número total de obispos de Occidente, es decir Egipto, Roma, Armenia siríaca, África y otras provincias que tomaron parte en este concilio fue de 224, mientras que los obispos orientales sumaban un total de 94»³³. En el capítulo V se describe el desarrollo de la reunión presidida por Constantino:

cuando tomaban posesión de sus sedes, el número habitual era de 319 y cuando se retiraban eran 318. Examinaron la causa de

³² Cap. IV, pp. 489-491.

³³ Cap. IV, p. 491.

Arrio y concluyeron que se había apartado de los caminos de la verdad. Había estudiado los libros de *Armbatis*³⁴ y seguido su doctrina, había introducido un lenguaje nuevo y una religión inventada, pretendiendo que el Hijo de Dios, que es la figura de su sustancia y su imagen eterna, fuera una criatura y que hubo un tiempo en que él no existía³⁵.

Tras el relato de la doctrina impía de Arrio, que hacía del Hijo y del Espíritu Santo dos criaturas, y el comentario a los cánones bajo las fórmulas habituales, se presenta la muerte de Arrio con algunas variantes³⁶. El emperador pidió a Alejandro que acogiera a Arrio en su comunidad. Alejandro:

le respondió que se ajustaría a lo que se le pidiera el domingo siguiente: cuando fuésemos a la Iglesia de Dios y regresásemos a su servicio, oraríamos para saber si quería acoger a ese hombre, y le pediríamos que nos diera una señal a nosotros que somos sus servidores. Cuando llegó la hora de la oración, el venerable obispo Alejandro entró en el Santo de los Santos rodeado de sacerdotes, y no cesaba de humillarse ante Dios e invocarlo para que revelara la cuestión de Arrio. Al llegar el momento de leer el Evangelio, Arrio se preparó para mezclarse con los sacerdotes y

³⁴ En la versión en etíope de la *Historia de los concilios*, el texto transmite *Argenes*, lo que remite ciertamente a Orígenes. Arrio, además, habría «leído los libros de Platón sobre la anterioridad del Padre de todo al Creador. Profesó esta fe manifestemente cuando hubo estudiado Platón y adoptó su sistema». Versión etíopica: PO 29, cap. V, p. 630. De más está recordar la influencia del medio-platonismo en la obra y exégesis de Orígenes. Esta presentación anti-hagiográfica de la escuela origeniana va en la línea de la interpretación de Samuel Fernández, en las obras ya mencionadas, sobre el conflicto arriano en el seno de la tradición alejandrina.

³⁵ Cap. V, pp. 492-493.

³⁶ En etíope la versión de los hechos es mucho más breve, concentrándose en las diferencias entre la formulación de los artículos del credo y en la versión de los adversarios: el autor los cataloga de «nestorianos».

hacer con ellos las oblaciones, pero sintió dolores en las entrañas y problemas intestinales; salió para ir a los lugares apropiados, pero sus entrañas y todo lo que había en su vientre cayeron al suelo, y quedó rígido, muerto. Cuando llegó la hora del sacrificio, el obispo lo buscó y no lo encontró. Envió a buscarlo y lo encontraron en el estado que hemos descrito. Tal fue el castigo extraordinario que lo golpeó y la maldad vengativa que lo devoró. La asamblea agradeció al Creador haber presenciado el castigo que golpeó al impostor debido a su deslealtad y sus malas intenciones, y que había manifestado la obediencia oculta y el mal hecho en el nombre de Dios. El Teólogo transmite el castigo que golpeó a Arrio y dice en su homilía a los egipcios: “Las oraciones del sacerdote puro destruyeron al sacerdote desafortunado, y la invocación del piadoso prelado destruyó al sacerdote mentiroso”³⁷.

Entre la muerte de Arrio presentada por Epifanio y la narrada y transmitida por Severo existen diferencias elocuentes. Severo interpreta al obispo Alejandro como si fuera el Alejandrino y no el homónimo obispo de Constantinopla. Para Severo, Arrio sobrevive al concilio y busca ser readmitido en la iglesia de Alejandría; por ello sitúa su muerte en un ámbito cultural. Con el paso de los siglos, el recurso anti-hagiográfico se vuelve aún más elocuente y enriquecido, pues, al celebrarse los santos misterios, se produce su trágico desenlace. Lo que permanece claro es que, pese al paso del tiempo, la polarización y problemática dentro del clero alejandrino se mantiene; así, Pedro, Aquilas y Alejandro están en conflicto directo con Arrio, conflicto que no es sólo teológico, sino también una lucha de fuerzas y popularidad dentro de la comunidad de la capital egipcia.

El abundante y perdido material, especialmente desde la parte arriana, y la correspondencia entre obispos previa a Nicea no nos

³⁷ Cap. V, pp. 499-500.

permiten comprender cómo se desarrollaban los acontecimientos, pero en los textos hagiográficos posteriores se encuentran alusiones y tópicos que podrían sugerir fragmentos de una historia perdida. Por ejemplo, el historiador ‘arriano’ Filostorgio afirma que la elección de Alejandro como metropolitano de Alejandría fue gracias al apoyo de Arrio (cf. Filostorgio, *HE*, I, 3), mientras que Teodoreto sostiene lo contrario, afirmando que Arrio postulaba su candidatura y se convirtió así en enemigo mortal de Alejandro (cf. *HE* I, 2, 8-11). Este dato nos habla de manera clara y contundente sobre la difícil situación en que se encontraba Alejandro tras afrontar el cisma meleziano en su extensa metrópoli y, al mismo tiempo, encontrar en Arrio un adversario carismático que podía opacarlo o causarle problemas de gobierno. Ciertamente, como concluye E. Prinzivalli, la polémica y el propio Concilio de Nicea tuvieron un importante componente político y humano-caracterial, pero fue una problemática de índole teológica³⁸.

No creemos, sin embargo, que sea casual que las alusiones a la doctrina de Arrio como discípulo de Orígenes sean una simple denominación genealógica de herejías. El profesor M. Simonetti ya había señalado que la problemática arriana provocó una crisis entre los representantes de la *Logostheologie*³⁹. Y los antiguos también lo percibían así. Lo encontramos en los sínodos del siglo VII, en los Anales (cf. *Liber XIII*, PG CXXXIV, 1113A, 1112B) de Ioánnes Zonara (†1145), donde la herejía de Arrio se remonta a Orígenes. Esto es interesante porque, más allá del tópico clásico heresiológico sobre la paternidad de las herejías y de una construcción anti-hagiográfica, la crisis entre los teólogos del Logos estuvo presente antes y después de Nicea.

³⁸ Cf. E. Prinzivalli, «Quadro storico-teologico generale di Nicea», pp. 219-241.

³⁹ Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975 (SEA 11), *passim*.

4. La fiesta de los «santos» padres del Concilio de Nicea: los calendarios litúrgicos, los martirologios y la epigrafía

Otro camino es el estudio de la memoria litúrgica de la fiesta de los 318 santos Padres en la Iglesia Oriental. En la investigación, además de las fuentes utilizadas para reconstruir el evento de Nicea, deben considerarse también otras fuentes, como por ejemplo los calendarios litúrgicos, los sinaxarios y la producción epigráfica. El proceso estudiado es ciertamente artificial, pues una canonización colectiva de todos los participantes es insostenible desde el punto de vista histórico, dado que la recepción de Nicea tardó casi un siglo en aclimatarse, y las disputas del periodo post-Nicea muestran claramente el vivo desacuerdo que suscitó la confesión del *homoousios*.

La primera evidencia de la fiesta litúrgica parece ser el testimonio de Severo de Antioquía en una homilía del 3 de noviembre de 517, que conmemora a «Constantino, el emperador verdaderamente piadoso, y a los 318 santos padres y obispos»⁴⁰. La fiesta parece haber ingresado al calendario bizantino en tiempos del Concilio de Calcedonia (451), en favor de una conmemoración de los primeros cuatro concilios (sin duda el 16 de julio de 518, durante una revuelta popular que buscaba la destitución de Severo de Antioquía, cf. el relato de los eventos en el concilio de 536: Mansi, VIII, col. 1058-1066). Posteriormente, en el VII Concilio (Nicea II en 787) se le asignó una fecha propia, como fiesta autónoma de los 318 padres, el 29 de mayo (Sinaxario, p. 716). Hoy en día, la fiesta se celebra el séptimo domingo de Pascua o el octavo de la Ascensión⁴¹.

⁴⁰ Severo, *Homilia CXII*, PO XXV, p. 796. Cf. M. Aubineau, *Les 318 serviteurs d'Abraham...*, p. 40.

⁴¹ S. Salaville, «La fête du concile de Nicée et les fêtes de conciles dans le rite byzantin», *Échos d'Orient* XXIV (1925), pp. 445-470.

Las iglesias orientales celebran de manera especial la fiesta de Nicea, la «fiesta de los 318 santos Padres». En la tradición bizantina, cae el séptimo domingo después de Pascua y también se celebra en otra fecha, el domingo siguiente al 13 de julio, junto con la fiesta del Concilio de Calcedonia y de otros concilios ecuménicos⁴². Quizás la fiesta litúrgica fue introducida en el calendario copto como reacción a la fiesta de Calcedonia establecida por los calcedonianos en 518. En el estudio de los menologios orientales se pueden considerar detalles que a primera vista pueden parecer menos importantes. Por ejemplo, en el Menologio siríaco, 3 de noviembre: «El Concilio de los 318 Padres y el emperador Teodosio», es notable que se festeje a Teodosio como santo el mismo día de la fiesta del concilio niceno, pues con Teodosio puede señalarse la victoria del neo-nicenismo, como lo denominamos hoy, de los padres capadocios y del Concilio de Constantinopla de 381⁴³.

En el *Typikon Constantinopolitano* (Patm. 266) de los siglos IX-XI aparece la mención de los «santos Padres del primer sínodo de Nicea y del bienaventurado (*makarion*) Alejandro, papa de Alejandría, y del impío (*dysseboüs*) Ario, iniciador de la herejía». Observamos que en los libros litúrgicos la hagiografía y la anti-hagiografía ya están constituidas y en acto. Por su parte, el sinaxario árabe-jacobita (redacción copta) nos transmite su deseo de exactitud histórica:

⁴² Este sinaxario tiene una datación que oscila del siglo V al VII. Por su parte, en la tradición armenia, la fiesta es el sábado que precede la semana de preparación a la exaltación de la Santa Cruz; en la iglesia siria el 29 de mayo; en la iglesia copta el 9 de noviembre (otros sinaxarios dan otras fechas fijas: 5 de noviembre, 16 de noviembre y 18 de septiembre)

⁴³ Cf. *Martyrologes et ménologes orientaux*, I-XIII, F. Nau, 1974, p. 35.

El noveno día del mes de Hatour» (es decir, el 5 de noviembre), «se reunieron los 318 padres en la ciudad de Nicea en tiempos del emperador Constantino; entre ellos estaban los jefes de las cuatro sedes patriarciales: Anbâ Alejandro, patriarca de Alejandría; Jacinto (patriarca de Roma); Silvestre, patriarca de Constantinopla, y (Eustaquio), patriarca de Antioquía. Este concilio fue convocado contra Arrio, un sacerdote de Alejandría. Él afirmaba que el Hijo es creado en cualquier caso. Estos santos eran Padres llenos de méritos. Entre ellos había quienes ocupaban un rango igual al de los Apóstoles: resucitaban a los muertos, curaban enfermedades graves, sanaban heridas peligrosas. No había entre ellos ninguno que no hubiera sido sufrido tortura por la fe: a algunos les habían clavado las manos y los pies; a otros les habían arrancado las muelas, roto los dientes, arrancado las uñas, las costillas rotas. Entre ellos estaba el obispo de Mar'ach, llamado Tomás (Toumâ). Los maniqueos lo habían hecho prisionero durante 20 años y lo habían torturado sin piedad; cada año le amputaban un miembro; le amputaron las manos y los pies; le rompieron las costillas y los dientes; le cortaron las orejas, la nariz y los labios; su cuerpo estaba negro por las quemaduras del fuego. Mucha gente lo creyó muerto y celebró conmemoraciones por él como por los mártires. El emperador Constantino preparó para ellos una gran sala de reuniones: colocó su trono en el centro, debajo de ellos, y comenzó con el obispo de Mar'ach; se arrodilló ante él y besó cada miembro mutilado. Luego le entregó su cetro, su espada y su anillo y les dijo: "Hoy pongo en vuestras manos la Iglesia y el Imperio; a quien vosotros queráis, lo mantendréis; a quien queráis, lo destituiréis". Ellos establecieron cánones y reglas. Nuestro Señor el Mesías estaba entre ellos, porque muchos de ellos, cuyas mentes estaban iluminadas, los contaron y encontraron 319, aunque en los asientos visibles estaban sentados 318. Establecieron cánones para sacerdotes, laicos, reyes, ciudades, comerciantes, el pueblo y los artesanos. Luego proclamaron la santa fe, establecieron que el

Hijo era igual al Padre y excluyeron a Arrio, y a cualquiera que profesara su doctrina o compartiera su fe. Esta es la copia de la fe que establecieron: *sigue el credo*⁴⁴.

Otro camino que la investigación puede seguir es descubrir las influencias de la fiesta de los «318 santos padres» en el rito romano, en la celebración del domingo de la Santísima Trinidad, que se celebra después del tiempo pascual, el domingo siguiente a la fiesta de Pentecostés. En Oriente, la fiesta del concilio de Nicea está asociada a la memoria de otros concilios, en particular al de Calcedonia. De alguna manera, las divisiones en el período post-Calcedonia definen la ortodoxia y la heterodoxia. Como dijimos, la fiesta del Cuarto Concilio Ecuménico se estableció el 16 de julio de 518. Después de la ascensión al trono de Justiniano I (9 de julio de 518), nació una fiesta poco después de la muerte del emperador anti-calcedoniano Anastasio y el exilio de Severo de Antioquía, quien sería proclamado como un «nuevo Judas», «aquel que insulta a la Trinidad». Los hechos son conocidos, porque el relato fue leído públicamente en el concilio de 536 (cf. Mansi VIII, col. 1059BC). La declaración solemne contiene en germen todo el desarrollo posterior de los sinaxarios, menologios y cánones litúrgicos⁴⁵.

Los concilios se sitúan dentro de una *cadena* de tradición ortodoxa, y la mención de los concilios ortodoxos anteriores es un momento importante y nada banal en la confesión y en

⁴⁴ PO III, ed. R. Basset 1971, pp. 268-269.

⁴⁵ En el sinaxario de Sirmont (ed. Delehaye), se celebra el 29 de mayo: «la memoria de los santos Padres que, en el primer sínodo, en Nicea, proclamaron al Hijo consustancial con Dios Padre y condenaron al impío Arrio, jefe de la herejía». Otras recensiones del sinaxario, de los siglos XII, XIII y XIV, sitúan la conmemoración el 26 o el 28 de mayo. Otros testimonios recuerdan que en julio había tres fiestas dominicales móviles: el recuerdo de la unión de 920; el Concilio de Calcedonia; y el Concilio del año 536.

la auto-percepción de la ortodoxia (de manera análoga a la heresiología, con sus cadenas de herejes). Nicea se convierte en el prototipo de todo concilio, y el número 318 se repetirá en cada concilio ecuménico; Constantinopla será el Concilio de los 150 Padres; Éfeso el de los 200 y Calcedonia el de los 630. La «cadena ininterrumpida» de la ortodoxia se encuentra en varios autores de los siglos VII-IX en sus epístolas sinodales (Sofronio de Jerusalén, Germán de Constantinopla [715-730], Juan Damasceno [antes del 753], Nicéforo al papa León III [811], Focio [mayo de 866])⁴⁶.

Existe una serie de falsificaciones de carácter propagandístico romano, de la cancillería, que buscan promover y fortalecer la autoridad del obispo de Roma en la confirmación del concilio de 325, necesitando para ello la aprobación romana del mismo⁴⁷.

4.1. *Epigrafía y uso apotropaico de los «318»*

A los referentes litúrgicos se añaden las referencias a los anatemas en la epigrafía. Como una costumbre muy arraigada en el mundo antiguo, en forma de amuleto apotropaico para exorcizar y desalentar las profanaciones, el culto de los 318 santos padres adquiere también este uso y significado⁴⁸. Encontramos

⁴⁶ El uso de los concilios a modo de «catecismo» bizantino fue puesto de relieve por G. Bady en su conferencia al Simposio sobre los manuscritos Berlín, Philipp 1477 (73), s. 15/16, f. 235v-238; *Sinait. Gr.* 1755, s. 16-17, f. 18v-27v.

⁴⁷ M. Aubineau, «Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen., XIV, 14) et le nombre des pères au Concile de Nicée», pp. 33-34.

⁴⁸ Cf. H. Leclercq, *Nicée*, DACL, vol. XII, 1, col. 1213-1214; F. Halkin, «Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie», *Analecta Bollandiana LXX* (1952), pp. 116-137, aquí p. 126 y p. 128; A. Ferrua, «Antichità cristiana. Gli anatemi dei padri di Nicea», *La Civiltà cattolica* 108 (1957), pp. 379-387. En 1312, el proedro de Lacedemonio, no contento de construir una iglesia, le asegura recursos y amenaza con la maldición de los 318 Padres de Nicea, quienquiera osare apropiarse de esta donación. El documento nos informa sobre la fundación que es grabada sobre una

maldiciones en inscripciones griegas y latinas que testifican el uso del nombre emblemático de los padres de Nicea como anatema contra usurpadores, ladrones o profanadores.

Una inscripción métrica del año 1186, encontrada en Montolmo (hoy Coridonia), en la diócesis de Fermo y donada al abad de Velletri:

Y vosotros, queridos pastores, junto con los monjes,
 miradme desde los huesos de otros,
 el pobre Teosterito llamado por Teodoro,
 último de la estirpe de los Pepagómenos.
 Pero quien profane esta tumba, aunque pequeña,
 quedará excluido de la posesión del paraíso,
 y caerá bajo las maldiciones de los Padres,
 y la mano vengadora de Dios lo alcance⁴⁹.

El anatema también se escribía en los manuscritos, por ejemplo, contra quien se apropiara de los libros de las bibliotecas: «Este códice fue escrito en 1328 por cuidado del monje Ignacio, llamado Justo, en el célebre monasterio de las Guías y colocado en él. Quien luego quiera sacarlo de este monasterio atraiga sobre sí las maldiciones de los padres inspirados por Dios» (*Codex Laurentianus*, plut. XI, n. 1)⁵⁰. El mismo anatema aparece en el *Parisino griego 1531*, escrito en el año 1112 por el monje Clemente: «Quienquiera que intente sacar este libro de este monasterio, con o sin razones..., primero incurrirá en el anatema y en la maldición

columna. En una inscripción hallada en Esparta en el año 1027, colocada sobre un puente: «Si alguno de ellos no me obedece y trata de subvertir mis disposiciones, caiga sobre él el anatema de los santos apóstoles y de los 318 padres, y la maldición de Judas» (A. Ferrua, «Antichità cristiana. Gli anatemi dei padri di Nicea», pp. 381-382).

⁴⁹ A. Ferrua, «Antichità cristiana. Gli anatemi dei padri di Nicea», p. 381.

⁵⁰ A. Ferrua, «Antichità cristiana. Gli anatemi dei padri di Nicea», pp. 382-383.

de los santos padres inspirados por Dios, y luego su parte sea con Judas el traidor y los otros apóstatas»⁵¹.

5. Para buscar nuevos senderos...

Con toda probabilidad, podemos pensar que no hubo exactamente «318 padres» que participaron en el Concilio de Nicea, pero el número real de participantes dejó de ser un dato histórico central para la historia del concilio o su recepción posterior. Este número místico inició un proceso de canonización colectiva paradigmático, que, a pesar de no contar con un soporte histórico original, se impuso rápida y sorprendentemente hasta convertirse en un dato sólido e indudable en la tradición cristiana.

Este proceso fue tanto un acto de celebración doctrinal como un modo efectivo para fortalecer la autoridad del Concilio y sus decisiones. La incorporación de nombres ilustres, a menudo santos de fuerte carisma, como san Espiridión de Tremitunte, confirió prestigio y respaldo a una asamblea sinodal que enfrentó una resistencia considerable durante buena parte del siglo IV. Asimismo, la identificación y enumeración de los 318 padres fue un mecanismo para otorgar una imagen de unidad y legitimidad. En un movimiento inverso, es importante destacar que la autoridad del concilio niceno fue la que otorgó prestigio a ciertos padres o santos populares, como en el caso de san Nicolás de Mira, cuya supuesta participación en el concilio niceno contribuyó a fortalecer su figura como taumaturgo. Un proceso similar puede observarse en la inclusión de Efrén el Sirio.

En este proceso de canonización colectiva, el mecanismo de la *anti-hagiografía* -la construcción literaria de figuras consideradas

⁵¹ A. Ferrua, «Antichità cristiana. Gli anatemi dei padri di Nicea», p. 383.

heréticas o antagónicas- jugó un papel fundamental en la conformación de un dossier de herejías. Este corpus se volverá un tópico recurrente en las epístolas sinodales y en la legislación canónica posterior. Así, el Concilio de Nicea comienza a ser interpretado como la piedra angular de una serie de concilios que marcan y celebran la ortodoxia. Interpretar las pistas de la construcción hagiográfica y anti-hagiográfica presentes en libros litúrgicos, leyendas, cánones, epístolas y epígrafes no sólo ayuda a reconstruir contextos y posiciones teológicas, sino que también permite descubrir cómo la recepción de la doctrina se concreta en la vida real de las comunidades cristianas. Este enfoque interdisciplinar abre caminos prometedores para investigaciones futuras en el ámbito de la historia de la recepción del dogma trinitario, que podrían ofrecer resultados originales y profundos al estudiar cada dossier hagiográfico, la producción y relecturas que se hicieron del Concilio de Nicea en cada tradición.

Referencias bibliográficas

- Aigrain, R. *L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*. Bloud et Gay, Paris, 1953.
- Arfuch, D. *Hagiographica et dogmatica Cypria. Estudio sobre el cristianismo chipriota del siglo V al VII en la consolidación de la autocefalía*. Nerbinii-Augustinianum, Roma, 2020.
- Aubineau, M. «Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen., XIV, 14) et le nombre des pères au Concile de Nicée». *Revue d'histoire ecclésiastique*, n.º 61 (1966), pp. 5-43.
- Cioffari, G. «Il Concilio di Nicea: presenza e gesta di San Nicola tra filología, storia e agiografia». *Nicolaus. Rivista storico-teologica dei PP. Domenicani*, vol. 4, n.º 3 (2018), pp. 7-80.

- Destephene, S. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. T. 3. Prosopographie du diocèse d'Asie (325-641)*. Association des amis du Centre du Bas-Empire d'histoire et civilisation de Byzance, Paris, 2008.
- Fernández, S. «The Fourth-century Controversies. Reevaluating the Evidence towards the Next Centenary of Nicaea (325-2025)». *Studia Patristica*, n.º 123 (2021), pp. 289-302.
- Fernández, S. *Fontes Nicaenae Synodi: Las fuentes contemporáneas para el estudio del Concilio de Nicea (304-337)*. Sígueme, Salamanca, 2025.
- Ferrua, A. «Antichità cristiana. Gli anatemi dei padri di Nicea». *La Civiltà cattolica*, n.º 108 (1957), pp. 379-387.
- Grégoire, R. *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*. Monastero S. Silvestro abate, Fabriano, 1987.
- Gwynn, D. M. *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the «Arian Controversy»*. Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Halkin, F. «Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie». *Analecta Bollandiana*, n.º 60 (1952), p. 116-137.
- Honigmann, E. «La liste originale des Pères de Nicée». *Byzantinische Zeitschrift*, n.º 14 (1939), pp. 17-76.
- Kinzig, W. *A History of Early Christian Creeds*. De Gruyter, Berlin-Boston, 2024.
- Prinzivalli, E. «Quadro storico-teologico generale di Nicea». *Studia Patavina*, vol. 71, n.º 2 (2024), pp. 219-241.
- Rivièvre, J. «Trois cent dix-huit. Un cas de symbolisme arithmétique chez saint Ambroise». *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, n.º 6 (1934), pp. 349-367.
- Ruggeri, V. «The IV Century Greek Episcopal Lists in the Mardin Syriac. 7 (olim Mardin Orth. 309-9)». *Orientalia Christiana Analecta*, n.º 59 (1993), pp. 315-356.
- Salaville, S. «La fête du concile de Nicée et les fêtes de conciles dans le rite byzantin». *Échos d'Orient*, vol. 24 (1925), p. 445-470.

Simonetti, M. *La crisi ariana nel IV secolo*. Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975.

Wikenhauser, A. «Zur frage nache der Existenz von nizänischen Synodalprotokollen». En Dölger, F. J. (ed.). *Konstantin der Grosse und seine Zeit. Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. de Waal*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1913.

MENTE PATRÍSTICA: LA TRINIDAD DE BASILIO

PATRISTIC MIND: THE TRINITY OF BASIL

EMANUEL CLUR

Facultad de Teología de Granada

Universidad Loyola Andalucía

eclur@al.uloyola.es

Orcid: 0009-0000-5739-4942

Fecha de recepción: 18 de junio de 2025

Fecha de aceptación: 27 de octubre de 2025

Resumen: Llegar a adquirir la *mente patrística*, como aparece en el trabajo del P. Florovsky, solicita no sólo vivir la liturgia y la oración o el sólo limitarse a leer a los santos padres para memorizar ciertas frases, sino que consiste en, leyéndolos, comenzar a pensar como ellos pensaron, unidos y movidos por un mismo Espíritu Santo. Así podremos decir que la edad patrística no terminó, sino que se extiende hasta nuestros días. Lo que propongo es, en la lectura de Basilio en dos de sus obras –*Hexameron* y *Sobre el Espíritu Santo*–, no sólo descubrir el contenido que se cree, sino el cómo y por qué se cree, para que el lector pueda llegar a encontrar aplicaciones al tiempo presente. Asimismo, la lectura de parte de su epistolario nos permite comprender su realidad histórica, que no fue nada fácil.

Palabras clave: Capadocios, Teología dogmática, Teología fundamental, Teología oriental.

Abstract: To acquire the *patristic mind*, as presented in the work of Fr. Florovsky, requires not only living the liturgy and prayer, nor merely limiting ourselves to reading the holy fathers in order to memorize certain sentences. Rather, by reading them, we begin to think like them, united and moved by the same Holy Ghost. Then we could affirm that the patristic age has not ended but it remains to this day. My idea is that by reading Basil in two of his works —Hexameron and On the Holy Ghost—, we can discover not only the content of what we believe but also how and why we believe it, with the hope that the reader may find applications in our days. Moreover, to read some of his letters would allow us to understand his historical reality which was by no means easy.

Keywords: Cappadocians, Eastern Theology, Fundamental Theology, Dogmatic Theology.

1. Introducción

En este sentido, estamos obligados a decir que “la Era de los Padres” sigue en “la Iglesia orante”. ¿No debería ésta continuar también en nuestro estudio teológico, investigación e instrucción? Para recuperarlo, de hecho, no de un modo arcaico o en apariencia, y no tan sólo como una venerable reliquia, sino con una actitud existencial, como una orientación espiritual. Sólo de esta manera puede nuestra teología ser reintegrada dentro de la plenitud de nuestra existencia cristiana. [...] Uno debe viajar a las mismísimas raíces de esta piedad tradicional, y recuperar la “mente Patrística”. [...] Como “adoradores” continuamos en la “tradición de los Padres”. ¿No deberíamos permanecer, consciente y devotamente, en esa misma tradición también como “teólogos”, como testigos y maestros de Ortodoxia? ¿Podremos conservar nuestra integridad de algún otro modo?¹.

¹ «In this sense, we are bound to say, “the Age of the Fathers” still continues in “the Worshipping Church”. Should it not continue also in our theological pursuit

Teniendo estas palabras del teólogo-historiador ruso Padre Florovsky² como inspiración, nos damos a la tarea de intentar adquirir esta *mente patrística*. Nos basaremos en dos obras de Basilio: *Hexameron*³ y *Sobre el Espíritu Santo*⁴. Luego de lo cual se expresarán ciertas preguntas que suscitan los textos, que pueden tener repercusiones en nuestros días, procurando atisbar o esbozar una respuesta, aunque no definitiva, en cada una de ellas, a saber: ¿Qué hemos de creer? ¿Quién es Dios?

No se busca, con todo, darle al lector una lectura de problemáticas actuales, sino brindarle un acceso al pensamiento de Basilio, en el que ni los elementos más accidentales son descartados cuando vienen de Dios. Quizás este último punto sea la mayor adquisición que se pueda obtener tras la lectura

and study, research and instruction? Should we not recover “the mind of the Fathers” also in our theological thinking and teaching? To recover it, indeed, not as an archaic manner or pose, and not just as a venerable relic, but as an existential attitude, as a spiritual orientation. Only in this way can our theology be reintegrated into the fullness of our Christian existence. It is not enough to keep a “Byzantine Liturgy”, as we do, to restore Byzantine iconography and Byzantine music, as we are still reluctant to do consistently, and to practice certain Byzantine modes of devotion. One has to go to the very roots of this traditional “piety,” and to recover the “Patristic mind”. Otherwise we may be in danger of being inwardly split—as many in our midst actually are—between the “traditional” forms of “piety” and a very untraditional habit of theological thinking. It is a real danger. As “worshippers” we are still in “the tradition of the Fathers”. Should we not stand, conscientiously and avowedly, in the same tradition also as “theologians”, as witnesses and teachers of Orthodoxy? Can we retain our integrity in any other way?» (G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Nordland Pub. Co., Belmont, 1972, c. VII, p. 113).

² El Padre G. Florovsky (Odessa, 1893-Penceton, 1979) fue profesor en la Universidad de Odessa, de Praga, en el Instituto San Sergio de París, en la Universidad de Columbia, en la Escuela Teológica San Vladimír y finalmente en la Universidad de Harvard. No confundir con el Padre Pavel Floriensky.

³ B. Magno, *Homilías sobre los seis días de la Creación*, Svetigora, Njegoseva, 2017.

⁴ B. Magno, *El Espíritu Santo*, Ciudad Nueva, Madrid, 2012.

de este padre. Ahora, las aplicaciones a problemáticas actuales quedan para el lector, quien desarrollando esa mente patrística podrá vislumbrarlas.

1.1. *Breves notas biográficas sobre Basilio⁵*

El padre que estudiamos –entre los santos, Basilio de Cesarea (330-379) o, como se lo ha llamado, más que merecido título, Magno–, es uno de los padres que más ha influenciado el pensamiento del Oriente cristiano, principalmente a las Iglesias de tradición bizantina. Se enmarca dentro de los así denominados padres capadocios (junto a Gregorio Nacianceno y Gregorio Niseno). Nieto de Macrina la Anciana, hijo de Basilio el Grande y Emilia de Cesarea, hermano de Gregorio Niseno, Macrina la Joven, Naucracio y de Pedro de Sebaste. Estamos hablando de una familia de santos, monjes y obispos, todos defensores de la fe ortodoxa en contexto de serias controversias. Considerado uno de los cuatro padres orientales o griegos, es celebrado por la Iglesia latina el 14 de junio (*usus antiquior*) y el 2 de enero (*usus recentior*); las Iglesias de rito bizantino lo celebran en dos ocasiones: 1 de enero (san Basilio Magno, Arzobispo de Cesarea de Capadocia) y el 30 de enero (los tres Santos Obispos: san Basilio, san Gregorio y san Juan); otras Iglesias lo celebran en otras fechas.

1.1.2. *Hexameron*

Hexameron se enmarca dentro de una tradición de comentarios al relato creacional del Génesis. Encontramos textos similares a este en diversos autores, desde Agustín (*De Genesi ad litteram*) pasando por Mar Jacob de Sarug o hasta de su mismo hermano

⁵ Cf. N. Velimirovich, «Prólogo de Ohrid», en B. Magno, *Hexameron*, pp. 13-14.

Gregorio de Nisa. La obra de Basilio consiste en nueve homilías sobre los seis días de la creación (cf. Gn 1, 1-26) que pronunció a lo largo de tres días en el año 378⁶.

1.1.3. *Sobre el Espíritu Santo*

Cuando dirigimos nuestra mirada al *Sobre el Espíritu Santo*, podríamos pensar equivocadamente que se trata exclusivamente de la tercera persona de la Trinidad. Sin embargo, pese a destinárle una especial atención, se trata de un auténtico tratado en respuesta a diversas polémicas suscitadas por autores y pensadores heterodoxos, en lo que puede recordar a los padres apologéticos. Es particularmente necesario precisar la fecha de esta obra, que podemos enmarcar en el año 372-374⁷ (motivado por la grave acusación contra su persona tras la celebración de la Divina Liturgia)⁸; es decir, que se enmarca en el contexto posterior al primer concilio ecuménico, en el que al menos en principio se ha triunfado sobre el arrianismo; sin embargo, como se deduce de la propia obra –y de la historia–, las tesis arrianas y semi-arrianas siguieron teniendo mucha fuerza. Con todo, no

⁶ Cf. R. Lim, «The Politics of Interpretation in Basil of Caesarea's "Hexameron"», *Vigiliae Christianae*, vol. 44, n.º 4 (1990), pp. 351-370. <https://doi.org/10.2307/1583840>.

⁷ La datación de esta obra no es sencilla. Se han levantado diversas hipótesis. Aunque se tiende a creer que es una obra de madurez del Capadocio, algunos, de la mano de Dörries, logran distinguir en la obra (cc. IX-XXIX) un así llamado «protocolo de Sebaste», en el que nuestro autor intentaría persuadir a Eustacio de Sebaste para que reconozca la divinidad del Espíritu. Para esta cuestión, véase: J. J. Whitty, «Reading Basil of Caesarea's On the Holy Spirit as Apology: Reassessing the Influence of Eustathius of Sebaste on the Treatise», *Vigiliae Christianae*, vol. 77, n.º 4 (2022), pp. 353-374. Para una estructura de la obra, consultese: M. Mira, «Sobre la estructura del "De Spiritu Sancto" de Basilio de Cesarea», *Scripta Theologica*, vol. 40, n.º 1 (2008), pp. 65-88.

⁸ Cf. «Introducción» en B. Magno, *E/ Espíritu Santo*, pp. 16-17.

es tan llamativo que Basilio se mantenga en la ortodoxia frente a estos (sin quitarle mérito, por supuesto, dado que no eran pocos los obispos que habían cedido), sino, ante todo, que afirme con suprema autoridad que la ortodoxia radica en la afirmación de la divinidad de la tercera persona, aun cuando no había concilio que le respaldase. Deberíamos esperar hasta el segundo concilio ecuménico en el 381 dado en Constantinopla para que los cánones reflejaran la sabiduría de la ortodoxia de fe defendida por nuestro autor. Vemos así el surgimiento de la herejía de los pneumáticos y la respuesta de Basilio. Algunos han querido decir que los concilios fueron creadores de la ortodoxia, sin embargo, aquí podemos ver que la ortodoxia es la constante afirmación de la tradición recibida. Basilio no introduce novedad, sino que nos transmite aquello que él mismo ha recibido.

2. ¿Qué hemos de creer?

En nuestros días, que se autoproclaman el tiempo del triunfo de la ciencia sobre la religión, de la razón por sobre la fe, de la opinión sobre la verdad, podría parecer arcaica o incluso retrógrada la pregunta sobre el creer; fácilmente podríamos responder que sólo se ha de creer aquello que nuestros ojos hayan visto y nuestras manos tocado; sólo se ha de creer en aquello que acontece en la historia: aquello real y tangible. Seguramente más de uno de los que así piensan se llevaría una grave sorpresa al darse cuenta de que aquello que ha sido visto, oído y palpado es lo que, con esas mismísimas palabras, Juan el Teólogo (cf. 1 Jn 1, 1) afirma su predicación.

Pero si es que el testimonio de uno no basta, si lo que se necesita es auténtica historia concreta, Lucas el Evangelista —al que la tradición le reconoce como el primer iconógrafo y, quizás

por ello mismo, historiador, puesto que el ícono no es arte vulgar, sino puerta hacia lo real, ventana hacia lo divino, hasta poder decir que el que lo escribe obra una verdadera tarea demiúrgica—, dice que él mismo se ha encargado de indagar sobre aquellas verdades que se afirmaban en su tiempo, buscando testigos oculares (cf. Lc 1, 1-2), para dar certidumbre de un suelo firme (lit.: asfáleian/ἀσφάλειαν (cf. Lc 1, 4), de donde nos viene la palabra asfalto).

Nuestra religión, la de Basilio, la de Lucas y Juan, y la de una inmensidad de nube de testigos (cf. Hb 12, 1), es histórica por excelencia puesto que la misma mano que nos creó en un principio, el Verbo eterno, se ha hecho carne, en un tiempo concreto, de una virgen concreta (cf. Jn 1, 1-3); pero, sobre todo, nuestra sagrada religión es histórica puesto que nuestro Dios – Padre, Hijo y Espíritu Santo–, y de modo singular el Espíritu, sostiene y garantiza el curso de la historia, como dirá Basilio: es precisamente «tras arrojar por la borda lo establecido por el Espíritu Santo» que todo pierde su sentido, es la manipulación en el poder, cuando ocupando el lugar que le corresponde al Espíritu, que «una terrible anarquía invade a los pueblos por causa de esta ambición de mando, y por eso las exhortaciones de los prelados resultan completamente ineficaces y ociosas, pues cada uno, al subírseles el humo de su ignorancia a la cabeza, piensa que no tiene que obedecer a nadie, sino más bien que él debe mandar a los demás»⁹.

Bastarían a nuestros modernos pensadores las palabras del *Hexameron*: «han hecho mucho tratando de explicar la naturaleza, pero ninguna idea de ellos ha quedado firme y sólida, todas han sido refutadas por el que le sigue. No vale la pena refutarlos: se destruyen el uno al otro»¹⁰. Nuestra historia sigue necesitando oír

⁹ B. Magno, *El Espíritu Santo*, XXX, 77, p. 242.

¹⁰ B. Magno, *Hexameron*, I, 2, p. 17.

las palabras de David: «Si Tú escondes el rostro, desfallecen; si retiras Tú su aliento, expiran, y vuelven a su polvo. Cuando envías tu soplo, son creados, y renuevas la faz de la tierra» (Sal 103, 29-30). Pero es que no sólo en la sabiduría antigua encontramos la verdad¹¹, sino que en nuestros días también hay quienes, sin renunciar a su ciencia, descubren la verdad de la fe. Sólo por mencionar casos conocidos en tiempos contemporáneos, se me ocurren el de Francis Collins –director del proyecto genoma humano–, quien dijo: al mismo Dios se le adora en la catedral y en el laboratorio¹², o el caso reciente de Brecht Arnaert, en su artículo *Huerta de Soto's hypostasis. An exploration of the role of theology in economics*¹³, en el que, como indica su nombre, investiga la necesidad de reconocer la realidad de la teología en algo tan humano como es la economía¹⁴.

Tras estas breves palabras podemos, ahora, adentrarnos en cómo responder a esta pregunta, para lo cual Basilio nos da

¹¹ Para un estudio sobre la utilización de las ciencias por parte del Capadocio, véase: M. Mira, «La noción de ley de la naturaleza en el *In Hexaemeron* de Basilio de Cesarea», *Annales Theologici*, vol. 20, nº. 1 (2006), pp. 59-86.

¹² «Both of these choices are profoundly dangerous. Both deny truth. Both will diminish the nobility of humankind. Both will be devastating to our future. And both are unnecessary. The God of the Bible is also the God of the genome. He can be worshiped in the cathedral or in the laboratory. His creation is majestic, awesome, intricate, and beautiful —and it cannot be at war with itself. Only we imperfect humans can start such battles. And only we can end them» (F. S. Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, Free Press, New York, 2006. <http://archive.org/details/francis-collins-language-of-god>, p. 211).

¹³ Cf. B. L. Arnaert, «Huerta de Soto's Hypostasis an Exploration of the Role of Theology in Economics». *Revista Procesos de Mercado*, vol. 21, nº. 2 (2024), pp. 167-210. <https://doi.org/10.52195/pm.v21i2.957>.

¹⁴ El artículo llega incluso a vislumbrar una nueva «vía» de acceso a Dios desde el mercado, haciendo verdadero honor al tomismo de *hominem unius libri timeo* o como cita el mismo artículo a Hayek: «nobody can be a great economist who is only an economist —and I am even tempted to add that the economist who is only an economist is likely to become a nuisance if not a positive danger».

indirectamente grandes pistas. Hoy en día podríamos caer en una suerte de fideísmo nominalista, en el que sólo creemos aquello que la *auctoritas* eclesiástica nos indique que hemos de creer sin mayor juicio. Es verdad que la *auctoritas* eclesiástica debe ser respetada y obedecida, pero no de suyo ni mucho menos en carácter absoluto, porque sobre la *auctoritas* está la *veritas*, que es Dios mismo; sólo a Él se le debe rendir obediencia absoluta. Es precisamente porque existe una verdad que podemos juzgar la autoridad como válida o inválida y esta verdad se da en primer orden dentro de los marcos de la razón (aunque siempre sea excesiva para los marcos de la sola razón) y como dice el Aquinate: «Como quiera que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural esté al servicio de la fe»¹⁵. Sin embargo, queda aún la pregunta: ¿cómo puedo llegar a conocer la verdad? Aquí entra el valor de la verdad que elige manifestarse, revelarse, y esta revelación es recibida por algunos hombres ilustres que la han transmitido íntegramente a las generaciones. Es precisamente este transmitir –*tradetur* en latín–¹⁶ el que nos lleva a la *traditio*.

Ahora, si entendemos que la *veritas* se ha revelado a unos hombres, que a su vez nos la han transmitido en lo que llegamos a llamar *traditio*, comprendemos que la *auctoritas* tiene el deber de proteger esta tradición recibida sin innovación¹⁷. Pero pongamos

¹⁵ T. de Aquino, *Suma de teología*, I, q. I, a. 8, ad. 2, BAC, Madrid, 1994, p. 96.

¹⁶ «Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis, quoniam Dominus Jesus in qua nocte tradebatur, accepit panem» (1 Cor 11, 23).

¹⁷ Claro está que una exhaustiva reflexión sobre la articulación de *veritas-traditio-auctoritas* excede los límites del presente trabajo. La división tripartita que se provee aquí, que surge de la lectura de Basilio, puede ser profundizada, especialmente en el segundo elemento, la *traditio*, que en Basilio es una doctrina en sí misma. El Capadocio considera que la *traditio* es bipartita, a saber: δόγμα y κίριγμα; las primeras se mantienen en una prudente reserva para evitar que los más altos misterios vengan a convertirse, por causa de la rutina, en algo despreciable, mientras que las segundas se mantienen públicamente» (J. M. Yanguas Sanz, «La divinidad

un ejemplo del *Hexameron*, en el que se nos habla sobre Moisés como autor del Génesis:

Pero, antes de analizar el sentido de estas palabras y de examinar el significado que encierran, veamos quién es el que nos habla. Y, puesto que la debilidad de nuestra inteligencia no nos permite penetrar en el pensamiento profundo del que habla, nos veremos obligados espontáneamente a creer en sus palabras por su autoridad [*auctoritas*]¹⁸.

Y más adelante:

Por lo tanto, el que fue digno de ver a Dios cara a cara igual que los ángeles, nos habla a nosotros de lo que escuchó [*traditio*]¹⁹ de Dios. Entonces escuchemos las palabras en las que se expresa la verdad [*veritas*], no con los argumentos de una sabiduría humana, sino con las enseñanzas del Espíritu y cuyo fin no es obtener la alabanza del que las escucha, sino la salvación de aquellos a quienes se les enseña²⁰.

Clarificado el cómo responder diremos qué responder o, lo que es lo mismo, ¿quién es Dios? Dios es aquel que, desde siempre, antes de la creación del mundo, es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Así se ha revelado y con verdad se ha creído frente a los que hablaban de un dios malo y uno bueno o que han visto en las tinieblas el enemigo del que es la luz²¹. Pero debemos afirmar, sin

del Espíritu Santo en S. Basilio», *Scripta Theologia*, vol. 9, n.º 2 (2018), pp. 485-539, <https://doi.org/10.15581/006.9.21876>).

¹⁸ B. Magno, *Hexameron*, I, 1, p. 16.

¹⁹ Cf. B. Magno, *El Espíritu Santo*, IX, 22, p. 141.

²⁰ B. Magno, *Hexameron*, I, 1, pp. 16-17.

²¹ «Porque, si Dios es luz, el poder que se le opone deben ser evidentemente las tinieblas, y si las tinieblas no reciben el ser de otro ser, son el mal que nace de

temor a equivocarnos, que ya no es sólo que Dios sea en sí mismo Trinidad, sino que también cuando actúa es trino. La creación misma no se trata de una actividad exclusiva del Padre, porque ni el Verbo ni el Espíritu Santo le son ajenos²². En este sentido son iluminadoras las palabras de Basilio: «Pero no dejemos de destacar que después que Dios dijo: “*Que haya un firmamento*” no dice: “*y el firmamento fue hecho*”, sino: “*Y Dios creó el firmamento y Dios separó...*”», en las que reconoce la presencia del Hijo y el Espíritu Santo o, en sus propias palabras:

¡Sordos, oíd! ¡Ciegos, ved! ¿Y quién es sordo sino aquel que no escucha al Espíritu que clama con voz potente? ¿Y quién es ciego? El que no ve las pruebas tan evidentes del Unigénito. “*Que haya un firmamento*”: es la voz de la causa primera. “*Y Dios creó el firmamento*”: es el testimonio del poder creador y de la causa eficiente²³.

El obispo de Cesarea distingue en la creación al Padre, como causa primera, de la causa operante, que es el Hijo, de la causa perfectiva, que es el Espíritu Santo²⁴. Pero es que no sólo aquí,

sí mismo; las tinieblas enemigas de las almas, las que causan la muerte en lucha contra la virtud, que existen por sí mismas y que no deben a Dios su existencia: he aquí lo que falsamente creen ver en las palabras del profeta. Partiendo de este punto, qué de opiniones impías y perversas se han imaginado. ¿Qué lobos crueles han tomado esta pequeña palabra para desgarrar el rebaño de Dios y han atacado a las almas con insolencia? ¿No es de aquí que surge los Marciones, Valentiniános y la abominable herejía de los Maniqueos, a los que podemos llamar sin pecar de injustos, la podredumbre de las Iglesias?» (B. Magno, *Hexameron*, II, 4, p. 36).

²² Cf. B. Magno, *Hexameron*, II, 6, p. 41.

²³ Cf. B. Magno, *Hexameron*, III, 4, p. 53.

²⁴ Es importante destacar que no se trata de una reflexión escolástica posterior, sino que el mismo Basilio desarrolla esta doctrina de las causas. «San Basilio en la creación distingue la causa primera: προκαταρτική, que es Dios Padre, la causa operante: δημιουργική ο ποιητή, que es el Hijo y la causa perfectiva: τελειοτική

sino en todo el relato: «¿No descubres en esto la dualidad de las personas? En toda esta narración está misteriosamente el dogma de la teología»²⁵, entendiendo por teología el misterio de Dios o más concretamente la Santísima Trinidad²⁶.

Adentrémonos, ahora, en la distinción de las personas divinas, que de la sutileza²⁷ o de lo burdo de nuestra explicación dependerá el incursionarnos en una de las tantas herejías trinitarias, como es esperable, al final decir que Dios es uno y trino, sin negación ni de lo primero ni de lo segundo, excede todo lo que puede llegar a ser pensado.

2.1. *Padre*

La primera persona de la Trinidad —el Padre— es causa primera de cuanto existe, es en sí la fuente de la divinidad, no como quien es Dios antes que Dios, sino como aquel que es Dios Padre desde siempre, no pudiendo afirmar un momento en el que el Padre no fuera Padre del Hijo y generador del Espíritu Santo. Decimos con verdad de cada una de las personas: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, sin caer ni en el error de los judíos, que no ven en el único Dios la trinidad de personas,

que es el Espíritu Santo (Ver Vladimir Lossky, *Théologie Mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 96)» (B. Magno, *Hexameron*, III, 4, nota 3). Véase, también: B. Magno, *Hexameron*, III, 4, p. 53; *El Espíritu Santo*, IV, 6, p. 111. También de un modo explícito y sucinto en *El Espíritu Santo* leemos: «ahora bien, en la creación de estos seres, considérame al Padre como la causa principal, al Hijo como la causa creadora y al Espíritu como la causa perfectiva» (B. Magno, *El Espíritu Santo*, XVI, 38, p. 168). Para una lectura detallada sobre este particular se puede hallar una muy elocuente en J. M. Yanguas Sanz, «La divinidad del Espíritu Santo en S. Basilio», pp. 514s.

²⁵ Cf. B. Magno, *Hexameron*, VI, 2, p. 91

²⁶ Cf. B. Magno, *El Espíritu Santo*, I, 1, p. 101, nota 1.

²⁷ Cf. B. Magno, *El Espíritu Santo*, I, 2, p. 105.

ni en el error de los griegos de reconocer tres dioses²⁸. ¿Cómo decimos que el Padre es Dios? Él es del todo necesario, pero no necesitado: la generación del Hijo no es por necesidad, sino por el mismo ser de Dios; lo mismo cabe decir del Espíritu Santo. Dios es comunión de personas, todas iguales en dignidad. No cabe afirmar que el Padre, por ser enumerado como primero, sea de mayor gloria que el Hijo o el Espíritu Santo; antes bien, es nombrado primero porque Él es la fuente de la divinidad. Por eso es llamado con el nombre propio de *Dios*. Por este mismo motivo no es admisible que se hable de Hijo, Padre y Espíritu Santo o Espíritu Santo, Padre e Hijo o cualquiera otra *taxis*²⁹ distinta a la revelada.

Del Padre también decimos que es aquel que envía al Verbo y al Espíritu Santo por medio de este; sin embargo, el Padre no es enviado por nadie. Podemos decir con el credo atanasio: «El Padre no fue hecho, ni creado ni generado por nadie». Del mismo modo, en la creación decimos que todo es creado por el Padre por medio del Hijo y el Espíritu Santo; o en términos de Ireneo, Dios crea por medio de sus dos manos³⁰. Debemos también recordar que el Padre, del mismo modo que el Hijo y el Espíritu, es creador de todo, pero no es creado por nadie ni es nada de lo creado, aunque toda criatura nos pueda conducir al

²⁸ «Y Dios hizo al hombre (Gen 1, 27). No dice ellos hicieron. Aquí la Escritura evita la pluralidad de las personas. Por las primeras palabras corrigen a los judíos, por estas últimas cierra el camino del helenismo; con firmeza vuelve a la mónada para hacerlos ver que el Hijo “es” junto al Padre y que huyas del peligro del politeísmo» (B. Magno, *Hexameron*, IX, 6, p. 149).

²⁹ Cf. B. Magno, *El Espíritu Santo*, XVI, 37, pp. 167-168.

³⁰ Cf. «CHURCH FATHERS: *Against Heresies*, V.6 (St. Irenaeus)», accedido 24 de febrero de 2025, <https://www.newadvent.org/fathers/0103506.htm>, 1.

hacedor³¹, ninguna criatura se confunde con Dios, ni el sol, ni la luna³², o en términos de Basilio:

Todo lo que el mandamiento de Dios ha hecho pasar de la nada a la existencia, incluso todo aquello que nuestro discurso no ha mencionado con el fin de no aburriros y sobrepasar la medida. El que no ha estado ocioso, verá en todo la sabiduría de Dios. No dejéis nunca de llenaros de admiración, ni de alabar al Creador a través de todas las criaturas³³.

También faltaríamos a la verdad si dijéramos que el Padre nos ha dejado como huérfanos al estilo de un dios deísta; al contrario, «en Dios nada hay que no haya sido previsto, nada que haya sido descuidado. El ojo que no duerme observa todo, está presente en todo, dando a cada uno lo necesario para su preservación. Dios no ha dejado al erizo de mar fuera de su providencia»³⁴. También hay que decir que no es creador *ex materia*, sino *ex nihilo*. Dirá Basilio: «Pero Dios, antes de que existiera nada de lo que nosotros vemos ahora, había proyectado y resuelto que existiera lo que todavía no era. Concibió cómo debía ser el mundo y, junto con la forma, produjo la materia que estaría en armonía con ella»³⁵.

³¹ «He aquí lo que con su penetrante providencia el Creador vio desde el principio y llamó a la existencia. Por lo tanto, cuando ves las plantas de los jardines o de los campos, las plantas acuáticas y las terrestres, las que tienen flores y las que no florecen, conoce en lo pequeño su grandeza, llénate de admiración y haz que aumente tu amor al Creador» (B. Magno, *Hexameron*, V, 9,p. 86).

³² Cf. B. Magno, *Hexameron*, VI, 2, p. 91.

³³ Cf. B. Magno, *Hexameron*, VIII, 7, p. 131.

³⁴ B. Magno, *Hexameron*, VII, 5, p. 117.

³⁵ B. Magno, *Hexameron*, II, 2, p. 34. Debemos recordar que la conciencia, quizás debido al influjo helénico, sobre la *creatio ex nihilo* se haya ya presente en la mente bíblica: «te ruego, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y a todas las cosas que en ellos se contienen; y que entiendas bien que Dios las ha creado todas de la nada, como igualmente al linaje humano» (B. Magno, *Hexameron*, II M 7, 28).

Cabe pensar que con los que polemizaba Basilio no dudaban de la divinidad del Padre, sino de la del Hijo o de la del Espíritu, o de ambas en última instancia. Por esto es que la metodología del Capadocio no consistirá en afirmar la divinidad del Padre, de la que parece no haber duda, sino ver qué vocablos son aplicables a Él con recta reverencia, y entonces, al observar que también se dicen del Hijo o del Espíritu, acepten así también la divinidad de estos dos.

2.2. *El Hijo*

El Hijo es, como afirmamos en la fe nicena, «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios Verdadero de Dios Verdadero». Lo que decíamos del Padre, ahora lo renovamos. El Logos, el Dios de Dios ha sido engendrado antes de todos los tiempos por el Padre, de tal modo que el Hijo no es en ningún caso de menor gloria. Hay, con todo, quienes han querido aplicar ciertas lógicas, que son propias de la falsa gnosis, a la exégesis sagrada, o en palabras de nuestro autor:

Me parece que algunos no han entendido esto y, alterando el sentido con alegorías presuntuosas, pretenden dar autoridad a sus propias opiniones por encima de las Escrituras. Se creen más sabios que el Espíritu Santo y, bajo el pretexto de la exégesis, ponen cosas de ellos. Interpretémoslas tal como han sido escritas³⁶.

Todo esto ha llevado a no pocos a un gravísimo error, algunos que «diciendo ser sabios se tornaron necios, y trocaron la gloria del Dios incorruptible en imágenes que representan al hombre corruptible, aves, cuadrúpedos y reptiles» (Rom 1, 22-23), se volvieron líderes en esparrcir otro evangelio inexistente (cf. Gal 1,

³⁶ B. Magno, *Hexameron*, IX, 1, p. 138.

6-7) al que muchos se vieron arrastrados. Hacemos referencia en este caso concreto del arrianismo, que constituyó en toda regla una de las mayores atrocidades dentro de la historia eclesiástica. Basilio expresa el panorama de su época³⁷ a un mismo tiempo somera y profundamente en la epístola que dirige a los obispos de Occidente:

Nuestras angustias son visibles, aunque las dejáramos sin contar, porque hoy su sonido ha llegado a todas partes. Las doctrinas de los Padres son despreciadas, las tradiciones apostólicas son neutralizadas, los subterfugios de los innovadores están en boga en las Iglesias, es que ahora los innovadores son más astutos que los teólogos, la sabiduría de este mundo gana los más altos honores a la par que es rechazada la Gloria de la Cruz. Los Pastores son eliminados, y en su lugar son puestos nefastos lobos que destruyen el rebaño de Cristo. Las casas de oración vacías, los lugares desiertos están llenos de gente lamentándose. Los ancianos se lamentan cuando comparan los tiempos pasados con el hoy. Por los jóvenes debemos aún compadecernos más, puesto que ni siquiera saben de lo que han sido privados. Todo esto bastará para

³⁷ Es posible pensar que Basilio amplificara en cierto grado la situación; sin embargo, hemos de decir a su vez que circunstancias muy similares son descritas en su tiempo por otros autores. Y, aun bajo el empleo de recursos metafóricos, no indica en ningún caso que el contexto para el Capadocio no fuera en todo sentido de máxima gravedad. En esta clave tenemos a Silouan Fotineas (cf. S. Fotineas, «The Letters of Bishop Basil of Caesarea: Instruments of Communion» (Thesis, Australian Catholic University, 2016), <https://doi.org/10.4226/66/5a9cc83db0bce>) hablando principalmente de las epístolas 90 y 243: «it becomes apparent that Basil's letters to the West pushed his rhetorical skills to the limit. No doubt this seemed needed as he required immediate action and help. He therefore used whatever niceties of language he could to elicit a response» (p. 148) y más delante «Even though Basil admitted, "my speech in comparison with the true state of things falls far short of a worthy presentation of them", his verdict about the current "state of affairs" (*ἐπὶ τούτοις*) of the churches in "most of the cities" (*πλείσταις τῶν πόλεων*) under his pastoral oversight was all but conclusive» (p. 166).

mover a la piedad de los hombres que han aprendido el amor de Cristo, pero es que, comparado con la realidad, las palabras dicen poco³⁸.

Los arrianos sostenían que el Hijo no era ni de la misma substancia del Padre ni de la misma substancia de los hombres; o lo que es lo mismo, que, de ser dios, no era dios como el Padre y, de ser hombre, no lo era como nosotros lo somos. Esta afirmación, que puede parecer a nuestros modernos ojos una mera cuestión especulativa más propia de filósofos y de teólogos que de algo que nos afecte, es en todo sentido grave. Si el Logos no es verdaderamente Dios como el Padre y hombre como nosotros, luego la encarnación no constituye la encarnación de Dios, sino de una criatura más. De ser esto así, el triunfo final sobre la muerte sería un engaño, el divino intercambio no sería posible o, en términos de Basilio: «la finalidad de nuestra vocación: se nos ha propuesto el asemejarnos a Dios, en cuanto le es posible a la naturaleza humana»³⁹, sería en toda regla imposible.

Prestemos atención a la sutileza de la argumentación con los que polemiza nuestro autor: «efectivamente, rivalizan en señalar la distinta enunciación del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, para, desde ahí, tener fácil también la demostración de su diferencia de naturaleza»⁴⁰. Su mayor representante, Aecio el Antioqueno, sintetizaba bajo un sofisma el origen de sus ideas: «las cosas que son diferentes en su naturaleza se enuncian de manera diferente, y viceversa, las que se enuncian de diversa manera son diferente en su naturaleza»⁴¹, luego cuando Pablo dice: «un solo Dios y Padre,

³⁸ «CHURCH FATHERS: Letter 90 (St. Basil)», accedido 22 de febrero de 2025, <https://www.newadvent.org/fathers/3202090.htm>, 2.

³⁹ B. Magno, *E/ Espíritu Santo*, I, 2, p. 103.

⁴⁰ B. Magno, *E/ Espíritu Santo*, II, 4, p. 107.

⁴¹ B. Magno, *E/ Espíritu Santo*, II, 4, p. 107.

de quien todo procede, y un solo Señor, Jesucristo, por quien todo existe» (1 Co 8, 6), le hace decir al Apóstol la diferencia de naturaleza entre el Padre y el Hijo. La fuerza de su argumento, si es que se puede hablar de tal, es que los vocablos *de/por quien, por medio de quien y en quien*, serían aplicados respectivamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo unívocamente; sin embargo, nada más lejos de la verdad. Como demostrará Basilio, estos vocablos son aplicados de la misma manera al Padre⁴².

El problema de los seguidores de Aecio es que se van a una doctrina de las causas errada, de tal manera que ven en el *de/por quien*: la materia, en el *por medio de quien*: el instrumento, y *en quien*: el tiempo o lugar⁴³, de esta manera, llamándose a sí mismos cristianos, reducen al Demiurgo⁴⁴ a «un término propio de una sierra o un martillo»⁴⁵. La clave para luchar contra estos nos la da el mismo Basilio: «Efectivamente, el *de quien* no siempre indica la materia, como piensan ellos, sino al contrario, para la Escritura es más habitual aplicar esta expresión a la causa suprema»⁴⁶. En esto es fundamental entender que la doctrina basiliana de las causas, como se señalaba antes, no supone bajo ningún punto de vista una variedad de naturalezas, como han extraído los seguidores de Aecio de los filósofos foráneos⁴⁷. Basilio demuestra con facilidad

⁴² Cf. B. Magno, *El Espíritu Santo*, V, 8, p. 115.

⁴³ Cf. B. Magno, *El Espíritu Santo*, III, 5, pp. 109-110.

⁴⁴ «Literalmente el “demiurgo” o creador; aunque esto se aplica primero al Padre, aquí se aplica al Hijo, quien, para Basilio, se caracteriza, como hipóstasis divina, por su actividad creadora. Precisamente los anomeos [seguidores de Aecio] querían dejar este título en exclusiva para el Padre» (B. Magno, *El Espíritu Santo*, II, 4, p. 108, nota 31).

⁴⁵ B. Magno, *El Espíritu Santo*, III, 5, p. 111.

⁴⁶ B. Magno, *El Espíritu Santo*, IV, 6, p. 111.

⁴⁷ Con la distinción foránea parece señalar Basilio a los filósofos paganos, aunque no a todos, no son pocas las veces que cita con autoridad a muchos de ellos. Para esta cuestión, véase: B. Magno, *El Espíritu Santo*, III, 5, p. 109.

que la aplicación de estos vocablos no es unívoca tampoco, pues dice también el Apóstol refiriéndose al Hijo: «Porque de él y por medio de él y para él son todas las cosas»⁴⁸.

Efectivamente, de él es para los seres la causa del ser, según la voluntad de Dios Padre; por medio de él todas las cosas tienen la duración y la consistencia, por medio de él, que creó todas las cosas y además otorga a cada creatura lo necesario para su conservación. Por eso también a él se vuelven todas las cosas cuando, con cierto incontenible deseo y con afecto inefable, fina su mirada en el autor y mantenedor de la vida⁴⁹.

Aunque verdaderamente Basilio centra su reflexión más que nada sobre el Hijo *ásarkos* (posiblemente porque está polemizando contra los arrianos y no docetistas), hacia el capítulo VIII de *Sobre el Espíritu Santo*, contrario a los arrianos, nos enseña que, «efectivamente, el Padre ama al Hijo y le muestra todo, de modo que todo cuanto el Padre tiene es del Hijo, no sobreviniéndole poco a poco, sino presentándosele todo de golpe», y que no le llega el conocimiento por hábito o ejercicio; «en cambio, la Sabiduría de Dios, el Hacedor de toda la creación, el siempre perfecto, el *sabio sin haber aprendido*» no necesita «de dirección especial que le defina el modo y la medida de sus acciones»⁵⁰. También como bien sabemos por el Amado⁵¹: el que ha visto al Hijo ha visto al Padre, no es cuanto a forma o figura, que no le corresponde a la perfección de Dios, sino en cuanto a «la bondad de la voluntad que, por coincidir en la esencia, se considera que es semejante e igual, mejor aún, la misma, en el Padre y en el Hijo»⁵².

⁴⁸ Rm 11, 36, en B. Magno, *El Espíritu Santo*, V, 7, p. 113.

⁴⁹ B. Magno, *El Espíritu Santo*, V, 7, p. 115.

⁵⁰ Cf. B. Magno, *El Espíritu Santo*, VIII, 20, pp. 138-139.

⁵¹ Jn 14, 9, en B. Magno, *El Espíritu Santo*, VIII, 21, p. 139.

⁵² B. Magno, *El Espíritu Santo*, VIII, 21, p. 139.

Podemos reconocer aquí el papel revelador de la encarnación del Verbo, revela quién es Él y quién es su Padre.

2.3. *El Espíritu Santo*

Centremos ahora la reflexión sobre la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, llamado Paráclito, aunque debamos decir que este nombre no le es unívoco, puesto que se le aplica también al Hijo, como se deduce del Teólogo: «y yo rogaré al Padre, y Él os dará otro intercesor [ἄλλον παράκλητον], que quede siempre con vosotros» (Jn 14, 16).

Para iniciar, resultan bellísimas las palabras del propio Basilio: «pues, ¿quién que haya oído los nombres del Espíritu no se eleva con el alma y no levanta su mente hacia la suprema naturaleza? Porque se le llama *Espíritu de Dios, Espíritu de la verdad que procede del Padre*⁵³, *Espíritu recto y Espíritu rector*⁵⁴. Como afirmamos en la fe constantinopolitana: «Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida», es decir, que, si el Hijo era considerado el Demiurgo, el Espíritu será aquel que da la vida a todo cuanto tiene alma. La consideración sobre el Espíritu no es en ningún caso leve o menor, como sabemos bien de la boca de Jesucristo: «pero quien blasfemare contra el Espíritu Santo, no tendrá jamás perdón y es reo de eterno pecado» (Mc 3, 29; Mt 12, 31); en otras palabras, en la confesión del Espíritu nos jugamos la eternidad en una resurrección hacia la vida o hacia la muerte (cf. 2 M 7, 14).

⁵³ No corresponde ni al presente estudio ni a san Basilio responder a una controversia como lo es la del *filioque/kai τοῦ Υἱοῦ*, que es en todo caso posterior. Con todo, cabe destacar que en san Basilio no se encuentra el así denominado patrimonismo (procede del Padre sólo). Cf. P. Evdokimov, *Presencia del Espíritu Santo en la tradición ortodoxa*, Agape Libros, Buenos Aires, 2014.

⁵⁴ B. Magno, *El Espíritu Santo*, IX, 22, p. 141.

El Capadocio es muy consciente de que para poder decir una palabra de verdad, ya sea sobre el Espíritu o sobre cualquier materia, debe de contar con la asistencia de Él porque, como dice el Apóstol: «de la misma manera también el Espíritu ayuda a nuestra flaqueza; porque no sabemos qué orar según conviene, pero el Espíritu está intercediendo Él mismo por nosotros con gemidos que son inexpresables» (Rm 8, 26). O también: «os hago saber, pues, que nadie que hable en el Espíritu de Dios, dice: “anatema sea Jesús”; y ninguno puede exclamar: “Jesús es el Señor”, si no es en Espíritu Santo» (1Cor 12, 3); y Jesucristo: «porque no sois vosotros los que habláis, sino que el Espíritu de vuestro Padre es quien habla en vosotros» (Mt 10, 20). Esto lo vemos con toda claridad en *Sobre el Espíritu Santo*: «por esto precisamente voy a pasar ya a la explicación por así decirlo, “con la ayuda del propio” Espíritu Santo»⁵⁵. Como es evidente, puesto que «hacia él se vuelve todo lo que tiene necesidad de santificación»⁵⁶, Él, al igual que decimos del Padre y del Hijo, no es necesitado de nada, El es la perfección misma que conduce a los que se le acercan en dignidad hacia la perfección como nos propone el Hijo: «sed perfectos como vuestro Padre en los cielos es Perfecto» (Mt 5, 48); o en términos del propio Basilio: «el asemejarnos a Dios, en cuanto le es posible a la naturaleza humana»⁵⁷. Y no debemos creer que el acercarse al Paráclito consiste en localidades, sino en el apartamiento de las pasiones «purificándose, pues, de la fealdad adquirida por medio del vicio, remontándose a la belleza de la naturaleza y devolviendo a esa especie de imagen regia su forma primitiva mediante la purificación, únicamente así es como se acerca al Paráclito»⁵⁸.

⁵⁵ B. Magno, *El Espíritu Santo*, I, 2, p. 106.

⁵⁶ B. Magno, *El Espíritu Santo*, IX, 22, p. 142.

⁵⁷ B. Magno, *El Espíritu Santo*, I, 2, p. 103.

⁵⁸ B. Magno, *El Espíritu Santo*, IX, 23, p. 143.

La tarea del Espíritu es reveladora por excelencia. Podemos decir que, mientras Jesucristo caminaba la Galilea, Él era el revelador del Espíritu; pero, una vez asunto a los cielos y tras el Pentecostés, el Espíritu es el que nos revela al Hijo y en el Hijo decimos que vemos la imagen del Padre⁵⁹; o como lo expresa de un modo perfecto el teólogo ruso Pavel Evdokimov: «si el Hijo es la imagen del Padre y el Espíritu Santo la imagen del Hijo, el Espíritu, dicen los Padres, es el único en no tener su imagen en otra Persona, es esencialmente misterioso»⁶⁰; o en boca de Simeón el Nuevo Teólogo: «tu nombre tan deseado, y constantemente proclamado, nadie sabría decir lo que es»⁶¹.

El Capadocio nos transmite la necesidad de no rechazar ni las Escrituras ni la tradición que nos ha llegado, frente a los que, «rechazando como si no tuviera importancia alguna el testimonio no escrito de los Padres»⁶², llegan a decir que no es correcto dar una misma gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu, reduciendo a la tercera persona de la Trinidad a la condición servil⁶³. Apunta inicialmente a la fórmula bautismal que es trinitaria, luego ¿cómo es posible que la rechacen?; o en lo que respecta a las tradiciones recibidas, sobre la profesión de fe nos dice: «¿voy, pues, a dejarme seducir por las argucias de esas gentes y a traicionar esta tradición que me introdujo en la luz, que me regaló el conocimiento de

⁵⁹ «Durante la misión terrena de Cristo, la relación de los hombres con el Espíritu no se producía más que por y en Cristo. Por el contrario, después de Pentecostés, es la relación con Cristo la que no se produce más que por y en el Espíritu Santo» (P. Evdokimov, *Presencia del Espíritu Santo en la tradición ortodoxa*, p. 102).

⁶⁰ P. Evdokimov, *Presencia del Espíritu Santo en la tradición ortodoxa*, p. 100.

⁶¹ P. Evdokimov, *Presencia del Espíritu Santo en la tradición ortodoxa*, p. 99-100.

⁶² Basilio Magno, *El Espíritu Santo*, X, 25, p. 146.

⁶³ Para Basilio la condición servil es la de las criaturas. Puntualmente, los pneumatómacos se la aplicaban al Espíritu como si fuera más próximo a un ángel que a Dios.

Dios, y por la cual he sido hecho hijo de Dios, yo, su enemigo hasta entonces por causa del pecado?»⁶⁴.

El bautismo es necesario que sea siempre en el Espíritu, como dice Juan el Precursor: «Yo en verdad os bautizo en agua para conversión, pero el que viene detrás de mí es más poderoso que yo, cuyas sandalias no soy digno de llevar: él os bautizará en Espíritu y fuego» (Mt 3, 11); o ¿es que nos olvidamos de aquel episodio en la vida de Pablo que se nos narra en los Hechos, en el que unos pobres, al ser interrogados por el apóstol sobre si han sido bautizados en el Espíritu, no sabían ni que había un Espíritu? (cf. Hch 19, 1-7). ¿Por qué privarnos a nosotros mismos de la belleza, del amor, que es el mismo Espíritu Santo?

[Es que] por medio del Espíritu Santo tenemos: el restablecimiento en el paraíso, la subida al reino de los cielos, la vuelta a la adopción filial, la confiada libertad de llamar Padre nuestro a Dios, de participar en la gracia de Cristo, de ser llamada hija de la luz, de tener parte en la gloria eterna y, en general, de estar en la plenitud de la bendición, en esta vida y en la futura, viendo como en un espejo la gracia de los bienes que nos reservan las promesas, y de los que esperamos ansiosos disfrutar por la fe, como si ya estuviesen presentes⁶⁵.

Ante todo, lo que Él nos da, ¿cómo rechazarlo? ¿Cómo se puede ser tan vil de reducirlo a la condición servil? «No vamos nosotros a ensalzar en el más alto grado al que es divino por naturaleza, inabarcable por su grandeza, poderoso en sus obras y bueno en sus beneficios?»⁶⁶. Pero si todo esto te parece poco: «si piensas en la creación, fue el Espíritu quien afianzó las potencias

⁶⁴ B. Magno, *El Espíritu Santo*, X, 26, p. 147.

⁶⁵ B. Magno, *El Espíritu Santo*, XV, 36, p. 165.

⁶⁶ B. Magno, *El Espíritu Santo*, XXIII, 54, p. 201.

de los cielos»⁶⁷, como el propio Basilio aprendió de un sirio⁶⁸: «“Se cernía”, según él [el sirio], significa que “calentaba y vivificaba” la sustancia de las aguas como el pájaro que empolla sus huevos y al calentarlos les da una cierta fuerza vivificante. [...] Bastaría este pasaje para mostrar, a los que cuestionan, que el Espíritu Santo no es ajeno a la actividad creadora»⁶⁹. Si piensas en la encarnación, «de ella es inseparable el Espíritu»⁷⁰, o incluso «la redención de los pecados se da en la gracia del Espíritu»⁷¹, finalmente la misma «resurrección de entre los muertos, a la acción del Espíritu se debe, pues *enviarás tu Espíritu y serán creados, y renovarás la faz de la tierra*»⁷².

Es interesante prestar atención al lenguaje empleado por el Capadocio para la defensa de la fe sobre el Espíritu Santo, el cual no busca la misma polémica ni es tan duro en sus términos, como si no tuvieran problema el Niseno y el Teólogo en denunciar con una cruda dureza a los macedonios o el propio Basilio al hablar de los valentinianos, arrianos, etc. Es difícil saber con certeza lo que lo motivó. Nos inclinamos por la tesis de S. Hildebrand⁷³, que considera a la obra un intento honesto de aproximar a este grupo a la fe ortodoxa. Con todo, habría que añadir que al mismo tiempo puede y logra exponer la fe sin detrimento de la verdad⁷⁴, aunque

⁶⁷ B. Magno, *El Espíritu Santo*, XIX, 49, p. 189.

⁶⁸ No dice quién sea, pero podemos suponer que es Eusebio de Samosata o Efrén el Sirio. A este respecto, consúltese: B. Magno, *Hexameron*, II, 6, p. 40, nota 2.

⁶⁹ B. Magno, *Hexameron*, II, 6, pp. 40-41.

⁷⁰ B. Magno, *El Espíritu Santo*, XIX, 49, p. 189.

⁷¹ B. Magno, *El Espíritu Santo*, XIX, 49, p. 189.

⁷² B. Magno, *El Espíritu Santo*, XIX, 49, p. 190.

⁷³ Para un estudio detallado y reciente sobre este particular, remitimos a J. J. Whitty, «Reading Basil of Caesarea's On the Holy Spirit as Apology: Reassessing the Influence of Eustathius of Sebaste on the Treatise», *Vigiliae Christianae*, vol. 77, n.º 4 (2022), pp. 353-374, <https://doi.org/10.1163/15700720-bja10056>.

⁷⁴ Para comprender en profundidad la defensa de la divinidad de la tercera persona en Basilio sugerimos el trabajo de Yanguas Sanz: «No obstante, poniéndose

claro está, la ausencia del *homousios* sobre el Espíritu es llamativa, pero no lo es más llamativa que su ausencia en el propio símbolo constantinopolitano que vendría en el 381⁷⁵. Al mismo tiempo encontramos fórmulas claras, no sólo con respecto a la igualdad de gloria de las tres personas, así como las sílabas aplicadas a cada una de ellas, sino también la afirmación de que debemos ensalzar «al que es divino por naturaleza»⁷⁶.

3. Conclusiones

Como afirmamos en el credo atanasiano: «quien quiera salvarse debe, sobre todo, mantener la fe Católica», a saber, que «nosotros adoramos a un Dios en la Trinidad y a la Trinidad en la Unidad». Hemos visto cómo, porqué y qué creer, en este sentido no debemos separarnos de la tradición de nuestros padres. Contra lo que Basilio luchó, allá en el siglo IV, nos puede ser muy actual. Al prestar atención a las herramientas empleadas por los

en el esquema filosófico de sus adversarios, buscará hacerles ver que tanto el Padre como el Hijo y el Espíritu Santo tienen una misma naturaleza específica. En efecto, aun siguiendo estrictamente el planteamiento macedonio, pronto se deja ver que el resultado favorece la tesis de Basilio, ya que “lo que se subdivide tiene la misma naturaleza que aquello que resulta después dividido”. Si la naturaleza divina es única e idéntica antes de la división, seguirá siendo divina aun después de la división en las tres Personas» (J. M. Yanguas Sanz, «La divinidad del Espíritu Santo en S. Basilio», p. 510).

⁷⁵ De hecho, Gregorio el Teólogo, durante el período en el que presidió el segundo concilio ecuménico, encontró graves dificultades frente a la ausencia de una afirmación explícita de que el Espíritu es Dios o del propio *homousios*. Para un estudio breve sobre las teologías presentes en el s. IV sobre el Espíritu Santo: M. A. G. Haykin, «“The Lord, The Life-Giver”: Confessing The Holy Spirit In The Fourth Century», *Journal of the Evangelical Theological Society*, vol. 62, n.º 1 (2019), pp. 65-80.

⁷⁶ B. Magno, *El Espíritu Santo*, XXIII, 54, p. 201.

que polemizaron con él y al ver las utilizadas por algunos autores de hoy, podemos llegar a ver ciertas coincidencias. ¿Cómo? Con la idea de que hay que distinguir lo esencial de lo accidental. Es que, aunque por un momento aceptáramos tal cosa —que somos capaces de juzgar la verdad—, lo que viene después es aún más grave: que una vez juzgado qué es lo esencial —dicen— hay que eliminar lo accidental, de esta manera socaban la verdad y buscan cómplices aún inconscientes. Contra estos hay que recordar que no se es dueño de la verdad, sino colaborador de ella (cf. 3 Jn 8). Por esto, el preservar la tradición sin innovaciones (como da ejemplos Basilio de la forma celebrativa⁷⁷, la profesión de fe⁷⁸, las doxologías⁷⁹, etc.) nos da un espíritu de humildad que es propio del Espíritu Santo, vivimos en el amor del Padre que nos mantiene en comunión con la nube de testigos (cf. Hb 12, 1) que nos ha precedido y nos mantiene en la verdad (cf. Jn 14, 6), que es el mismo Cristo. Recordemos que esta tarea no es sencilla en ningún caso, pero puede servirnos de consolación el ver que la fe ortodoxa ha triunfado, incluso en el contexto tan nefando como el que nos describe el Capadocio:

¿Quién puede pasar ante esto sin llorar? Porque, ¿acaso no es evidente —tanto que hasta un niño lo comprendería— que los hechos presentes están preludiando la desaparición inminente de la fe? Lo indiscutible se ha vuelto dudoso. Creemos en el Espíritu, y guerrearemos contra él con nuestras propias confesiones de fe. Somos bautizados, y de nuevo peleamos. Le invocamos como origen de la vida, y lo despreciamos como compañero de

⁷⁷ Cf. B. Magno, *El Espíritu Santo*, XXVII, 66, p. 220. Se trata quizás de uno de los testimonios más antiguos en los que se atribuye la orientación celebrativa a la era apostólica.

⁷⁸ Cf. B. Magno, *El Espíritu Santo*, X, 26, p. 147.

⁷⁹ Cf. B. Magno, *El Espíritu Santo*, I, 3, p. 106.

esclavitud. Lo hemos recibido con el Padre y con el Hijo, y lo menospreciamos como parte de la creación⁸⁰.

No se trata de llamar a una caza de brujas, sino, solamente, que aquellos que se experimenten identificados con él puedan decir ¡bendito sea Dios! Puesto que la prueba es motivo de alegría. A otros lectores, las aplicaciones actuales le resultarán más distantes. Pero en uno y otro caso no quisiera que aquello por lo que luchó el Padre Capadocio redunde en palabras vacías, sino que encontremos en él un testimonio de vivir y luchar por la regla de fe de la Iglesia.

Por otro lado, debemos volver a recordar que Basilio llega a estas afirmaciones aun antes del segundo concilio ecuménico, en el que podemos decir que se le fue dada en gran parte la razón. Leer a este Padre nos provee herramientas claras para los momentos de polémica en la vida de la Iglesia, donde no se trata de renuncias a la verdad, sino que una vez hallada es defendida y custodiada. La clave para transitar el tiempo arduo mientras la solidez doctrinal parece perecer, al punto de que ya los jóvenes ni saben de lo que han sido privados⁸¹, vendrá dada por el respeto a la tradición recibida, el amor a la fórmula bautismal, a la doxología, en el aprecio por las realidades creadas en las que, con toda claridad, al ojo creyente de la fe, se le presenta como testimonio silencioso de Dios. Pues Dios, contemplando la creación, ha dicho que es buena, no porque vea con ojos, sino porque la contempla en su inefable sabiduría⁸², así también el hombre, provisto de los ojos informados por la fe, ve, contempla

⁸⁰ B. Magno, *El Espíritu Santo*, XXVIII, 70, p. 227.

⁸¹ «CHURCH FATHERS: Letter 90 (St. Basil)», accedido 22 de febrero de 2025, <https://www.newadvent.org/fathers/3202090.htm>, 2.

⁸² Cf. B. Magno, *Hexameron*, IV, 6, pp. 70-71.

a la creación⁸³, no en cuanto materia o forma, sino con la misma mirada de Dios, pues el hombre está llamado, en cuanto se lo permite su naturaleza humana, a asemejársele⁸⁴.

Podemos, ahora, decir con la bellísima oración de la Divina Liturgia⁸⁵: «Hemos visto la verdadera luz, hemos recibido el Espíritu celestial, hemos encontrado la verdadera fe, adorando a la Trinidad indivisible: porque ella nos ha salvado»⁸⁶. Y termino con el kontakio al Capadocio: «Oh Basilio: te mostraste cimiento firme de la Iglesia, dando a todos los habitantes de la tierra el buen dominio, sellándola con tus enseñanzas, revelador de las cosas celestiales»⁸⁷.

Referencias bibliográficas

«Church Fathers: *Against Heresies*, V.6 (St. Irenaeus)». Accedido 24 de febrero de 2025. <https://www.newadvent.org/fathers/0103506.htm>.

«Church Fathers: *Letter 90* (St. Basil)». Accedido 22 de febrero de 2025. <https://www.newadvent.org/fathers/3202090.htm>.

Arnaert, B. L. «Huerta de Soto's Hypostasis an Exploration of the Role of Theology in Economics». *Revista Procesos de Mercado*, vol. 21, n.º 2 (2024), pp. 167-210. <https://doi.org/10.52195/pm.v21i2.957>.

Basilio Magno. *El Espíritu Santo*. Ciudad Nueva, Madrid, 2012.

⁸³ Cf. B. Magno, *Hexameron*, I, 6, pp. 22-23.

⁸⁴ Cf. B. Magno, *El Espíritu Santo*, I, 2, p. 103.

⁸⁵ Aparece tanto en la de Basilio Magno como en la de Juan Crisóstomo.

⁸⁶ B. Vasile Buda, I. Dumea y R. Mureşan, *La Divina Liturgia: de san Juan Crisóstomo, de san Basilio, de los dones presantificados*, BAC, Madrid, 2016, p. 74 y p. 137.

⁸⁷ B. Vasile Buda, I. Dumea y R. Mureşan, *La Divina Liturgia: de san Juan Crisóstomo, de san Basilio, de los dones presantificados*, p. 143.

- Basilio Magno. *Hexameron. Homilías sobre los seis días de la Creación.* Svetigora, Njegoseva, 2017.
- Collins, F. S. *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief.* Free Press, New York, 2006. <http://archive.org/details/francis-collins-language-of-god>.
- Evdokimov, P. *Presencia del Espíritu Santo en la tradición ortodoxa.* Agape Libros, Buenos Aires, 2014.
- Florovsky, G. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View.* Nordland Pub. Co, Belmont, 1972.
- Fotineas, S. «The Letters of Bishop Basil of Caesarea: Instruments of Communion». Thesis, Australian Catholic University, 2016. <https://doi.org/10.4226/66/5a9cc83db0bce>.
- Haykin, M. A. G. «“The Lord, The Life-Giver”: Confessing The Holy Spirit InThe Fourth Century». *Journal of the Evangelical Theological Society*, vol. 62, n.º 1 (2019), pp. 65-80.
- Lim, R. «The Politics of Interpretation in Basil of Caesarea’s “Hexaemeron”». *Vigiliae Christianae*, vol. 44, n.º 4 (1990), pp. 351-370. <https://doi.org/10.2307/1583840>.
- Mira, M. «La noción de ley de la naturaleza en el *In Hexaemeron* de Basilio de Cesarea». *Annales theologici*, vol. 20, n.º 1 (2006), pp. 59-86.
- Mira, M. «Sobre la estructura del ‘De Spiritu Sancto’ de Basilio de Cesarea». *Scripta Theologica*, vol. 40, n.º 1 (2008), pp. 65-88. <https://doi.org/10.15581/006.40.10461>.
- Tomás de Aquino. *Suma de teología.* BAC, Madrid, 1994.
- Vasile Buda, B., Dumea, I. y Mureşan, R. *La Divina Liturgia: de San Juan Crisóstomo, de San Basilio, de los dones presantificados.* BAC, Madrid, 2016.
- Whitty, J. J. «Reading Basil of Caesarea’s On the Holy Spirit as Apology: Reassessing the Influence of Eustathius of Sebaste on the Treatise». *Vigiliae Christianae*, vol. 77, n.º 4 (2022), pp. 353-374. <https://doi.org/10.1163/15700720-bja10056>.

Yanguas Sanz, J. M. «La divinidad del Espíritu Santo en S. Basilio». *ScriptaTheologica*, vol. 9, n.º 2 (2018), pp. 485-539. <https://doi.org/10.15581/006.9.21876>.

ASPECTOS PNEUMATOLÓGICOS DE LA PREDICACIÓN AGUSTINIANA EN LA VIGILIA DE PENTECOSTÉS

PNEUMATOLOGICAL ASPECTS OF AUGUSTINIAN PREACHING
ON THE EVE OF PENTECOST

JOHN EDER DELGADO

Seminario Mayor San Agustín, La Linda (Colombia)

Escuela Internacional *In imum cordis*

johndelga12@hotmail.com

Orcid: 0009-0000-9257-1115

Fecha de recepción: 30 de junio de 2025

Fecha de aceptación: 31 de octubre de 2025

Resumen: El estudio analiza los aspectos pneumatológicos presentes en los sermones que san Agustín predicó durante la vigilia de Pentecostés, centrando la atención en la comprensión teológica del Espíritu Santo en el contexto litúrgico y pastoral. En los tres primeros sermones (29, 29A y 29B), el eje temático gira en torno a la doble dimensión de la *confessio: confessio peccatorum*, como reconocimiento penitencial del pecado, y *confessio laudis*, como alabanza al Dios bueno y misericordioso. Aunque las referencias al Espíritu Santo son escasas, Agustín lo presenta como

inspirador de la Escritura y de la alabanza litúrgica. El sermón 266, en cambio, desarrolla una pneumatología más explícita, destacando la gratuidad y libertad del Espíritu en su acción santificadora, independiente de la dignidad del ministro, lo cual refuta la postura donatista. Así, Agustín propone una teología del Espíritu centrada en su iniciativa divina y en su papel unificador en la Iglesia.

Palabras clave: Confessio laudis, Confessio peccatorum, Espíritu Santo, Pentecostés, Unción.

Abstract: The study analyzes the pneumatological aspects present in the sermons that Saint Augustine preached during the Vigil of Pentecost, focusing on the theological understanding of the Holy Spirit within its liturgical and pastoral context. In the first three sermons (29, 29A, and 29B), the central theme revolves around the double dimension of *confessio: confessio peccatorum*, as the penitential acknowledgment of sin, and *confessio laudis*, as praise to the good and merciful God. Although references to the Holy Spirit are scarce, Augustine presents Him as the inspirer of Scripture and of liturgical praise. Sermon 266, by contrast, develops a more explicit pneumatology, emphasizing the gratuity and freedom of the Spirit in His sanctifying action, independent of the minister's worthiness—thus refuting the Donatist position. In this way, Augustine proposes a theology of the Spirit centered on divine initiative and on the Spirit's unifying role within the Church.

Keywords: Anointing, Confessio laudis, Confessio peccatorum, Holy Spirit, Pentecost.

1. Introducción

El contexto litúrgico en el que predica Agustín indica que la celebración de Pentecostés ya estaba fijada, es decir, cincuenta días después de la Pascua; además, contaba con la celebración de la vigilia, tal como la celebramos hoy día. Esto muestra que tenía un matiz importante dentro de las otras celebraciones que

se desarrollaban en el año. Así pues, dentro de los numerosos sermones litúrgicos de Agustín, se encuentran los sermones de la vigilia y fiesta de Pentecostés. En este caso se abordan los de la vigilia con el fin de analizar la doctrina pneumatológica que en ellos se encuentra.

Se conservan cuatro sermones de la vigilia y, de estos cuatro, los tres primeros (29, 29A, 29B) se caracterizan por el análisis del versículo 1 del salmo 117, cuyo tema principal es la *confessio*, que Agustín estudia y entiende como *confessio peccatorum* y *confessio laudis*. Según esto, el tema pneumatológico no está muy desarrollado, ya que, con excepción de los exordios, el Espíritu Santo como objeto de estudio no es muy evidente; sin embargo, estos sermones son analizados porque hacen parte del *corpus* de homilías litúrgicas de Pentecostés. Cosa distinta sucede con el último sermón de la vigilia (266) que se separa de los tres anteriores y se une a los siete de la fiesta¹ en cuanto al tema pneumatológico se refiere.

2. Sermones de la vigilia de Pentecostés

Analizamos los sermones predicados por Agustín en la vigilia de Pentecostés que han llegado hasta nosotros.

Para ello, identificaremos, en primer lugar, la datación aproximada de los sermones, luego analizaremos la teología del texto. Los sermones de la vigilia son 29, 29A, [Denis 9] 29B [Dolbeau 8] y 266.

De los cuatro sermones de la vigilia, tres no hacen mucha referencia al Espíritu Santo, salvo en el exordio; sin embargo, los

¹ Cf. Agustín, *Sermones* 267, 268, 269, 271, 272A, el segundo por los sermones 270 y 272B.

comentamos, porque hacen parte del *corpus* que componen los discursos litúrgicos de la solemnidad de Pentecostés.

2.1. *Sermón 29*

Según el parecer de Lambot, el sermón 29 fue pronunciado en Cartago en la Basílica “Restituta”, en la celebración de la vigilia de Pentecostés el 23 de mayo del año 397². Por otro lado, Anoz³ junto con Perler⁴ coinciden que la celebración tuvo lugar en Cartago el 25 de mayo del año 418. Por su parte, Drobner lo ubica en el año 417⁵.

El tema del sermón es la *confessio peccatorum* y la *confessio laudis*, el cual se desarrolla y fundamenta en el versículo 1 del salmo 117: *Confitemini Domino, quoniam bonus est*. Desde aquí Agustín se propondrá demostrar que, cuando la Escritura utiliza el sustantivo *confessio* o el verbo *confiteri*, no sólo se refiere a la confesión de los pecados, sino también a la confesión de alabanza.

Con un pequeño exordio enlaza la lectura de la Sagrada Escritura con el tema que va a tratar:

Se nos avisó, y el Espíritu de Dios nos ha mandado que alabemos a Dios. También se nos da la razón para hacerlo: porque es bueno. Aunque dicho en pocas palabras, encierra un pensamien-

² Cf. C. Lambot, «Un “ieiunium quinquagesimae” en Africæ au IVe siècle et date de quelques sermons de S. Augustin», *Revue Bénédictine*, n.º 47 (1935), p. 116.

³ Cf. J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana», *Augustinus*, vol. 47, n.º 186-187 (2002), p. 269.

⁴ Cf. O. Perler, *Les voyages de Saint Augustin*, *Études Augustiniennes*, Paris, 1969, p. 341.

⁵ Cf. H. Drobner, *Augustinus Von Hippo. Predigten zu den psalmen II (sermones 22-34)*, vol. 35, Peter Lang Edition, Frankfurt, 2016, p. 1075.

to muy profundo. Alabad, dice, al Señor. Y como si preguntáramos: ¿Por qué?, continuó: Porque es bueno⁶.

Podemos notar que dentro del exordio se hace mención por primera y única vez del Espíritu Santo, el cual habla por las Escrituras. La fórmula se repite en otros *sermones ad populum* en el sentido primario de que la Escritura ha sido inspirada por Él y por medio de ella habla. En este caso Agustín además le asigna el verbo *praecipere*, es decir, mandar⁷, que, según el contexto de la frase, se entiende como una motivación a dirigir la alabanza a Dios. Es decir, que detrás de la alabanza a Dios está presente la acción del Espíritu, que actúa para que el hombre cante las bondades del Señor⁸.

a. Quoniam bonus est: Gen 1,31

Después del exordio, Agustín explica el contenido del sermón y lo hace primeramente exponiendo la razón del porqué la Escritura dice que Dios es Bueno (*quoniam bonus est*). Para ello cita *Gen 1, 31: Et fecit Deus omnia, et ecce bona ualde*, desde el cual señala la bondad de Dios y la bondad de las cosas creadas (alejándose del concepto maniqueo de creación) y a su vez identifica sus diferencias:

⁶ «Admoniti sumus et Spiritu Dei praeceptum est nobis ut confiteamur Domino. Et ea causa dicta est confitendi Domino, quoniam bonus est. Breviter dicitur quod profundissime cogitatur. Confitemini, inquit, Domino. Et tamquam quaereremus: “Quare”, responsum est: Quoniam bonus est» (Agustín, s. 29, 1, CCSL 41, 373, linn. 6-8).

⁷ Cf. A. Blaise (ed.), *Dictionnaire latin-français des Auteurs Chrétiens*, Brépolis, Turnhout, 1954, p. 641.

⁸ Cf. Agustín, *en. Ps. 144, 1*, CCSL 40, 2088, linn. 15-18. Agustín interpreta que, así como el Espíritu Santo actuó inspirando la mente de algunos hombres en el hecho de escribir la Sagrada Escritura, así mismo inspiró en ellos (sus siervos) y en los demás hombres la alabanza dirigida a Dios.

No habría ningún bien si no hubiera sido hecho por el Bien que no ha sido hecho. El cielo es bueno, pero es un bien creado, buenos son los ángeles, pero creados buenos [...] y de entre todas estas cosas, el hombre, la creatura que puede alabar. Todo esto es bueno, pero es un bien creado. Es bueno todo a causa de Dios, no por sí mismo⁹.

En la cita está reflejada la *teoría platónica de la participación*¹⁰ que, aplicada a la Revelación, muestra la diferencia entre el Ser por esencia y los seres por participación. Mientras Dios es bueno por esencia, las criaturas lo son porque Él los participa de su bondad. En el comentario al salmo 134, Agustín escribe que, para hablar sobre la bondad de las cosas, se aplica el adjetivo “bueno” a cada hombre, a cada sustancia, a cada cosa, mientras que de Dios se dice que es el “Bien”, pero no como un adjetivo, sino como un sustantivo¹¹, porque los atributos o perfecciones no pertenecen a Dios ni se predicen de él como accidentes de una sustancia, sino que se identifican con la sustancia misma¹².

Esta realidad ontológica también se da en el orden moral. Dios es Bien absoluto como objeto adecuado y felicidad de su eterna voluntad. Por ser inteligente y libre se conoce a sí mismo y se ama infinitamente, lo cual constituye su vida interna, eterna y

⁹ «Nullum bonum esset, nisi a bono factum esset, quod factum non esset. Bonum caelum, sed factum bonum; boni angeli, sed facti boni; et inter haec omnia creatura laudatrix homo. Omnia bona, sed facta bona. Et a Deo bona, non a se» (Agustín, s. 29, 1, CCSL 41, 373, linn. 16-22).

¹⁰ Cf. Juan Pegueroles afirma que Agustín se valió de esta teoría porque la encontró refrendada y garantizada por la Escritura, que reconoce a Dios como el Ser por excelencia, la Verdad y el Bien. Para esta cuestión, véase: J. Pegueroles, *San Agustín, un platonismo cristiano*, PPU, Barcelona, 1985, p. 35.

¹¹ «Omnia ista dico bona, sed tamen cum suis nominibus; coelum bonum, angelum bonum, hominem bonum: ad Deum autem cum me refero, puto melius nihil dicere quam bonum» (Agustín, Ps. 134, 4, CCSL 40, 1940, linn. 11-15).

¹² Cf. T. Alesanco, *Filosofía de san Agustín*, Augustinus, Madrid, 2004, p. 228.

feliz. Los hombres, por su parte, al tener voluntades creadas, son buenos y felices porque Dios les participa de ello, aunque sea en grado parcial.

b. *Confessio peccatorum*

*Confessio aut laudantis est, aut paenitentis*¹³. Con esta escueta afirmación introduce el argumento principal de su sermón. En referencia a la confesión de los pecados, anota:

Hay algunos tan poco instruidos, que en cuanto oyen la palabra confesión en las Escrituras, como si no pudiera referirse más que a la confesión de pecados, inmediatamente comienzan a darse golpes de pecho, como si se les amonestase a confesar los pecados¹⁴.

¹³ Agustín, s. 29, 2, CCSL 41, 373, lin. 27. El doble uso de esta palabra *confessio* también se evidencia claramente en las *Confessiones*, de la cual escribe Agustín en sus *Retractationes*: «Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum» (Agustín, retr. 2, 6, CCSL 57, 94, linn. 2-4). Christine Mohrmann, interpretando estas palabras del santo, afirma que las *Confessiones* son un canto de alabanza a Dios, con lo cual Agustín no sólo quiere edificar a sus lectores, sino también por medio de una larga meditación quiere agradecer lo que la gracia de Dios ha obrado en él. Esta meditación se traduce en una confesión de fe, en una confesión de alabanza y en una confesión de los pecados. A este respecto, consultese: C. Mohrmann, *Introduzione en Le Confessioni*, Rizzoli Editore, Milano 1958, pp. 17-18. Puede verse, también: L. Pizzolato, «Prologo alle Confessioni», en *Le Confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive. XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, V. Grossi, Roma, 2003, pp. 28-30; G. Reale, «Monografia introduttiva», en *Confessioni*, Bompiani, Milano, 2013, pp. 37-53.

¹⁴ «Sunt enim parum erudit, qui cum audierint confessionem in Scripturis, tamquam nisi peccatorum esse non possit, continuo tundunt pectora, uelut iam moneantur confiteri peccata» (Agustín, s. 29, 2, CCSL 41, 373, linn. 27-30).

La *confessio* entendida sólo como *confessio peccatorum* estaba muy arraigada en los oyentes y al parecer en el auditorio cristiano latino aún no se asimilaba el significado de alabar.

El significado en sentido judicial era patente; por ejemplo, Quintiliano y Cicerón habían dado a conocer el carácter negativo de la palabra *confessio*. Para el primero, el concepto giraba en torno a una acusación contra uno mismo¹⁵ y, para el segundo, hacía referencia a una expresión que denotaba fealdad¹⁶. Incluso como dice Jacques Fonatine, para Cicerón, que era abogado, el término podía significar *testimonio*, y en este caso conjetura el autor que, si Cicerón hubiese existido en el tiempo de Agustín, habría comprendido la obra las *Confessiones* como testimonios¹⁷. En el contexto cristiano latino es con Tertuliano con el cual la *confessio* se entiende como la confesión de los delitos o, mejor, como la confesión de los pecados, los cuales se pueden redimir con una sincera confesión dirigida a Dios¹⁸.

Esta delimitación del significado parece ser la que prevalece en tiempos de Agustín; por ello la reacción justificada de vergüenza o punición que sentían los fieles, la cual manifestaban golpeándose el pecho cuando el obispo pronunciaba en sus sermones la palabra *confessio* como sustantivo o *confiteri* como verbo¹⁹.

¹⁵ «Ego [...] confessionem exsistimo qualemcumque contra se pronuntiationem» (M. Fabii Quintiliano, *Declamationes minores*, B.G. Teubneri, Stutgardiae, 1989, p. 209).

¹⁶ «Oh patrem Cornelium sapientem qui, quod praemi solet esse in indicio, reliquerit, quod turpitudinis in confessione id per accusationem filii suscepit» (Cicerón, «Pro Sulla» 18, 51, en *Discours*, vol. XI, Boulanger, Paris, 1957, pp. 136-137).

¹⁷ J. Fontaine, «Introduzione generale», en *Confessioni*, vol. I, Mondadori, Vicenza, 1992, p. 24.

¹⁸ Cf. Tertuliano, *Paen.* 8, 9, SCh 316, 178, linn. 35-37.

¹⁹ Esta práctica de darse golpes de pecho como signo de arrepentimiento fue repetida varias veces por los fieles, de ahí que Agustín haga referencia a ello en algunos de sus sermones: «Hoc uerbum sonuit in ore Lectoris, secutus est etiam sonus tensionis pectoris uestri, auditu scilicet quod Dominus ait: Confiteor tibi,

De este significado de *confessio*, Agustín señala algunas características. En el momento de confesar los pecados es importante huir de las excusas con el fin de tener siempre presente la conciencia de responsabilidad personal en el pecado, y así no comprometer a nada ni a nadie (ni al diablo ni a la suerte, ni al hado) en las faltas cometidas. Por eso invita a evitar excusarse, ya que ello conlleva buscar causas o motivaciones por las que aparezca que el pecado no le pertenece al hombre²⁰. Este acto de excusarse se confronta reconociendo de manera consciente y personal el pecado; dice Agustín: «Haz lo que oíste, haz lo que aprendiste y di a tu Dios: *Yo dije, Señor compadécete de mí; sana mi alma porque he pecado contra ti. Yo, consigna el salmo, yo dije;* no me excuso, sino que me acuso»²¹.

La otra característica está relacionada con la concepción de Dios como alguien bueno, lo cual garantiza confianza en el momento de la confesión. Situación que no suele suceder cuando la confesión se hace ante un hombre que tiende a equivocarse y, por tanto, a hacer un juicio malo: «Y si quieres confesar tus pecados, ¿a quién puedes hacerlo con más seguridad que al Bien? Te confiesas ante un hombre y, porque es malo, sales condenado; pero si te confiesas a Dios, puesto que es Bueno,

Pater» (Agustín, s. 67,1, PL 38 433, linn. 32-35); «Plerumque enim cum auditur in Scripturis, Confitemini Domino, multi qui audiunt pectus tundunt» (Agustín, s. 68, 1, MA 1, 356, linn. 27-28). «Nam ubi hoc uerbum lectoris ore sonuerit, continuo strepitus pius pectora tundentium consequitur» (Agustín, Ps. 117, 1, CCSL 40, 1657, linn. 6-8).

²⁰ Cf. Agustín, s. 29, 3, CCSL 41, 374, linn. 53-54. Agustín, en su obra *De continentia*, señala que el pecador, cuando siempre busca excusarse, lo que logra no es la privación del castigo, sino de la indulgencia divina. Por ello ante Dios no hay que recurrir a una vana protección, sino a una llana confesión. Para esta cuestión, véase: Agustín, *cont.* 5, 13, CSEL 41,156, linn. 19-21.

²¹ «Ego, inquit, ego dixi, non diabolus, non fortuna, non fatum. Ego dixi: non me excuso, sed accuso. Ego dixi, miserere mei, sana animam meam. Unde enim aegrotat? Quoniam peccauit tibi» (Agustín, s. 29, 3, CCSL 41, 374, linn. 58-62).

quedas purificado»²². La bondad de Dios se convierte en objeto de seguridad del pecador; aunque el hombre sea malo, no por naturaleza sino por sus malas decisiones, la bondad de Dios lo purifica haciéndolo un hombre bueno. Pero esta consecuencia no se logra de manera automática, es indispensable la relación de amor que se debe establecer entre el confesante y el que recibe la confesión. En otras palabras, si el hombre ama a Aquel de quien procede todo, bien será un hombre bueno²³.

c. Confessio laudis

El otro significado de *confessio* es aquel de alabar, del que parece no sabían mucho o nada los fieles de Agustín. Podemos decir que este sentido peculiar le vino directamente de la Biblia, más concretamente del lenguaje de los salmos de alabanza. De entre todas las obras de Agustín destacamos el libro de las *Confessiones* para mencionar la importancia de los salmos en él²⁴. S. Poque afirma que en el libro hay cerca de 121 salmos citados; entre los más mencionados se encuentran el salmo 118, el salmo 17 y el salmo 18 y, entre los versículos más citados, se encuentran el salmo 18,15 (10 veces); salmo 113,24 (9 veces); salmo 106,8,15,31 (7 veces cada uno)²⁵. Desde esta base podemos decir que la *confessio laudis*, así como sirve para rendir gloria y honor al creador,

²² «Si peccata tua confiteri uis, cui tutius quam bono? Homini, quoniam malus est, confiteris et damnaris. Deo, quoniam bonus est, confiteris et purgaris» (Agustín, s. 29, 4l, CCSL 41, 374, linn. 58-62).

²³ Cf. Agustín, s. 29, 5, CCSL 41, 374. lin. 88.

²⁴ Cf. Ph. Burton, *Language in the Confessions of Augustine*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 137-151; S. Poque, «L'invocation de Dieu dans les *Confessions*», *Augustiniana*, n.º 41 (1991), pp. 927-935; J. M. Fontanier, *Lectures des Confessions I-IV de Saint Augustin*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1999, pp. 37-49.

²⁵ S. Poque, «Les Psaumes dans les “Confessions”», en *Saint Augustin et la Bible*, vol. 3, A.M. La Bonnardière, Paris, 1986, pp. 156-166.

asimismo es útil para confesar los pecados, puesto que confesar las faltas es intrínsecamente alabar la bondad del Aquel se ha dignado perdonar y curar las heridas del hombre (cf. *en. Ps.* 94,4).

En el sermón que estamos estudiando, Agustín trata la *confessio laudis* de manera muy breve y con una motivación clara: enseñar a sus fieles que la *confessio* también significa alabanza y no sólo confesión de pecados.

La *confessio laudis* encuentra su referencia máxima en Cristo Jesús que, sin tener ningún pecado, se dirige a Dios con la misma expresión (*confessio*) con la que se dirige un pecador a Dios, no obstante, con un significado diverso: aquel de alabar. El punto de partida de Agustín es el texto de Mt 11,25 que, en la versión bíblica agustiniana, dice: *Confiteor tibi, Pater Domine caeli et terrae.* De ello Agustín deduce que lo que dice Jesús es una alabanza a Dios, y no una confesión de pecados, pues no los tiene, ya que él no cometió ningún pecado ni ningún engaño. Por tanto, la confesión es alabanza a Dios porque quiso revelar los misterios del Reino de Dios a los pequeños, haciendo una paráfrasis del texto de Mt 11,25b: «Esta es la alabanza que dirigió al Padre: que escondió tales cosas a los sabios y prudentes, es decir, a los soberbios y arrogantes, y lo reveló a los pequeñuelos, es decir, a los débiles y a los humildes»²⁶.

²⁶ «Istam laudem commendauit Patris, quia abscondit haec a sapientibus et prudentibus, id est, superbis et arrogantibus; et reuelauit ea paruulis, id est, infirmis et humilibus» (Agustín, s. 29, 2, CCSL 41, 376, linn. 100-103). En este sermón 29 Agustín sólo se vale del evangelio de Mateo para explicar la *confessio* como alabanza; sin embargo, en otros escritos lo fundamenta con otros textos de la Escritura, como por ejemplo el comentario al salmo 148, 15: «Confessio eius in terra et coelo. Quid est: Confessio eius in terra et coelo? qua ipse confitetur? [...] Omnia ergo ista laudant illum, siue in statu, siue in motu, siue de terra deorsum, siue de coelo sursum, siue in uetustate, sive in renouatione» (Agustín, *Ps.* 148, 15, CCSL 40, 2178, linn. 1-3).

Antes de finalizar el sermón, retoma el adjetivo bueno referido a Dios y lo aplica como razón para alabar a él, es decir, se ha de alabar a Dios por la simple razón de que es bueno. Si antes había dicho que la bondad de Dios es seguridad del pecador, ahora esta misma bondad se convierte en objeto de alabanza. Termina el sermón con una pequeña exhortación: «Alabadle cuanto podías y amadle lo más que podías. Derramad vuestros corazones en su presencia; pues Dios es nuestra ayuda, porque es bueno»²⁷.

2.2. Sermón 29 A [=Denis 9]

El sermón que ahora estudiamos probablemente fue predicado en Cartago en la vigilia de Pentecostés el 23 de mayo del año 397. Tanto Lambot²⁸ y Anoz²⁹ coinciden en el día y en la fecha. Drobner coincide de que fue en el año 397³⁰.

Agustín comienza el sermón recordando el salmo 117,1: *Confitemini Domino quoniam bonus est, quoniam misericordia eius*, e inmediatamente menciona dos veces al Espíritu Santo, a quien le atribuye la acción de exhortar a proclamar aquellas palabras divinas: «A lo que nos *exhortó* el Espíritu Santo mediante las palabras del salmo [...] a ello os *exhorta* ahora el Espíritu Santo por nuestra voz»³¹. Podemos notar que la presencia del Espíritu Santo

²⁷ «Confitemini ergo Domino, quoniam bonus est. Laudate quantum potestis, amate quantum potestis: effundite coram illo corda uestra, Deus adiutor noster quoniam bonus est» (Agustín, s. 29, 6, CCSL 41, 374, linn. 42-44).

²⁸ Cf. C. Lambot, «Le catalogue de Possidius et la collection carthusienne de sermons de saint Augustin», RBén, n.º 60 (1950), pp. 3-7.

²⁹ Cf. J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana», p. 269.

³⁰ Cf. H. Drobner, «Augustinus Von Hippo», p. 1094.

³¹ «Quod nos uoce psalmi Spiritus sanctus hortatus est [...] hoc uos et per nostram uocem idem Spiritus sanctus exhortatur» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 1, CCSL 41, 378, linn. 4-7).

cumple su función de exhortar en dos momentos: el primero, cuando la palabra de Dios, inspirada por Él, es proclamada en la liturgia; el segundo, a través de la voz del obispo, es decir, por medio de una mediación humana. Asentado este criterio, pasa a exponer el contenido de su discurso.

Las palabras del salmo 117,1 permiten a Agustín enseñar el uso que tiene la palabra *confessio* en la Biblia: «*Alabad al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia*. Sea que cantéis alabando por sus dones, sea que derraméis lágrimas por vuestros pecados, *alabad al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia*»³². Con esta afirmación deduce que la *confessio* como alabanza y como confesión de pecados, si bien puede estudiarse de manera separada, no obstante en otros momentos se hace de manera conjunta, por lo cual las dos acciones no están distanciadas sino juntas, ya que «nos acusamos de nuestra maldad con la esperanza puesta en su misericordia, y al mismo tiempo alabamos su misericordia con el recuerdo de nuestra iniquidad»³³.

El sermón continúa con la explicación de los dos adjetivos que califican a Dios como *bonum* y *misericors* según el salmo 117,

³² «Confitemini Domino quoniam bonus est, quoniam in saeculum misericordia eius. Siue dona illius laudando cantetis, siue peccata uestra gemendo fundatis, confitemini Domino quoniam bonus est, quoniam in saeculum misericordia eius» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 1, CCSL 41, 378, linn. 9-10).

³³ «Et iniquitatem nostram cum spe misericordiae ipsius accusamus, et ipsius misericordiam cum iniquitatibus nostris recordatione laudamus» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 1, CCSL 41, 378, linn. 26-30). La relación entre confesión de alabanza y confesión de pecados como una sola acción le sirve a Agustín para enseñar que tanto la una como la otra nacen de la correcta actitud ante Dios, el cual absuelve del pecado y acepta la alabanza. A este respecto, consúltese: Agustín, s. 67,1, PL 38, 433, linn. 44-46. Asimismo, esta relación permite identificar que, cuando el hombre reprocha sus pecados, lo hace no sólo por su voluntad sino por la gracia de Dios en él, lo cual ya es una alabanza en cuanto que su conversión se atribuye gracias a la intervención de Dios. Para esta cuestión, véase: M. Vincent, *Saint Augustin, maître de prière d'après les enarrationes in Psalmos*, Beauchesne, París, 1990, p. 446.

1. Agustín formula dos preguntas: «¿Hay alguien más bueno que nuestro Dios? ¿Hay alguien más compasivo que nuestro Dios?»³⁴. A la primera responde con la cita textual de Mt 5,45: *Facit ille solem suum oriri super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos*³⁵, es decir, que su bondad se extiende tanto a los buenos como a los malos; en cuanto a la segunda responde que su compasión es tan grande que permanece aún cuando los hombres están en el pecado: «Los hombres continúan en sus torpezas e iniquidades, y él no se cansa de llamarlos a la conversión»³⁶.

Luego, abordando la *confessio* como *confessio laudis*, el obispo, como buen pastor, intuye un peligro, el cual es realizar una alabanza no auténtica, es decir, aquella que está dirigida a cualquier cosa; para corregir esto, afirma y pone como criterio de veracidad que la alabanza auténtica se identifica porque está dirigida a Dios, el Bien mismo. Ello queda confirmado, argumenta Agustín, con el salmo 72,1: *Quam bonus Deus Israel rectis corde*. Interpreta Agustín por medio de una pregunta retórica que el versículo es la expresión de alabanza de un hombre que se ha convertido, acción que, sin la conversión, no se lograría: «Quien de entre los hombres alaba al Señor, porque para él, ya convertido, es bueno, quien cuando perverso le parecía malo; quien le alaba, repito, a no ser el que de perverso se hizo bueno, ¿de modo que empieza a alabar lo que antes reprochaba?»³⁷.

³⁴ «Quid tam bonum quam Deus noster?, ¿Quid tam misericors quam Deus?» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 2, CCSL 41, 379, linn. 34-36).

³⁵ Cf. Agustín, s. 29A [= Denis 9], 2, CCSL 41, 379, lin. 37.

³⁶ «Perseuerant homines in flagitis et facinoribus suis, et eos ille ad conuersio-nem uocare non cessat» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 2, CCSL 41, 379, linn. 38-39).

³⁷ «Quis autem hominum nisi ex peruerso fit rectus, ut tamquam conuictus laudare incipiāt quod antea reprehendebat, et mirari quod antea contemnebat, con-fitens domino, quoniam sibi iam recto bonus est, qui perverso uidebatur malus?» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 2, CCSL 41, 379, linn. 47-50).

Llegados a este punto, Agustín establece un primer paralelismo antítetico, con el cual refuerza y concluye la idea sobre la bondad y misericordia de Dios y la maldad del hombre:

Nosotros somos malos; él, es bueno; nosotros somos buenos por él y malos por nuestra culpa. Él es bueno con nosotros cuando somos buenos, y también lo es cuando somos malos. Nosotros nos ensañamos con nosotros mismos, y él con nosotros se muestra compasivo. Nos llama a la conversión; espera que nos convirtamos; nos perdona si nos convertimos y nos corona si no nos apartamos de él³⁸.

Ahora bien, con un segundo paralelismo antítetico que está conformado por la figura del hombre-juez, el Dios-juez y la sentencia que ellos dictan, Agustín matiza un elemento importante dentro de la *confessio peccatorum*, que es el reconocimiento de las faltas. Así pues la imagen del hombre-juez está marcada por la intriga y la inseguridad, ya que quien dicta la sentencia es un hombre el cual tiende a equivocarse y, por tanto, podría castigar injustamente. La imagen del Dios-juez, por el contrario, está marcada por la bondad y la misericordia, ya que quien dicta la sentencia es Dios, quien actúa siempre con justicia. Sobre esta seguridad de la sentencia dictada por Dios-Juez, Agustín aprovecha para instar a sus fieles a reconocer los pecados y confesarlos: «Dios se digna apartar su vista del pecado del hombre cuando el hombre mismo procura tomar conciencia de su pecado, diciéndole a Dios al oído: *Y mi pecado está siempre delante de tí*»³⁹.

³⁸ «Nos mali, bonus ille: nos ab ipso boni, a nobis mali; bonus ille nobis bonis, bonus ille nobis malis. Nos saeuientes in nos, ille misericors erga nos. Uocat, ut conuertamur: expectat, donec conuertamur: ignoscit, si conuertamur: coronat, si nos auertamu» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 2, CCSL 41, 379, linn. 53-57).

³⁹ «Tunc enim ab hominis peccato faciem Deus dignatur auertere, cum homo ipse ad peccatum suum faciem suam curat aduertere, ut in Dei auribus dicat, et

El sermón termina con un epílogo que prácticamente es un breve resumen referido al juez-hombre y al juez-Dios: «Si tú, hombre, tienes miedo *confiteri* a un juez-hombre porque es malo o porque está forzado a cumplir la severidad de la ley, *confiere* en seguridad al Señor, porque es bueno y porque es eterna su misericordia»⁴⁰.

2.3. *Sermón 29 B [=Dolbeau 8]*

Según el parecer de Francois Dobleau⁴¹, este sermón probablemente fue tenido en Cartago, en la vigilia de Pentecostés en el año 397. Hombert⁴², Anoz⁴³ y Drobner⁴⁴, por su parte, consideran que fue probablemente entre el año 407 o 408.

Agustín, después de recordar la exhortación de la palabra de Dios a proclamar el salmo 117,1 *Confitemini Domino, quoniam bonus*⁴⁵, introduce su exordio comunicando el tema que desarrollará durante su intervención:

peccatum meum ante me est semper» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 4, CCSL 41, 380, linn. 87-89).

⁴⁰ «Si ergo propterea times, homo, confiteri homini iudici, quia malus est, aut quia seueritatem legis implere compellitur, securus confitere Domino, quoniam bonus est, quoniam in saeculum misericordia eius» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 4, CCSL 41, 380, linn. 92-94).

⁴¹ Cf. F. Dolbeau, «Sermons inédits de saint Augustin préchés en 397», RBén, n.º 101 (1991), p. 249.

⁴² Cf. P. M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études augustiniennes, Paris, 2000, p. 304.

⁴³ Cf. J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana», p. 269.

⁴⁴ Cf. H. Drobner, «Augustinus Von Hippo», pp. 1110-1111.

⁴⁵ El texto latino difiere de la versión de los sermones 29 y 29A, respecto a la ausencia del verbo ser después del adjetivo *bonus*. Pero se puede ver la forma paralela de este versículo del sermón 29B en el comentario al salmo 135: «Confitemini Domino, quoniam bonus» (Agustín, Ps. 135, 1, CCSL 40, 1957, lin. 1).

De dos modos suele nombrarse en las Escrituras santas la confesión: una es la de tu punición; otra, la de alabanza a Dioss. [...] Probemos pues que de dos modos se nombra la confesión, esto es, que no hay sólo confesión de pecados, sino también de loa a Dios⁴⁶.

El desarrollo, aunque lo hace de manera intercalada, se detiene más en la confesión de pecados como lo ha hecho en los sermones anteriores.

Con respecto a la *confessio laudis*, además de la cita de Mt 11, 25-26 que ya había usado en el sermón 29, añade la del libro de Qo 39, 20-21: *Confitemini Domino, et haec dicetis in confessione: opera Domini uniuersa quoniam ualde bona*, para mostrar que la confesión en este contexto claramente hace referencia al reconocimiento de las obras buenas del Señor, más que al reconocimiento de los pecados: «Cuando oyés: *en la confesión diréis, que las obras todas del Señor son muy buenas*, es manifiesto que ésta es confesión de alabanza a Dios, no de tu iniquidad»⁴⁷. Estos dos textos de la Escritura son suficientes -en este sermón- para explicar la *confessio* como alabanza a Dios.

En cuanto a la *confessio peccatorum*, identifica nuevamente que el reconocimiento de los pecados es importante porque lleva al hombre a atribuir a su responsabilidad las faltas cometidas, convirtiendo este acto en el comienzo de la conversión y de la justificación: «Quien se acusa porque es malo se displace. En la

⁴⁶ «Confessio autem in Scripturis sanctis duobus modis dici et intellegi solet: una est punitionis tuae, altera laudationis Dei [...] quod ergo duobus modis confessio dicatur-hoc est: non sit tantummodo peccatorum confessio, sed et laudis Dei-, prius probemus» (Agustín, s. 29B [= Dolbeau 8], 1, RBén 101, 23, linn. 15-20).

⁴⁷ «Quando audis: dicetis in confessione: opera Domini uniuersa quoniam ualde, manifestum est istam confessionem laudis esse Dei, non iniquitatis tuae» (Agustín, s. 29B [= Dolbeau 8], 2, RBén 101, 24, linn. 32-34).

medida en que, malo, se displice, ya comienza a ser bueno. [...] Este es el inicio de la conjunción de nuestro corazón con la ley de Dios [...]»⁴⁸. El ejemplo que retrata este proceso y movimiento de regreso hacia Dios está en el episodio del fariseo y el publicano (cf. Lc 18, 9-14). El publicano mereció que Dios lo justificara porque no se perdonó a sí mismo, o mejor, se acusó a sí mismo de sus pecados con humildad, distinto al fariseo que, llevado por su soberbia, no se acusó, sino que se excusó: «En efecto, ¿por qué fue justificado el publicano y no el fariseo? ¿Por qué mereció que se le perdonara, sino porque no se perdonó?»⁴⁹. Otro ejemplo que encuentra oportuno presentar dentro de esta misma línea argumentativa es la del reo y la del juez. Pero Agustín no los estudia en este sermón de manera separada sino unida, es decir, el reo en medio de su culpabilidad puede convertirse en juez en la medida en que empiece a reconocer sus faltas y las juzgue malas. Esta acción de reconocer y juzgar un hecho considerándolo malo Agustín la asemeja al arrepentimiento de los pecados, elemento necesario y oportuno que precede la confesión de las faltas delante de Dios⁵⁰. Por tanto, si hay arrepentimiento y confesión de las faltas en esas condiciones, el alma se libra del pecado y con ello se prepara para rendir la alabanza a su creador. Conforme a esto, anota Agustín: «Conviértete a él y a él confiesa. Acusándote

⁴⁸ «Qui se accusat quia malus est, displicet sibi. In quantum sibi displicet malus, iam incipit esse bonus [...] hoc est initium coniunctionis cordis nostri cum lege Dei [...]» (Agustín, s. 29B [= Dolbeau 8], 3, RBén 101, 24, linn. 44-46).

⁴⁹ «Nam unde est iustificatus publicanus magis quam ille pharisaeus, unde meruit parci sibi, nisi quia non pepercit sibi?» (Agustín, s. 29B [= Dolbeau 8], 3, RBén 101, 25, linn. 52-54). En el comentario al salmo 50, 12, Agustín exhorta a sus fieles a acusarse delante del Señor, confesar las culpas con humildad y así esperar su perdón. A este respecto, consultese: Agustín, *Ps. 50, 15*, CCSL 38, 609.

⁵⁰ Cf. Agustín, s. 29B [= Dolbeau 8], 4, RBén 101, 25, lin. 55.

y alabándolo estarás recto»⁵¹, y añade: «Serás correcto confesando tus fallos y la alabanza de Dios: tus obras malas, las buenas tuyas»⁵².

El sermón termina no con una exhortación, sino con el comienzo de la famosa fórmula “*Conuersi ad Dominum*”, la cual, como dice J. Oroz Reta, se trataba de una de las costumbres de África donde, al terminar el sermón, los fieles recitaban una oración que comenzaba por el obispo⁵³.

2.4. Sermón 266

Según el parecer de Perler, el sermón se puede ubicar en la etapa inmediata a la consagración episcopal de Agustín, en el año 397⁵⁴. Para Hombert⁵⁵ y Anoz⁵⁶, la predicación tuvo lugar entre los años 403 o 408; para los 3 autores, el lugar fue en Cartago, en la vigilia de Pentecostés el día 23 de mayo.

⁵¹ «Ad illum ergo conuertere, ei confitere, et te accusando et illum laudando tunc eris rectus» (Agustín, s. 29B [= Dolbeau 8], 6, RBén 101, 26/ 102-103).

⁵² «Eris correctus confitendo peccata tua et laudem Dei: opera tua mala, illus bona» (Agustín, s. 29B [= Dolbeau 8], 7, RBén 101, 27, linn. 133-134).

⁵³ Cf. J. Oroz, *La retórica en los sermones de san Agustín*, Augustinus, Madrid, 1963, p. 218. Trascribimos aquí la fórmula completa de la oración según la versión del sermón 272: «Conuersi ad Dominum Deum Patrem omnipotentem, puro corde ei, quantum potest paruitas nostra, maximas atque ueras gratias agamus; precantes toto animo singularem mansuetudinem eius, ut preces nostras in beneplacito suo exaudiatur dignetur, inimicum quoque a nostris actibus et cogitationibus sua uirtute expellat, nobis multiplicet fidem, mentem gubernet, spiritales cogitationes concedat, et ad beatitudinem suam perducat: per Iesum Christum Filium eius. Amen» (Agustín, s. 272, PL 38, 1248).

⁵⁴ Cf. O. Perler, *Les voyages de Saint Augustin*, p. 216.

⁵⁵ Cf. P. M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, p. 299.

⁵⁶ Cf. J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana», p. 285.

Este último sermón de la vigilia de Pentecostés propiamente aborda en su contenido el tema del Espíritu Santo como eje trasversal de la predicación.

Agustín comienza expresando que, entre las palabras divinas que se han escuchado en la celebración litúrgica, se detendrá en un primer momento en el salmo 140,5, mencionado al principio y al final de la predicación, que a su vez se convierte en parte del exordio:

Entre otras palabras divinas que escuchamos al cantar el salmo, me agrada discutir y comentar de modo especial, con la ayuda del Señor, la frase que suena así: *el justo me corregirá y me reprenderá con misericordia, pero el óleo del pecador no ungirá mi cabezaz⁵⁷*.

Agustín, sin dar muchas explicaciones, se detiene sólo en la expresión *oleum peccatoris* para ponerla en parangón con el *oleum Christi*, y así explicar a los donatistas, implícitamente llamados, *Nonnulli crediderunt*, que el *óleo de Cristo*, es decir su gracia, no encuentra ningún obstáculo cuando es administrado por un intermediario pecador, por la simple razón que lo que este da no es suyo sino de Dios y, por tanto, su pecado no intercepta la gracia que da. Desde este aspecto cristológico Agustín le da un significado al *oleum peccatoris* interpretando que este significa: la unción (divina, porque es de Dios) que se da (al hombre) por medio del ministro (pecador)⁵⁸. Si esta triada (*de quién, a quién y por*

⁵⁷ «Inter alia diuina eloquía, quae, cum Psalmus cantaretur, audiuiimus, placet adiuuante Domino istam potissimum discutere et pertractare sententiam, qua dictum est: Emendabit me iustus in misericordia, et arguet me; oleum autem peccatoris non impinguet caput meum» (Agustín, s. 266, 1, PL 38, 1225, linn. 6-11).

⁵⁸ Cf. Agustín, s. 266, 1, PL 38, 1225, linn.15-17. Este texto del salmo 140,5 era comentado por los donatistas en el contexto sacramental, específicamente el bautismo, el cual, según ellos, para que fuese válido, debía ser administrado por un ministro que no tuviese *un pecado público* (como los ministros católicos que eran unos

quién) es bien entendida no existe el temor de que *oleum peccatoris* sea mal entendido: «No temamos, pues, el óleo del pecador, puesto que el ministro intermediario no intercepta la gracia del donante»⁵⁹.

Después de esto, Agustín inserta por medio del adverbio (*certe*) el motivo de la celebración, que es la festividad de Pentecostés, con el fin de centrar la atención en la persona del Espíritu Santo y no tanto en la interpretación del salmo 140,5, aunque de ella hará mención en la última parte del sermón.

La explicación comienza con la mención del suceso de Pentecostés (cf. *Act. 2, 1-4*) donde se narra que el Espíritu Santo descendió sobre 120 personas en forma de lenguas como de fuego, las cuales se posaron sobre ellos y comenzaron a hablar según el Espíritu les concedía. Las 120 personas son las que se mencionan en *Act 1, 15*. Con esta unión de textos, Agustín interpreta que el Espíritu no desciende sólo sobre los doce Apóstoles, sino sobre otras personas, entre las cuales se encontraban la madre del Señor, algunas mujeres y otros de uno y otro sexo. Respecto a las lenguas, dice Agustín: «Cada uno hablaba todas las lenguas, prefigurando

traidores). La especificación de pecado público es para diferenciarla de pecado privado, el cual según Agustín muchos de los miembros de los donatistas lo reconocían. Para esta cuestión, véase: Agustín, *c. ep. Parm.*10, 20, CSEL 51, 66, linn.18-20. La tesis de la invalidez del bautismo administrado por un pecador había aparecido ya en Cipriano. Por ejemplo, en la carta 70 que él dirigió a Jenaro, comentando el salmo 140, 5, decía que un sacerdote hereje no podía ungir porque se había apartado de la Eucaristía y del Altar, lugar donde se había consagrado el óleo; en palabras breves, el obispo de Cartago consideraba que ningún sacerdote hereje puede dar lo que no tiene. A este respecto, consultese: Cipriano, *Ep. 70, 2, 2*, CCSL 3C, 509, linn. 55-64. Quizá esta carta la pudieron conocer los donatistas que estimaban y consideraban a Cipriano como una de sus fuentes en la práctica de rebautizar a los fieles que venían de la Iglesia Católica. Véase también: P. Langa, «Introducción general», en *Obras completas de San Agustín*, BAC, Madrid, 1988, p. 75.

⁵⁹ «Non timeamus oleum peccatoris, quia non intercipit medius minister beneficium largitoris» (Agustín, *s. 266, 1*, PL 38, 1225, linn. 17-18).

la Iglesia, que iba a estar presente en todos los idiomas. Un solo hombre era signo de la unidad; la totalidad de las lenguas en un solo hombre simboliza a todos los pueblos congregados en la unidad»⁶⁰. En esta interpretación, Agustín vincula la diversidad de las lenguas con la universalidad de la Iglesia en el sentido que esta se hará presente en todos los lugares del mundo; y a su vez relaciona el hecho de que un solo hombre hable todas las lenguas con la unidad de la Iglesia. Ciertamente en este sermón no se dedicará a hablar sobre estas características de la Iglesia de Cristo, pero sí las menciona con el fin de explicar que tanto la unidad como la universalidad de la Iglesia son fruto del Espíritu Santo.

No pasa desapercibido en la mente del obispo la narración de la reacción que tuvieron algunos cuando escucharon hablar a los hombres las diversas lenguas: «Los que estaban llenos del Espíritu hablaban y quienes estaban vacíos de él se admiraban. Y lo que es digno de mayor reproche, a la admiración unían la acusación»⁶¹. Desde este dato Agustín, por un lado, relaciona la acción del Espíritu Santo con el verbo *loqui*; por otro lado, se vale de la acusación de que estaban borrachos a causa del vino, para paragonarla indirectamente con el texto de Mt 9,17 e identificar así los odres nuevos con las 120 personas y los odres viejos con los acusadores de estas: «Efectivamente, ellos estaban llenos del vino nuevo, porque se habían convertido en odres nuevos. Los odres viejos se llenaban de admiración ante los nuevos, y por dedicarse a difamar, ni se renovaban ni se llenaban»⁶².

⁶⁰ «Unusquisque homo linguis omnibus loquebatur, quia futura Ecclesia in omnibus linguis praenuntiabatur. Unus homo signum erat unitatis: omnes linguae in uno homine, omnes gentes in unitate» (Agustín, s. 266, 2, PL 38, 1225, linn. 31-34).

⁶¹ «Qui pleni erant, loquebantur: et qui inanes erant, mirabantur; et quod est reprehensibilius, mirabantur et calumniabantur» (Agustín, s. 266, 2, PL 38, 1225, linn. 35-37).

⁶² «Iam quippe illi pleni erant uino nouo, quia facti erant utres noui. Sed utres nouos utres ueteres mirabantur, et calumniando nec innouabantur, nec impleban-

Seguidamente, Agustín se dispone a demostrar en los apartados del 3 hasta el 6 dos tesis referentes a la forma como desciende el Espíritu Santo: la primera, por imposición de las manos, la cual se realiza por el ministerio de los apóstoles: «Comenzó a transmitirse el Espíritu Santo por el ministerio de los apóstoles. Ellos imponían las manos, y el Espíritu descendía»⁶³; la segunda, por el contrario, se refiere al descenso del Espíritu sin ninguna intervención humana. Con esta segunda tesis, Agustín respondía a la doctrina de los donatistas, que decían que el Espíritu Santo *sólo* descendía por la imposición de las manos de hombres santos: «Pero -dicen- no podía otorgarse más que por el ministerio de hombres santos»⁶⁴; claro está que excluían de este argumento el suceso de Pentecostés, el cual lo consideraban como el único momento donde el Espíritu Santo descendió sin intervención humana: «Sobre los primeros ciento veinte, dado que el Espíritu Santo venía entonces por primera vez, descendió sin imposición de manos; mas a partir de entonces, ya no vino sino mediante la imposición de las manos»⁶⁵.

Por lo que se refiere a la primera tesis, Agustín toma como testimonio el ejemplo de Felipe, el evangelizador de Samaria (cf. Act 8, 4-17), el cual, después de predicar el evangelio y bautizar a muchos, dejó que Pedro y Juan (Apóstoles) impusieran las manos sobre los bautizados para que recibiesen el Espíritu Santo⁶⁶. Para la segunda tesis, los ejemplos son dos: el primero es el caso de

tur» (Agustín, s. 266, 2, PL 38, 1225, linn. 41-44).

⁶³ «Coepit Spiritus Sanctus dari per ministerium Apostolorum. Illi manus imponebant, et ille veniebat» (Agustín, s. 266, 3, PL 38, 1226, linn. 1-3).

⁶⁴ «Sed non poterat dari, inquiunt, nisi per homines sanctos» (Agustín, s. 266, 3, PL 38, 1226, linn. 17-18).

⁶⁵ «Quia in primos illos centum uiginti revera, quia tunc primum ueniebat Spiritus Sanctus, sine impositione manus aduenit; ex illo autem iam in neminem uenit, nisi fuisset manus imposita» (Agustín, s. 266, 6, PL 38, 1227, linn. 38-41).

⁶⁶ Cf. Agustín, s. 266, 4, PL 38, 1226, linn. 39-44.

Felipe (cf. Act 8, 26-39), quien, después de bautizar al eunuco, el Espíritu Santo descendió sobre él sin que Felipe impusiera sus manos: «Bajaron hasta el agua y Felipe lo bautizó. Después que se hubieron apartado del agua, descendió el Espíritu Santo sobre el eunuco»⁶⁷; el otro ejemplo es el bautismo de Cornelio y todos los que estaban con él (cf. Act 10, 44-45), los cuales, antes de recibir el bautismo, fueron llenos del Espíritu Santo sin intervención de Pedro, que en ese momento sólo se había dedicado a predicar: «El Espíritu Santo vino no sólo antes de la imposición de las manos, sino incluso antes del bautismo»⁶⁸. Como podemos ver, los ejemplos sobre esta segunda tesis son más numerosos que la primera, debido a que Agustín necesita enfatizar la libertad con la que actúa el Espíritu Santo para así dejar claro en la mente de los donatistas que el Paráclito actúa donde quiere y como quiere: «Ved cumplido, ved la prueba de lo que dice el Señor: *El Espíritu sopla donde quiere*. Ved hecho realidad, ved cuán verdadero resulta lo que había dicho el Señor: *El Espíritu sopla donde quiere*»⁶⁹.

Agustín no deja pasar desapercibido el personaje de Simón el Mago (cf. Act 8, 9-25) porque le sirve como referente para relacionarlo con los donatistas. Según narra el texto sagrado, Simón, al ver que los apóstoles imponían las manos y el Espíritu descendía por su mediación, pensó que este era un don humano, y por ello ofreció dinero a los apóstoles para que el Espíritu Santo también descendiera por imposición de sus manos. Según Agustín, los donatistas, por su parte, no pensaban que el

⁶⁷ «Descenderunt in aquam, baptizauit eum Philippus. Posteaquam ascenderunt ab aqua, uenit super Eunuchum Spiritus Sanctus» (Agustín, s. 266, 4, PL 38, 1227, linn. 13-15).

⁶⁸ «Non solum ante impositas manus, sed ante ipsum Baptismum uenit Spiritus Sanctus» (Agustín, s. 266, 7, PL 38, 1228, linn. 51-53).

⁶⁹ «Ecce impletum est, ecce demonstratum est, quod Dominus ait: Spiritus ubi uult inspirat. Ecce impletum est, ecce monstratur quam uerum Dominus dixerit: Spiritus ubi uult inspirat» (Agustín, s. 266, 7, PL 38, 1229, linn. 1-4).

Espíritu se pudiese comprar, pero al decir: «no lo recibas de aquel (católico) sino de mí»⁷⁰, dejaban en evidencia su pensamiento de que lo que conferían los ministros católicos no era de Dios, sino de ellos; en otras palabras, lo consideraban con un don humano, y no como un don divino. Para evitar este desvarío doctrinal, el obispo de Hipona recurrirá al criterio que había dejado entrever en el proemio de este sermón, pero que ahora lo hace más explícito: *Alius est donator, aliis ministrator*⁷¹, es decir, el *donator* y el *ministrator* son dos términos que sirven para definir la parte que le corresponde a Dios y la parte que le corresponde al hombre en lo que respecta a la donación de la gracia que tiene lugar en los sacramentos⁷², pero que se aplica de igual manera en el argumento sobre el Espíritu Santo y su donación por parte de los hombres.

El sermón termina con el retorno a la interpretación del salmo 140,5; pero esta vez yendo más allá de la expresión *oleum peccatoris*, a la cual le da una nueva interpretación. Así pues, con la primera parte del versículo *el justo me corregirá con misericordia*, enseña que la corrección tiene lugar cuando hay amor; por eso, el que corrige, aunque hiera, está amando; por el contrario, el que adulata no corrige, sino que engaña y envuelve. Esta adulación la relaciona Agustín con la segunda parte del versículo *oleum peccatoris*

⁷⁰ «Meum est; noli ab illo accipere, sed a me» (Agustín, s. 266, 7, PL 38, 1229, linn. 6-7).

⁷¹ «Alius est donator, aliis ministrator» (Agustín, s. 266, 3, PL 38, 1226, lin. 5).

⁷² Agustín, contra los donatistas, insistirá en que el ministro del sacramento es siempre un canal, un servidor y no el dueño del sacramento; la gracia se recibe *por* medio del hombre y no *del* hombre. Hablando propiamente del bautismo, el santo escribe que el ministro, cuando bautiza, lo hace con una potestad que le viene de Dios; por lo tanto, el don que da es recibido; de ahí que bautiza no en su nombre sino en el nombre de Otro. Sostiene la hipótesis de que, si Jesús hubiera querido dar esta potestad a cada uno de los discípulos con nombre propio, ello habría significado que después lo que ellos darían sería algo de ellos y no del Señor, lo cual habría llevado a pensar en varios bautismos y no en uno sólo, que es de lo que habla la Escritura. Para esta cuestión, véase: Agustín, *Io. eu. tr.* 5,7, CCSL 36, 44, linn. 1-30.

non impinguet caput meum. Este *oleum peccatoris* hace referencia a los halagos del adulador, y de estos advierte el obispo hay que huir, porque lo único que consiguen es ensoberbecer a la persona cuyo símbolo está representado por una cabeza grande:

Mejor es un corazón sano que una cabeza grande; pero un corazón sano lo hace la vara del que corrige; la cabeza grande, en cambio, el óleo del pecador, es decir, la lisonja del adulador. Si te has procurado una cabeza grande, guárdate del peso de la misma, no sea que te lleve al precipicio⁷³.

3. Conclusiones

Llegados a la conclusión de este trabajo, en el cual nuestro centro de interés ha sido analizar la pneumatología en los sermones litúrgicos relativos a la fiesta de Pentecostés predicados por Agustín obispo y enmarcado por las polémicas del donatismo y pelagianismo, presentamos algunas conclusiones.

Agustín, en su rol de predicador, habla sobre el Espíritu Santo a sus fieles, así como lo hace con los neófitos siendo su catequista o como teólogo con los estudiosos de las Escrituras. La predicación es el espacio que aprovecha para presentarse como un predicador al servicio de la palabra de Dios y al servicio de su comunidad. Sobre esta predicación, que encuentra su asidero en la Sagrada Escritura y en el contexto litúrgico donde está inserta, en nuestro caso el pascual y, dentro de este, la vigilia

⁷³ «Melius est cor sanum, quam grande caput: sed cor sanum facit uirga obiurgantis; grande caput facit oleum peccatoris, hoc est, assentatio adulatoris. Si caput grande fecisti, caue pondus capitatis, ne in praecipitum perducaris» (Agustín, s. 266, 3, PL 38, 1229, linn. 39-43).

de Pentecostés, el obispo de Hipona reflexiona la teología de la tercera persona de la Trinidad.

En los primeros tres sermones de la vigilia se concentra principalmente en la doble acepción de la palabra *confessio*, entendida como *confessio peccatorum* y *confessio laudis*. La *confessio peccatorum* Agustín la refiere en un contexto penitencial donde se trata de dar testimonio del pecado y miseria del hombre, y de la misericordia y bondad de Dios. La *confessio laudis* es considerada como un canto de alabanza dirigida a Dios en la que se le confiesa reconociendo sus maravillas y se espera de él su bendición. Con respecto a la pneumatología, las referencias son mínimas; sin embargo, Agustín señala que el Espíritu Santo es el inspirador de la Escritura (cf. s. 29,1); asimismo es el que inspira la alabanza dirigida a Dios y a su vez es el que se hace presente en la liturgia a través de la predicación de ministro (cf. s. 29A, 1).

En el último sermón de la vigilia (cf. s. 266), junto con los de la fiesta, las referencias pneumatológicas ya se hacen más precisas. En el sermón 266, por ejemplo, Agustín señala la gratuidad y libertad con que actúa el Espíritu Santo. En esta predicación, después de haber mencionado los hechos presentes en el Nuevo Testamento (cf. *Act. 8, 26-39; 10, 44-45*), en los cuales la efusión del Espíritu Santo viene descrita de forma diversa (sin imposición de las manos y antes del bautismo), Agustín interpreta que el Espíritu Santo se dona a quien quiere y donde quiere; por tanto, es independiente de los modos normales (por la imposición de las manos) en los que se comunica a los creyentes. Estas matizaciones Agustín las hacía para refutar la doctrina de los donatistas, que consideraban que el Espíritu Santo sólo se podía donar por medio de la imposición de las manos de ministros santos; en otras palabras, vinculaban la donación del Espíritu Santo con la santidad del ministro. Ante esto, Agustín insistirá en que el Espíritu Santo, como permanece libre, ni siquiera se detendrá delante de la indignidad de quien es

llamado a comunicarlo, puesto que lo que da el ministro no es propio, sino que lo recibe de otro, y ese otro es Dios mismo (cf. s. 266, 7).

Referencias bibliográficas

- Agustín, *In Iohannis Evangelium Tractatus*. CCSL 36, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1954.
- Agustín. «Sermón 29B [= Dolbeau 8]». *Revue Bénédictine*, n.º 101 (1991), pp. 240-256.
- Agustín. «Sermón 68». *Miscelanea Agostiniana* (1930), pp. 356-367.
- Agustín. *Conspectus*. CSEL 41, Johnson Reprint Corporation, New York, 1960.
- Agustín. *Enarrationes in Psalmos*. CCSL 38, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1956.
- Agustín. *Enarrationes in Psalmos*. CCSL 40, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1956.
- Agustín. *Retractationum. Libri II*. CCSL 57, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1984.
- Agustín. *Scripta contra Donatistas*. CSEL 51, Johnson Reprint Corporation, New York, 1963.
- Agustín. *Sermones*. CCSL 41, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1961.
- Agustín. *Sermones*. PL 38, J.-P. Migne Editorem, Parisiis, 1865.
- Alesanco, T. *Filosofía de san Agustín*. Augustinus, Madrid, 2004.
- Anoz, J. «Cronología de la producción agustiniana». *Augustinus*, vol. 47, n.º 186-187 (2002), pp. 229-312.
- Blaise A. (ed.). *Dictionnaire latin-français des Auteurs Chrétiens*. Brépols, Turnhouth, 1954.

- Burton, Ph. *Language in the Confessions of Augustine*. Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Cicerón. «Pro Sulla». En *Discours*, vol. XI. Boulanger, Paris, 1957.
- Cipriano. *Epistulae* 70. CCSL 3C, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1996.
- Dolbeau, F. «Sermons inédits de saint Augustin préchés en 397». *RBén*, n.º 101 (1991), p. 240-256.
- Drobner, H. *Augustinus Von Hippo. Predigten zu den psalmen II (sermones 22-34)*, vol. 35. Peter Lang Edition, Frankfurt, 2016.
- Fontaine, J. «Introduzione generale». En *Confessioni*, vol. I. Mondadori, Vicenza, 1992.
- Fontanier, J. M. *Lectures des Confessions I-IV de Saint Augustin*. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1999.
- Hombert, P. M. *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*. Institut d'Études augustiniennes, Paris, 2000.
- Lambot, C. «Le catalogue de Possidius et la collection carthusienne de sermons de saint Augustin». *RBén*, n.º 60 (1950), pp. 3-7.
- Lambot, C. «Un “ieiunium quinquagesimae” en Africae au IVe siècle et date de quelques sermons de S. Augustin». *Revue Bénédictine*, n.º 47 (1935), pp. 114-124.
- Langa, P. «Introducción general». En *Obras completas de San Agustín*. BAC, Madrid, 1988.
- Mohrmann, C. *Introduzione en Le Confessioni*. Rizzoli Editore, Milano 1958.
- Oroz, J. *La retórica en los sermones de san Agustín*. Augustinus, Madrid, 1963.
- Pegueroles, J. *San Agustín, un platonismo cristiano*. PPU, Barcelona, 1985.
- Perler, O. *Les voyages de Saint Augustin*. Études Augustiniennes, Paris, 1969.

- Pizzolato, L. «Prologo alle Confessioni». En *Le Confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive. XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. V. Grossi, Roma, 2003.
- Poque, S. «Les Psaumes dans les “Confessions”». En *Saint Augustin et la Bible*, vol. 3. A.M. La Bonnardière, Paris, 1986.
- Poque, S. «L’invocatio de Dieu dans les Confessions». *Augustiniana*, n.º 41 (1991), pp. 927-935.
- Quintiliano, M. F. *Declamationes minores*. B.G. Teubneri, Stutgardiae, 1989.
- Reale, G. «Monografia introduttiva». En *Confessioni*. Bompiani, Milano, 2013.
- Vincent, M. *Saint Augustin, maître de prière d’après les ennarrationes in Psalmos*. Beauchesne, Paris, 1990.

**EL MISTERIO DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE
BERNHARD WELTE: DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA
RELIGIÓN A LA EXPERIENCIA EXISTENCIAL**

**THE MYSTERY OF GOD IN BERNHARD WELTE'S THOUGHT:
FROM THE PHENOMENOLOGY OF RELIGION TO
EXISTENTIAL EXPERIENCE**

VINCENZO SERPE

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Università degli Studi di Salerno
vserpe@unisa.it
Orcid: 0009-0007-8532-9743

Fecha de recepción: 4 de agosto de 2025

Fecha de aceptación: 7 de noviembre de 2025

Resumen: Retomar después de casi cincuenta años el pensamiento de un filósofo de la religión como Bernhard Welte puede ser un punto de partida no sólo historiográfico, sino también teórico en sentido estricto. La pregunta sobre el misterio de Dios abre la posibilidad de un encuentro con el ser humano inmerso en una sociedad cada vez más tecnificada, en la que el pensamiento de Dios parece ser superfluo. Precisamente

estas consideraciones dan pie a la reflexión de Welte, quien considera que el pensamiento técnico-científico, si se absolutiza, es inadecuado para ofrecer respuestas significativas a esas preguntas profundas que albergan en el corazón del ser humano. La época en la que escribe se adentraba en lo que hoy es una realidad profundamente omnipresente y, de manera casi profética, Welte anuncia un vacío, una ausencia que, si se lee adecuadamente, se convierte en revelación, en propuesta al hombre de un Dios que siempre va a su encuentro.

Palabras clave: Condición existencial, Divino, Misterio absoluto, Nada, Sagrado

Abstract: Revisiting the thinking of a philosopher of religion such as Bernhard Welte after almost fifty years can be a source of inspiration not only in terms of historiography, but also in a strongly theoretical sense. The question about the mystery of God opens up the possibility of an encounter with humanity immersed in an increasingly technological society in which the idea of God seems superfluous. It is precisely these considerations that open Welte's reflection, who believes that technical-scientific thinking, if taken to the extreme, is inadequate to offer meaningful answers to those profound questions that dwell in the human heart. The era in which he wrote was going into what is now a deeply pervasive reality, and, in an almost prophetic manner, Welte announces a void, an absence which, if read properly, becomes a revelation, offering man a God who always comes to meet him.

Keywords: Absolute mystery, Divine, Existential condition, Nothingness, Sacred

1. Introducción

El tema religioso es para Bernhard Welte¹ el eje central en torno al cual se desarrolla toda su trayectoria teórica, que confluye de manera particular en sus últimas obras: *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*² y *Religionsphilosophie*³. La

¹ Bernhard Welte (Masskirch, Baden, 31 de marzo de 1906 – Friburgo, Breisgau, 6 de septiembre de 1983), obtuvo el título de bachillerato en el Konvikt St. Konrad de Constanza y estudió teología católica en la Universidad de Friburgo. En 1929 fue ordenado sacerdote. Nombrado inicialmente cooperador de la catedral de Friburgo, entre 1934 y 1948 fue secretario del arzobispo de Friburgo, Conrad Gröber. Welte estaba muy vinculado a este gran defensor de la fe y a Martin Heidegger, y no sólo por ser ambos naturales de la misma ciudad. En 1939, Welte se licenció en teología con la tesis *La unción postbautismal. Su contenido simbólico y su pertenencia a los sacramentos según los testimonios de la Iglesia antigua*. Aunque fue llamado dos veces por la Universidad de Tübingen y la de Münster, Welte pasó los años de la guerra en Friburgo, enseñando filosofía en el seminario y en el *Collegium Borromeum*. De esta enseñanza derivó su texto de habilitación, terminado en los primeros meses de la posguerra y titulado: *Der philosophische Galube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*. Obtuvo la habilitación para la docencia libre en 1946 y fue profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo desde 1952 hasta 1973, primero (1952-1953) como titular de la cátedra de “cuestiones límite” y luego, a partir de 1954, con la transformación de dicha cátedra, como titular de la de “filosofía cristiana de la religión”, la primera de este tipo en Alemania. Algunas de las obras más significativas publicadas por Welte están directamente relacionadas con los cursos universitarios. En 1955-1956 fue rector de la Universidad de Friburgo y, en calidad de tal, dejó su huella en el jubileo por los quinientos años de vida de esta universidad. Tras cesar su actividad académica (1974), continuó su labor como estudioso publicando otras obras importantes y dando, además, conferencias extraordinarias en Roma, Jerusalén y América Latina.

² B. Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 2005⁵ (trad. it. *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia, 1983). Las referencias textuales se han retomado de la traducción italiana de los textos. Donde sea posible se pone la referencia bibliográfica en español en la primera cita, mientras los siguientes siguen los textos italianos con sus propias referencias de páginas con traducción propia al español.

³ B. Welte, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1982 (trad. it. *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Casale Monferrato, 1985).

religión se entiende principalmente como una experiencia viva que involucra totalmente al ser humano, una estructura unitaria dotada de sentido de la que, por adhesión o aversión, no se puede prescindir. El concepto weltiano de experiencia, en primer lugar, «se orienta coherentemente según lo que llamamos ciencia en el sentido kantiano y en el sentido del período poskantiano, es decir, en el sentido de las ciencias empíricas o experimentales o de las ciencias lógicas puramente formales»⁴; y ante la evidencia de la experiencia religiosa, siente la necesidad de ampliar los horizontes de este enfoque, refiriéndose primero a la *experiencia del espíritu* hegeliana⁵, para llegar al concepto, desarrollado por Gadamer, de lo vivido entendido hermenéuticamente⁶. «La experiencia debe determinarse fundamentalmente como dato inmediato de lo que puede experimentarse. Lo que ha sido experimentado por su parte se muestra en la experiencia inmediata a quien la vive»⁷ y esto no puede limitarse únicamente al dato sensible⁸, porque posee un contenido de significatividad que va más allá del dato empírico inmediato. La sensibilidad sigue siendo un *medio* propio del conocimiento, que es siempre «apertura total [...] estructurada de manera múltiple»⁹. La religión tiene un carácter totalizador porque involucra al ser humano en sus múltiples dimensiones.

⁴ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 9.

⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Gesetes*, Erstausgabe, Verlag Joseph Anton Goebhardt, Bamberg/Würzburg, 1807; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1970, pp. 28-29.

⁶ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 10.

⁷ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 10.

⁸ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 11.

⁹ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 11.

2. Un enfoque fenomenológico de la religión

Partiendo de esta consideración, el análisis de la experiencia religiosa perfila el enfoque fenomenológico weltiano, necesariamente inmerso en la historia, por la que se ve condicionada toda tipología de experiencia. Al igual que el lenguaje, la religión está condicionada por el contexto, pero la realidad de este es constitutiva del sentido de la condición de ser arrojado¹⁰. El trabajo de reflexión permite:

descubrir en su ser-ya-dado y, por lo tanto, en su inmediatez, algo de la experiencia original que ya estaba dada; es decir, liberarla ante todo de su estado de ocultación y represión, y distinguirla de la formulación que encuentra en un uso más o menos formal del lenguaje. Si el término *reflexión* se entiende en este sentido, entonces la reflexión es precisamente el desvelamiento y la iluminación de posibles experiencias inmediatas. Si la reflexión se concibe de esta manera, es extremadamente útil, incluso indispensable, para poder comprender las experiencias¹¹.

Las referencias inmediatas de Welte son la fenomenología de Husserl y la relectura de las *Confesiones* de Agustín, donde la experiencia tiene un valor envolvente y transformador. «El hombre que ha tenido una experiencia se convierte en otra persona con respecto a lo que era antes y considera su mundo y se comporta hacia él de manera diferente a como lo hacía antes»¹². Este es, en definitiva, el tipo de experiencia que se puede clasificar como

¹⁰ El término traduce el alemán *Geworfenheit*, o sea, la condición existencial de estar en el mundo como un *da-sein*, como un ser proyectado en la temporalidad sin haber elegido estar en esta condición.

¹¹ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 14.

¹² B. Welte, *La luce del nulla*, p. 15.

religiosa. En ella, valora el carácter global, la inmediatez y el valor transformador¹³.

La época contemporánea, en virtud del proceso de secularización¹⁴, parece incapaz, según Welte, de reconocer el valor existencial de la religión, pero el simple “hecho” de la experiencia religiosa puede llevar al pensamiento a encontrar una dimensión *diferente*. «Sin embargo, teniendo en cuenta este diagnóstico negativo, hay que señalar que, evidentemente, la ausencia de experiencia religiosa constituye también una experiencia, aunque sea negativa y a menudo inadvertida»¹⁵. A pesar de ser negativo, el ateísmo debe referirse necesariamente a la positividad de la religión¹⁶. La referencia a una tradición religiosa, que ha moldeado la cultura, no puede ser sólo una reminiscencia histórica, sino que muestra su anhelo insuperable. Por mucho que el pensamiento calculador nacido del código cartesiano y reforzado por la Ilustración¹⁷ haya dado lugar a una forma de razón autónoma y moderna que ha asumido la pretensión de dominar el mundo, no es posible impedir la fuerza de la experiencia religiosa. Welte señala que:

en la acción de la racionalidad autónoma y moderna, en forma de ciencia y técnica, se expresa y actúa algo profundo y oculto, algo que por su parte no es de la misma naturaleza que la ciencia y la técnica. Esto es probablemente lo que Heidegger tenía en mente cuando utilizó el extraño término *Gestell* (im-posición), es decir, la reunión o el conjunto de todo lo que en la ciencia y la técnica actúa en su fondo como presupuesto secreto: la esencia

¹³ Cf. B. Welte, *La luce del nulla*, p. 16.

¹⁴ Cf. B. Welte, *La luce del nulla*, p. 17.

¹⁵ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 18.

¹⁶ Cf. B. Welte, *La luce del nulla*, p. 18.

¹⁷ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 22.

representativa, aseguradora y productora en el pensamiento y la existencia de los mortales¹⁸.

Lo que falta en el pensamiento meramente calculador es la ausencia de sentido, o sea en este pensamiento hay una capacidad de distinguir entre el bien y el mal, la guerra y la paz, porque en él se observa la ausencia «de ideas que den y confieran un fin»¹⁹.

Si en su época podía parecer muy amenazador, 45 años después, el contexto hipertecnologizado parece ya una realidad consolidada. Además de la amenaza derivada del uso de armas nucleares, lo que a Welte le parecía seriamente preocupante era la exclusividad y la omnipresencia de la mentalidad técnico-científica²⁰. La ausencia de un sentido del todo, propio de la capacidad humana de percibirse como un todo y, por lo tanto, de comprender el sentido profundo de su propio ser, es lo que le falta al pensamiento calculador. El *punctum dolens* sigue siendo la pregunta sobre el sentido. «Sin embargo, no encontramos respuesta a estas preguntas y sólo nos rodea la oscuridad. Esta es precisamente la situación y esta es precisamente la experiencia fundamental que ha surgido con la desaparición de la experiencia religiosa»²¹.

Pero es en esta situación donde es posible vislumbrar una novedad; es más, precisamente esta experiencia de oscuridad permite vislumbrar algo que va más allá, entrever otro horizonte, y tal vez sea precisamente la necesidad antropológica de sondear, a pesar de todo, las profundidades de la oscuridad, lo que impulsa la búsqueda hacia otros lugares. Él llama a este tipo de experiencia la de la *nada*: lejos de ser una teoría, que no sería más que otra

¹⁸ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 23.

¹⁹ Cf. B. Welte, *La luce del nulla*, p. 26.

²⁰ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 29.

²¹ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 31.

forma de nihilismo, es un encuentro vivo con una realidad que se esconde dentro de esta *nada*²².

Encuentra un testimonio de esta experiencia en el propio Nietzsche, definido como «un gran testigo de la nada»²³. El hombre loco de Nietzsche de *La gaya ciencia* anuncia, tras la muerte de Dios, la experiencia de la nada y el inexorable surgimiento del nihilismo, pero, al mismo tiempo, es un deseo constante de ir más allá, sin dejar de permanecer en la inmanencia. Del mismo modo, su amigo y compatriota Martin Heidegger expresa en *Ser y tiempo* una nueva centralidad del tema de la nada²⁴. También la poesía da testimonio de esta doble tendencia de la experiencia de la nada, cuya constatación y referencia a una alteridad son expresadas por T. S. Eliot en su *O dark, dark, dark*²⁵, donde en esta oscuridad se produce un encuentro entre la nada y un elemento que impacta, commueve y transforma²⁶.

El pensamiento weltiano se caracteriza por el uso de la herramienta filosófica para captar el alcance de la experiencia religiosa en la condición existencial humana. En el pensamiento se produce un encuentro entre el hombre y el mundo, entre la vida humana y el conjunto de signos, gestos, preguntas y asom-

²² Cf. B. Welte, *La luce del nulla*, p. 32.

²³ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 33.

²⁴ Cf. B. Welte, *La luce del nulla*, p. 35.

²⁵ «O dark dark dark. They all go into the dark, the vacant interstellar spaces, the vacant into the vacant, the captains, merchant bankers, eminent men of letters. The generous patrons of art, the statesmen and the rulers, distinguished civil servants, chairmen of many committees, Industrial lords and petty contractors, all go into the dark, and dark the Sun and the Moon, and the Almanach de Gotha and the Stock Exchange Gazette, the Directory of Directors, and cold the sense and lost the motive of action. And we all do with them, into the silent funeral, nobody's funeral, for there is no one to bury» (T. S. Eliot, *Four Quartets*, Faber & Faber, Londres, 1959, p. 27).

²⁶ Cf. B. Welte, *La luce del nulla*, p. 37.

bros que se encuentran con esta vida pensante en el espacio del mundo. En él se buscan la verdad y el ser que se hace próximo, a los que el pensamiento debe corresponder, debe dar una respuesta responsable. La libertad del pensamiento está ligada a su objeto: es un pensamiento fundado y fundante²⁷. La filosofía es «el pensamiento que, interpelado por el ser y la realidad –y, por tanto, también por la verdad– de lo que se ocupa, trata de traducirlo conceptualmente; puede entenderse como el desarrollo de *la comprensión original que el hombre tiene de sí mismo y del ser*. En cuanto existe, el hombre se comprende desde siempre a sí mismo en su existencia o en su mundo»²⁸. El pensamiento filosófico «nunca concluye»²⁹, y precisamente por esta apertura a la realidad fenomenológica puede y debe investigar la religión de manera rigurosa. «La filosofía de la religión es el pensamiento filosófico que toma como objeto la religión y que, por lo tanto, se esfuerza por aclarar reflexivamente la esencia y las modalidades de la religión»³⁰. La influencia mutua entre la filosofía y la religión está atestiguada desde los orígenes del pensamiento griego, y sin embargo la religión se presenta al pensamiento filosófico siempre como su otro, como interlocutor y antecedente. La religión, en virtud de su carácter propiamente humano, «se realiza también dentro del horizonte de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y del ser. [...] Por lo tanto, la comprensión que el hombre

²⁷ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 7.

²⁸ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 8.

²⁹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 12.

³⁰ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 14. F. Rossi resume toda la obra de Welte en el análisis de la religión como tema investigado y profundizado en sus múltiples aspectos: la fe, la esencia y las deformaciones de la religión, el problema de Dios, el ateísmo, y desde la perspectiva tanto teológica como filosófica. En este sentido, considera la obra de Welte un estímulo para la filosofía que la induce a pensar, en el sentido profundo de este término. Para esta cuestión, véase: F. Rossi, *Bernhard Welte filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia, 1997, p. 19.

tiene de sí mismo y del ser vive íntegramente en el acto religioso»³¹. El valor de la filosofía de la religión emerge con claridad en la época contemporánea, en la que:

muchas personas han abandonado la vieja coraza de las ideas religiosas tradicionales y, por lo tanto, la religión se ha vuelto crítica tanto para aquellos que aún viven, más o menos, dentro de su espacio como para aquellos que se han separado de ella. Precisamente en una época como esta hay que plantearse y meditar con renovada intensidad y con mayor atención crítica la pregunta: ¿qué es propiamente la religión?³².

El pensamiento filosófico tiene la tarea de asumir la religión como un dato preliminar, reconstruirla en virtud de la comprensión que el ser humano tiene de sí mismo y del ser que lo habita, elemento en el que vive la religión misma. «Para la mirada filosófica, la religión es el dato de partida en cuanto ámbito de la realidad al que se dirige esa mirada para repensarlo»³³. Incluso a un hombre que acepta una religión con fe no se le niega en absoluto el camino del libre pensamiento sobre ella. Por ello, una primera definición weltiana de religión es puramente fenomenológica:

Desde la antigüedad, por religión se entiende la relación del hombre con Dios o también la esfera de lo divino. [...] Si en nuestro concepto preliminar hablamos de la relación del hombre con Dios o con la esfera de lo divino, es porque queremos tener en cuenta principalmente una determinada *forma humana de existencia*.

³¹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 14.

³² B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 17

³³ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 19.

La existencia humana y la forma en que se desarrolla son el *lugar* en el que se produce y se vive esa relación que llamamos religión³⁴.

Más concretamente, señala que el primer comportamiento humano hacia Dios (o hacia lo que entienden por este nombre) es saber que se les interpela: es ante todo Dios quien se dirige al hombre *dentro* de la relación que este tiene consigo mismo, es decir, dentro de la existencia humana y de su autocomprendición. En este sentido, se puede decir que la religión es una forma de existencia humana y, con *mayor razón*, adquiere sus contornos cuando es el hombre quien responde a Dios, cuando realiza un acto propiamente religioso³⁵. La reflexión filosófica tiene la tarea de hacer *emergir*, conceptualizando, el ser y la esencia de la religión y extraer criterios de evaluación. Por un lado, la filosofía viene después de la religión, pero, por otro, la religión pensada críticamente viene después de la filosofía³⁶. La religión como investigación une filosofía y teología³⁷ y traza sus límites

³⁴ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 21.

³⁵ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 22.

³⁶ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 24.

³⁷ Este tema ha sido objeto de amplios debates desde las primeras obras «filosóficas» de Welte y ha adquirido aún mayor relevancia en los años inmediatamente posteriores a la publicación de su *Religionphilosophie*. Un análisis detallado de las reacciones a la obra de Welte se encuentra en: F. Rossi, *Bernhard Welte filosofo della religione*, pp. 112-140. Entre las reseñas del texto cabe destacar la posición de Ruedi Imbach, que lee el pensamiento de Welte desde la perspectiva de la teología negativa conciliada con la práctica religiosa. El enfoque weltiano sostiene la comparación con la crítica metafísica de Heidegger y encuentra su reflejo en la tradición de la teología negativa, especialmente de matriz neoplatónica. Richard Schaeffer manifiesta su perplejidad ante la filosofía de la religión weltiana basándose en el hecho de que el concepto de religión y de filosofía de la religión parecen presentarse como datos de hecho. En una reseña de la edición española, Kusar califica a Welte como un pensador fronterizo que se encuentra entre la filosofía y la teología: por un lado, habría contribuido a la emancipación de la primera respecto a la segunda, por otro, no habría convertido la teología, al igual que el idealismo alemán, en una fase del

mutuos³⁸. El objeto de la teología, en su declinación cristiana, es *la revelación, ocurrida en Jesucristo, de la salvación o del reino de Dios*³⁹. No puede observar la pura factualidad del cristianismo como realidad en la historia para construir su *ἐπιστητόν* fundacional, porque la teología no es principalmente la ciencia del cristianismo como hecho interno de la historia, sino la ciencia de la salvación de Dios que se ha manifestado en Jesucristo y que, por consiguiente, ha conducido, como consecuencia intrínseca, a la factualidad *intrahistórica* del cristianismo⁴⁰. El enfoque específico de la teología se produce a través de la fe⁴¹ y constituye su propio objeto. La revelación, sin embargo, se dirige siempre a personas históricas, con su propio mundo de *experiencias y precomprensiones*, de sí mismas y del mundo, por lo que *presupone* tanto la historia como la filosofía. La teología «es el espacio de acogida, en el que la revelación se convierte en revelación y realiza así su esencia de revelación. La razón no se añade en un segundo momento

autodespliegue del concepto o de la idea. Sin embargo, subraya que Welte siempre ha respetado la frontera entre el cuestionamiento filosófico y el teológico.

³⁸ En varios pasajes de su obra hace referencia a la relación entre estas dos disciplinas. Cabe recordar los siguientes textos: B. Welte, «Sur la méthode de la Théologie», en *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, Aubier, París, 1963 y B. Welte, *Filosofia in teologia*, en *Sulla Traccia dell'Eterno*, Jaca book, Milano, 1976, pp. 97-113.

³⁹ Hay que tener en cuenta que, en el texto *Sulla traccia dell'eterno*, Welte analiza la teología en su versión específicamente cristiana, por lo que es obvia la referencia a la Revelación que tuvo lugar en Jesucristo.

⁴⁰ B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, p. 78.

⁴¹ Por *fe*, Welte entiende «una forma extraordinaria de existencia humana». Con ello se da a entender implícitamente que la fe no se reduce a la afirmación de la verdad de proposiciones teóricas o a la adhesión a ellas. La sola aceptación de un conjunto de dogmas puede llevar el riesgo que la fe sea algo sólo teórico, sin conexión con la existencia cotidiana: las proposiciones de la fe y la existencia personal tienen que estar entrelazadas, para que transformen la forma humana de existir. A este respecto, consultese: B. Welte, *Sulla traccia dell'Eterno*, p. 79. El autor muestra cómo ha hecho profundamente suya la propuesta tomista de la relación entre fe y razón, insertándose plenamente en la tradición católica de esta relación.

a la revelación, sino que está presente desde el principio»⁴². La revelación se remite al terreno humano de su ser, mientras que la teología tiene la tarea de explicitar su comprensión y adhesión creyente. Welte subraya con decisión que la razón se convierte en la facultad co-realizadora del acontecimiento de la revelación. Es en el campo de la apertura del Ser en sentido subjetivo y objetivo donde encuentra su espacio la filosofía en la teología, ya que, a partir de la comprensión del ser que resplandece en el hombre, este puede entender o malinterpretar lo que le involucra en cada momento y que se convierte en una llamada existencial. «La palabra [de Dios] se convierte en palabra comprendida en la razón que comprende el Ser»⁴³. Cristo, como hombre, se dirigió a otros hombres para hacerse comprender, por lo que «incluso ante la revelación, es más, sobre todo ante la revelación, el hombre es hombre y no sólo una cinta de grabar»⁴⁴. Si la teología debe referirse a la filosofía, nunca puede reducirse a ella⁴⁵. Del mismo modo, la filosofía no tiene por qué tener su lugar fuera de la fe⁴⁶.

El modo filosófico de proceder en teología es el de una coexistencia entre autoridad y servicio. Desde su lugar en la fe, la filosofía puede y debe erigirse en una disputa interesada y crítica frente a la forma de transmitir la fe. Pero, al mismo tiempo, asumirá una postura de autoridad al escuchar lo que esta puede aportarle. En cambio, desde la perspectiva de la fe, la filosofía debe someterse al juicio del mensaje de la revelación, al servicio del cual había entrado. Y aquí siempre será la esclava y la sierva⁴⁷.

⁴² B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, p. 105.

⁴³ B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, p. 108.

⁴⁴ B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, p. 109.

⁴⁵ Cf. B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, pp. 89-90.

⁴⁶ B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, p. 110.

⁴⁷ Cf. B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, pp. 111-112.

3. De la oscuridad a la luz: el sentido existencial de la nada

La experiencia de lo divino depende principalmente de que este se entregue a la experiencia humana, pero la acogida de esta entrega no puede darse por sentada⁴⁸. Welte se propone señalar este dato no obvio, trazando caminos por los que Dios pueda encontrarse con el ser humano y este pueda “verlo”⁴⁹. Aceptando la crítica heideggeriana de la reducción de la teología a historia de *la onto-teo-logía*⁵⁰, intenta recorrer un camino que sea capaz de hacer que Dios permanezca como *divino* en cuanto tal. Por esta razón, el dato existencial, *el ser*, se convierte en el punto de partida de la reflexión⁵¹; la condición de arrojamiento remite inmediatamente al *no ser*, antecedente y precedente de la experiencia humana. La no existencia debe entenderse como un dato individual y adquiere el nombre de *nada*⁵². Las dos caras de la *nada* abren la comprensión

⁴⁸ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 39. El núcleo de la tesis de Welte se encuentra en la segunda parte de su *Religionsphilosophie*. El objetivo de esta sección es «acliarar el problema de la posibilidad de un conocimiento filosófico de Dios» y, al mismo tiempo, «establecer e interpretar los motivos que dan explicación y posibilidad al ateísmo» (B. Welte, «El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo», en *Concilium*, vol. 16 (1966), pp. 173-189).

⁴⁹ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 39.

⁵⁰ Cf. M. Heidegger, «La costituzione onto-teo-logica della metafisica», en *Identità e differenza*, trad. it. de U. M. Ugazio, en *Aut Aut*, n.º 187-188 (1982), pp. 17-37. Véase, también: *La doctrina di Platone sulla verità. Carta sobre el humanismo*, trad. it. de A. Bixio y G. Vattimo, Sei, Turín, 1975, pp. 71-134. Para un estudio más *in extenso* acerca de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, véase: M. Porcel Moreno, «Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al *ser*», *Carthaginensis*, vol. 40, n.º 77 (2024), pp. 87-115.

⁵¹ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 40.

⁵² Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 43. Welte subraya la positividad de la no existencia o la *nada*, en cuanto experiencia, apelando a algunos testigos relevantes y cualificados –Pascal, Heidegger, Fink, el budismo, Neruda– de esta manifestación de lo negativo de la *nada*, como hecho positivo. A este respecto, consultese: B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, pp. 44-45.

del valor envolvente y experiencial, a nivel individual, de esta negatividad anterior y posterior a la existencia humana⁵³.

La reacción inmediata ante la experiencia de *la nada* es la negación⁵⁴, utilizando las ocupaciones cotidianas como una forma de *dejar de pensar*⁵⁵. Como subraya Pascal: «Nos precipitamos despreocupadamente al abismo, después de haber puesto delante de nosotros algo que nos impide verlo»⁵⁶. Sin embargo, esta presencia constituye una llamada: la *nada* no es la pura negación de todo lo que es⁵⁷, sino una experiencia íntima como «el otro de la existencia hasta el punto de que se experimenta en la existencia»⁵⁸. Ante esta experiencia, sigue siendo insuperable la pregunta por el sentido, definida como *postulado*, «el dinamismo que ordena la realización de la existencia [...], el motor de todos los esfuerzos humanos»⁵⁹. Abarca a todos y todo: es una exigencia de sentido total, que trasciende toda realidad finita y todo conjunto de realidades finitas y que involucra a todo ser humano⁶⁰. Aparece como un «grito en silencio, discreto, pero siempre apelando a

⁵³ Welte refuerza el carácter experiencial mediante la referencia a algunos autores, en parte ya citados anteriormente, a los que hay que añadir a Paul Celan. Este último, judío, muestra en su poesía «todas las profundas y terribles convulsiones de nuestra época, que han afectado más que a nadie al pueblo judío», refiriéndose aquí, obviamente, a la experiencia del holocausto, y encontrando en ella el emblema de la nada. Estos «han pasado de forma extremadamente significativa a través de la obra de Celan, rompiendo al final, si no me equivoco, tanto su alma como su maravillosa capacidad de expresarse». Pero, aun así, este autor le da la posibilidad de captar la positividad que puede surgir de una relación similar con la nada. Para esta cuestión, véase: B. Welte, *La luce del nulla*, pp. 32-37.

⁵⁴ B. Welte, *Del nada al misterio absoluto*, p. 47.

⁵⁵ La referencia implícita de estas páginas es a la condición de inauténticidad del «mundo del sí» (man) expuesta con fuerza por Heidegger.

⁵⁶ B. Pascal, *Pensées*, Seuil, París, 1966, fr. 183.

⁵⁷ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 49.

⁵⁸ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 49.

⁵⁹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 51.

⁶⁰ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, pp. 53-54.

la libertad»⁶¹, una instancia ética fundamental transparente, el grito de la conciencia. La nada no puede seguir siendo una mera fuerza aniquiladora, porque «esconde la presencia oculta del poder infinito e incondicional que custodia el sentido de todo y da sentido a todo. Presencia *oculta*: sin ruido, sin rostro, oscura, terrible quizás, pero presencia al fin y al cabo»⁶². Por muy *esquiva que sea*, en la experiencia de la nada aparece *fenomenológicamente* el poder misterioso, infinito e incondicional que lo impulsa todo, que guarda para todos todo sentido y lo da a todos, a pesar de estar más allá del existente y de todas sus categorías. A pesar de su indescriptibilidad, la nada manifiesta un contenido positivo, «la fe en el poder misterioso, infinito e incondicional»⁶³, y puede convertirse en una fe racionalmente fundada, a pesar de basarse en percepciones sin fuerza vinculante. En esta experiencia hay una *diferencia fenomenológica* con respecto al Dios divino, volviendo a citar a Heidegger, en cuanto que a esta nada no es posible dirigir oraciones ni ofrecer sacrificios.

El mismo itinerario se encuentra en la consideración de una existencia surgida de la nada. Revela la necesidad de explicación, de fundamento, que todo lo nuevo, surgido de su nada, impone. También en este caso, la nada, la no existencia de la que se proviene, es extremadamente personal. La especificidad de este segundo itinerario se encuentra en la consideración existencial sobre *el mit-sein*, que amplía la pregunta por el sentido a la existencia de toda la realidad. La pregunta fundamental sigue siendo la de Leibniz: ¿por qué hay algo en general y no más bien la nada?⁶⁴. «Este hecho fundamental no es algo en el mundo, es el fundamento del

⁶¹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 55.

⁶² B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 57.

⁶³ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 58.

⁶⁴ La referencia central es, una vez más, heideggeriana: M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Antrittsvorlesung in der Universität, Freiburg em Breisgau, 1929, p. 67.

mundo mismo, y lo es simplemente»⁶⁵. Preguntar por el sentido en clave universal «abarca tanto lo que se puede oponer como mundo de los objetos al mundo del sujeto, como toda subjetividad posible y pensable»⁶⁶. Implica personalmente al ser humano y «las dimensiones auténticas de nuestro cuestionamiento»⁶⁷. Dicho cuestionamiento busca «la razón o el fundamento del ser de todo existente»⁶⁸, «proyecta *al otro* con respecto a todo existente, el no-existente como fundamento que todo puede fundar. Y si llamamos al no-existente nada o no algo, también se puede decir: la pregunta prefigura el fundamento del ser de todo existente proyectándolo en la nada más allá de todo existente»⁶⁹. También en este caso «la pregunta, con su interrogatorio, prefigura una función universal, eminentemente positiva, en lo que, desde la perspectiva del existente y de las formas de su pensamiento, se ha prefigurado como absolutamente negativo, el otro del existente en su conjunto»⁷⁰. De ello se deduce la legitimidad de pensar razonablemente que la determinación del ser surge de una nada que, lejos de ser absolutamente y puramente nada, «sustrae y oculta algo [...]», anuncia el misterio: ese misterio que sostiene y decide todo ser, el porqué oculto, el origen silenciado, el fundamento incondicionado [...], el fundamento abismal que sostiene todo lo que es y lo decide [...], la realidad de toda realidad»; tal fundamento pide «creer en el poder ilimitado que se perfila más allá de todo existente, ese poder que sostiene el ser del existente, que decide sobre él y lo conserva»⁷¹. El poder de la nada se manifiesta, pues,

⁶⁵ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 73.

⁶⁶ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 76.

⁶⁷ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 76.

⁶⁸ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 76.

⁶⁹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, pp. 76-77.

⁷⁰ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 77.

⁷¹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, pp. 80-81.

no sólo en su incondicionalidad, sino también en el hecho de que sostiene por sí mismo todo lo que es.

Los dos itinerarios convergen hacia el concepto de Dios, porque «el misterio del absoluto es el alfa y el omega, el principio y el fin de todo existente y, por lo tanto, también su centro [...]. Este misterio está más allá de la esfera de lo existente, más allá de todas las categorías, y por lo tanto es propiamente inexpresable, intocable y, sin embargo, en el acto de anunciarse. Esta trascendencia del misterio absoluto es fundamental para toda la esfera de la religión»⁷². En apoyo de su propuesta, Welte recurre a *la demostratio per effectum* de Tomás de Aquino, reinterpretada en clave existencial⁷³.

4. El Misterio absoluto y la presencia oculta de Dios

¿Puede esta experiencia de la nada manifestarse como experiencia de Dios? Esta pregunta⁷⁴ llega al corazón de la realidad religiosa, interpretada ante todo como experiencia relacional. «El elemento decisivo para comprender el tú personal es, también y precisamente entonces, que en el marco de estos complejos seas tú mismo quien comience, quien responda, y que, por lo tanto, eso sea un origen puro, por muy canalizado que esté en contextos que lo determinan»⁷⁵. En la dimensión relacional humana hay una primera adquisición de significatividad del ser del ente⁷⁶,

⁷² B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 81.

⁷³ No es posible profundizar aquí en este modelo de lectura de la obra de Tomás de Aquino, para lo cual se remite al ensayo: B. Welte, «La dimostrazione di Dio e la fenomenologia della religione», en *Sulla traccia dell'eterno*, pp. 25-93.

⁷⁴ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 102.

⁷⁵ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 104.

⁷⁶ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 106.

porque se abre a partir del carácter dialógico de la pregunta por el sentido. «Las personas son, por tanto, orígenes que se pertenecen a sí mismos, que pertenecen a un nexo entre origen y origen y que, como tales, revelan al mismo tiempo el ser del existente bajo el aspecto de su significatividad [...]. Todo ocurre en el simple acontecimiento en el que un hombre se dirige a otro»⁷⁷. Esta pregunta afecta a la existencia personal y, como tal, necesita una respuesta igualmente personal⁷⁸. El Misterio que se revela como sentido de la *nada* debe entenderse en clave personal, pero al mismo tiempo ilimitada e incondicional. Por su propia fuerza, está abierto a todo tú posible y a todo mundo posible, y, por lo tanto, también a un tú real y a todo mundo real, si estos son llamados a la existencia por él. La búsqueda existencial se convierte entonces en un llamamiento, en una dinámica comunicativa con un *tú* al que preguntar por el sentido de la existencia⁷⁹. Este carácter personal resulta indispensable para los hombres, pero no condiciona al *Misterio*, que sigue siendo *Absoluto*. «Él permanece más allá del concepto porque está más allá de la condición de existencia. Lo absoluto es fuente y origen de toda vida personal y, por lo tanto, está lleno de personalidad original. Pero lo es de tal manera que esta personalidad sigue siendo un misterio insondable»⁸⁰. Así adquiere el sentido de un *Tú Eterno*, realidad religiosa a la que es posible dirigirse con la oración, acto destinado a tocar lo intocable, a expresar, invocando, lo inexpresable⁸¹. En este lugar tiene su

⁷⁷ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, pp. 107; 109.

⁷⁸ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 109. La referencia aquí es claramente a la especulación filosófica heideggeriana, donde el ser, a los ojos de Welte, aparece como «una roca dura» que no puede tener una relación personal con la realidad de quien se pregunta.

⁷⁹ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 110.

⁸⁰ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 115.

⁸¹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 116.

origen la religión, relación de sentido entre la realidad humana y la divina, entendida como Misterio absoluto incondicional.

La conexión con la esfera divina no puede ser automática ni obligatoria, porque tiene que ver con la receptividad humana. Se vislumbra nuevamente una posible analogía con la dimensión humana: «El ser mismo del hombre no es sólo una interioridad encerrada en sí misma. Todo hombre sale constantemente de su esfera interior y se presenta al exterior; es más, la pertenencia a uno mismo no es otra cosa que la realización de esta apertura a los demás»⁸². Es en la unidad de sus manifestaciones donde el hombre se expresa a sí mismo, podríamos decir que realiza su “revelación”. El Misterio absoluto se revela ante todo como un sustraerse, como una *nada*, porque encuentra el camino para sumergirse en la posible comprensión humana. «De ello se deriva entonces la consecuencia inmediata de que, en este caso, lo que está más allá del existente se convierte en un existente para la experiencia humana y, por lo tanto, la diferencia más profunda y radical que podemos descubrir en el pensamiento, es decir, la diferencia entre lo que está más allá del existente y el existente, en la revelación se elimina o se elude»⁸³. Esta es la razón por la que la infinitud, el Misterio absoluto, adquiere un nombre, una figura: *Dios*, que se convierte en *acontecimiento*. Este modela e involucra plenamente a aquel a quien se le ofrece la revelación: es una realidad viva, que ocurre y en la que el misterio inexpresable se revela a los sujetos humanos. Al manifestarse, conserva su ámbito de trascendencia y es gracias a ello que se puede distinguir su revelación de la de cualquier otro existente. El ser humano al que alcanza el acontecimiento revelador se ve conmovido en lo más íntimo, la cercanía del Misterio es una implicación profunda

⁸² B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 118.

⁸³ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 120.

e integral, pero permanece la dimensión de la ausencia, porque sigue siendo aquel que se sustrae, que no está inmediatamente disponible⁸⁴. Esta modalidad de revelación permite conservar el espacio de libertad humana que puede elegir adherirse o no a ella. La vía racional no puede obligar a acoger el Misterio absoluto, como tampoco puede encerrarlo. La modalidad en la que se manifiesta el Misterio, es decir, *la experiencia de la nada*, no obliga a ser aceptado. «El hombre puede abandonarse a él; y si lo hace, se da cuenta de que se ha confiado a la verdad suprema de la existencia humana. Pero no está obligado a hacerlo. La señal de la nada es ligera y discreta»⁸⁵.

Por lo tanto, permanece la ambigüedad de la *nada*, porque exige la responsabilidad de la decisión humana⁸⁶, pero la respuesta humana también puede adoptar la forma del ateísmo⁸⁷, que Welte divide en tres categorías. En el *ateísmo negativo*, «el ser humano se orienta con tal intensidad hacia el ente simplemente presente, que hace que toda realidad sea totalmente irrelevante

⁸⁴ Welte recuerda el fascinante concepto de *lo sagrado* presente en las páginas de Rudolf Otto, como *mysterium tremendum et fascinosum*. A este respecto, véase: R. Otto, *Das Heilige*, Trewendt & Granier, Breslau, 1917, trad. it. *Il Sacro*, trad. it. de E. Bonaiuti, Feltrinelli, Milán, 1966.

⁸⁵ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 136.

⁸⁶ Cf. B. Welte, «Saggio sul problema di Dio», en AA. VV., *Saggi sul problema di Dio*, Morcelliana, Brescia 1975, pp. 13-28.

⁸⁷ A este respecto, es interesante leer al mismo B. Welte en el texto «El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo», en *Concilium*, vol. 16 (1966), pp. 173-189, donde recoge algunas de las críticas que se le han dirigido sobre su planteamiento de la filosofía de la religión e intenta darles respuesta. Cabe señalar que este texto es de 1966. Esto nos permite comprender cómo, por un lado, sus ideas filosóficas ya se habían ido formando a lo largo de los años de su carrera y no fueron elaboradas *ad hoc* para el texto *Religionsphilosophie*, pero, por otro lado, se puede apreciar cómo precisamente en este último texto han confluido sus tesis, enriquecidas por las críticas y las respuestas que le fueron dadas a lo largo de los años.

para su orientación en el mundo»⁸⁸. Actitud evidente de la mentalidad técnico-científica, adquiere un gran interés en la contemporaneidad, que puede definirse más que nunca como *la era de la técnica*, en la que se produce «la totalización y absolutización de los principios de la ciencia y la técnica»⁸⁹. En el *ateísmo crítico* surge la idea de que «Dios, aunque permanece, es considerado una cosa como todas las demás, una realidad en principio cognoscible y verificable. Se alimenta la impresión de que Dios puede circunscribirse en una definición y convertirse así en objeto de conocimiento»⁹⁰, eliminando su trascendencia y encerrándolo en una racionalidad humana *todopoderosa*, superior al mismo Dios. Por último, existe una forma de *ateísmo positivo*, en la que la sed de dominio humano encuentra en Dios un impedimento para su desarrollo. «El hombre, en el fondo, parece estar determinado y, en última instancia, inspirado por la idea de querer ser omnisciente y omnipotente, incluso de querer ser divino»⁹¹. Expresado magistralmente en las propuestas filosóficas de Nietzsche o Marx, sólo han llevado a la explícita expresión lo que en otros ateísmos estaba implícito.

Sin embargo, incluso en este caso, la *nada* encuentra la manera de seguir interpelando al ser humano: prueba de ello es el problema de la teodicea, que ha ocupado y sigue ocupando constantemente el pensamiento humano⁹². El rechazo de Dios no permite comprender el sentido del dolor inocente y del mal en el mundo, y precisamente esta experiencia nos remite de nuevo a

⁸⁸ B. Welte, *De la nada al misterio absoluto*, p. 138.

⁸⁹ B. Welte, *De la nada al misterio absoluto*, p. 139.

⁹⁰ B. Welte, *De la nada al misterio absoluto*, pp. 140-141.

⁹¹ B. Welte, *De la nada al misterio absoluto*, p. 143.

⁹² Sobre este tema, consúltese: V. Serpe, *Banalità del male? Tommaso d'Aquino e Hannah Arendt a confronto*, EDI, Napoli, 2017.

un profundo cuestionamiento sobre el sentido de la negatividad existente.

Consciente de los límites de su propuesta, Welte recuerda la *necesidad de concreción*⁹³, ya que «no escapan [...] las dificultades que presenta una experiencia seria y real de Dios en forma de nada»⁹⁴. En el horizonte histórico⁹⁵, «el tú eterno y el más allá, que, en cierta medida, al manifestarse, se convierte en un existente, recibe un nombre, una figura y se convierte en símbolo»⁹⁶, conservando sin embargo su trascendencia:

Dios se acerca en la figura finita, pero precisamente aquí nos hace sentir la lejanía de su trascendencia insondable. Esta es la dialéctica decisiva de toda revelación. Si en la figura no se conservara la trascendencia por encima de toda figura, ya no se podría decir que realmente se ha manifestado el misterio insondable. Lo que se habría manifestado sería entonces una cosa o incluso una figura personal como otras, y esta manifestación no nos haría ver nada especial. Pero, por otra parte, si el misterio no se convirtiera en una figura finita, no se manifestaría en absoluto⁹⁷.

⁹³ F. Rossi, *Bernhard Welte, filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia, 1997, p. 156.

⁹⁴ F. Rossi, *Bernhard Welte, filosofo della religione*, p. 156.

⁹⁵ Es interesante señalar que, dada la imprescindibilidad del carácter experiencial de la nada, la referencia a la historia es casi implícita, ya que la experiencia de la nada se da *ante todo y sobre todo aquí y ahora*, a un dato existente.

⁹⁶ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 121.

⁹⁷ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 121.

5. La dimensión histórica del Misterio absoluto

En contraposición a las filosofías de la historia que le precedieron, Welte subraya cómo la relación con la historia es inherente al carácter auto-revelador de lo divino. «Esto también es consecuencia del acontecimiento fundamental: en su epifanía, el Misterio eterno supera la diferencia fundamental entre lo que está más allá del existente y el existente, y aparece en el orden del existente; lo que significa necesariamente: aparece en el orden del espacio y el tiempo y su diferenciación. Aparece en su tiempo y abre un nuevo tiempo; y aparece también dentro del espacio de los acontecimientos humanos»⁹⁸. El *Eterno* que entra en la historia inaugura un tiempo nuevo, ofrece siempre una posible lectura renovada de uno mismo y de la comprensión existencial del ser-en-el-mundo, pero para llevar a cabo esta inmersión en la temporalidad asume formas y figuras diferenciadas, como lo atestigua la existente multiplicidad de las religiones⁹⁹. «De acuerdo con estas consideraciones, el cambio histórico de la figura de Dios se producirá en dos dimensiones. Por un lado, en la dimensión del tiempo, es decir, en la alternancia del acontecimiento revelador y del tiempo que cada vez inaugura. Por otro lado, dentro de la dimensión del espacio, en la diversificación de las figuras de Dios en los caminos divergentes de la historia de los hombres»¹⁰⁰. La entrega de Dios en la historia se caracteriza una vez más por su discreción, una manifestación silenciosa que puede incluso desaparecer si no es acogida, pero precisamente ese velo se convierte en una nueva epifanía en virtud de esa dimensión de la *nada* que siempre acompaña a la experiencia del Misterio absoluto. «Esta vida histórica del Dios divino implica, en particular, que su

⁹⁸ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 126.

⁹⁹ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 126.

¹⁰⁰ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 127.

presencia, y por lo tanto su experiencia, se hunde, desaparece y se desvanece de vez en cuando; y que, en algunos momentos fuertes, este mismo desvanecimiento se convierte en objeto de experiencia»¹⁰¹. El *eclipse de Dios* pronunciado por Hölderlin indica entonces una ausencia, una «noche de la lejanía de Dios»¹⁰². El texto bíblico presenta muchos episodios en los que el ser humano experimenta la lejanía de Dios, incluso la ausencia, pero siempre permanece elocuente el recuerdo que permite la continuidad de la certeza de su existencia¹⁰³.

En contacto con la historia, la multiplicación adicional de la figura histórica de Dios se manifiesta en la pluralidad de figuras y símbolos que se encuentran en entornos culturales diferenciados. En estos elementos, Welte encuentra una posibilidad de lectura unitaria del fenómeno plural de las religiones, porque «la pluralidad diferenciada del símbolo puede consolidarse sin dejar de manifestar el misterio sagrado»¹⁰⁴. La diferenciación en formas plurales de lo divino es una experiencia que caracteriza de manera especial a las religiones más antiguas, que adoptan formas politeístas. Welte distingue entre un politeísmo “superior”, como el griego, en el que se pueden encontrar rasgos de monoteísmo dados por la convergencia hacia una divinidad superior a las demás, y uno “inferior”, caracterizado por la coincidencia de Dios con las imágenes, como pueden ser las formas más antiguas de totemismo. En este último, el Misterio absoluto corre el riesgo de ser olvidado, porque lo divino puede reducirse a un objeto de disfrute inmediato. La lectura histórica de los fenómenos religiosos ayuda a comprender la lógica intrínseca de la manifestación del

¹⁰¹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 127.

¹⁰² B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 127.

¹⁰³ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 128.

¹⁰⁴ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 129.

Misterio absoluto, que se da constantemente a los hombres a lo largo del tiempo:

Todos estos fenómenos nos ayudan a comprender mejor la historia de las religiones, en el variado cambio de nombres y símbolos, a comprender mejor el surgimiento y el declive de figuras puras y, a veces, también muy impuras, a comprender toda la gama que va desde la divinidad pura –de la que no se puede hacer una imagen esculpida– pasando por formaciones superiores, hasta llegar a las mayores aberraciones. Se comprende entonces el continuo resurgir y la peligrosa consolidación de figuras y símbolos visibles, y finalmente su ocaso y su desaparición bajo los golpes de la crítica. Se comprende, además, por qué incluso dentro de una religión estable se repite la necesidad de purificar las figuras divinas mediante la protesta profética y la inmersión mística en lo que está más allá de todo nombre y todo símbolo¹⁰⁵.

En la manifestación histórica de lo divino no debe pasarse por alto el aspecto social, la generación de una comunidad en torno a *su propio Dios*¹⁰⁶. Este aspecto también pone de relieve la problemática de la rivalidad entre las religiones por motivos de exclusividad mutua y, sin embargo, en la dialéctica inherente a la propuesta de Welte, esta relación, por conflictiva que sea, puede mostrar precisamente la absolutidad del Misterio que origina la religión, esa alteridad que siempre permanece excedente con respecto a la concretización histórica. En el caso del cristianismo, los estudios bíblicos, y en especial la exégesis histórico-crítica, han puesto de relieve con vigor esta dimensión, haciendo que la revelación se convirtiera en *problema*¹⁰⁷ para sí misma, al ser

¹⁰⁵ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, pp. 130-131.

¹⁰⁶ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 131.

¹⁰⁷ El término «problema» se utiliza aquí con toda su carga filosófica: es una cuestión que requiere reflexión, profundización, intuición, capacidad de adentrarse

llamada a investigar la profunda relación que puede existir entre lo inmanente y lo trascendente, lo necesario y lo contingente. En esta dinámica, Welte encuentra una vez más en la fenomenicidad de la experiencia religiosa la clave para interpretar esta relación, de la que el Nuevo Testamento es testimonio por excelencia.

6. Conclusiones

La propuesta de Welte puede seguir proporcionando hoy en día puntos de reflexión actuales gracias a esas profundas consideraciones nacidas de un encuentro con un Dios que se muestra como Misterio absoluto, pero asumiendo las formas discretas de la *nada*. Es el ser humano, en su responsabilidad, quien debe asumir la elección de emprender un camino, de recorrer esos senderos que pueden llevarlo al encuentro con Dios. En una época en la que cada duda, cada pregunta parece encontrar una respuesta inmediata a través de la tecnología, la propuesta de Welte resulta elocuente: por muy satisfactorio que sea el pensamiento calculador, sigue siendo calculador y no puede ofrecer por sí solo respuestas satisfactorias al deseo de sentido inherente al corazón de cada ser humano.

Esta presencia silenciosa y discreta de Dios, como Misterio absoluto, que se hace presente en el tiempo y en la historia y se deja “adaptar” a múltiples formas de representación, muestra

en lo desconocido. En este sentido, Welte muestra su profunda pasión por los estudios no sólo filosóficos, sino también teológicos y, en especial, la necesidad de una mayor compenetración entre la historia y la teología. Aproximadamente cincuenta años después de estas reflexiones, en el ámbito teológico se han producido muchos e importantes resultados que prometen desarrollos aún mayores e interesantes. Sobre este tema, es útil la referencia a: G. Canobbio – P. Coda (eds.), *La teología del XX secolo. Un bilancio*, Città Nuova, Roma, 2003; P. Coda et. al., *Dizionario dinamico di ontologia trinitaria. Manifesto*, Città Nuova, Roma, 2021.

la imagen de un Dios que desea encontrarse con la humanidad. En el lado opuesto, la experiencia religiosa, incluso en forma de ateísmo, sigue siendo siempre una posibilidad para el ser humano, y la reflexión filosófica tiene el deber de permanecer en ese servicio de conceptualización que esta experiencia necesita para ser comprensible. En última instancia, el Misterio absoluto no sólo revela el misterio de un Dios que se entrega a la humanidad, sino que ayuda al ser humano a comprenderse a sí mismo, ofreciéndole la posibilidad de desvelar ese *da-sein*, manifestación constante de un ser siempre más allá de toda contingencia.

Referencias bibliográficas

- Canobbio, G. y Coda P. (eds.). *La teologia del XX secolo. Un bilancio*. Città Nuova, Roma, 2003.
- Coda, P et. al. *Dizionario dinamico di ontologia trinitaria. Manifesto*. Città Nuova, Roma, 2021.
- Eliot, T. S. *Four Quartets*. Faber & Faber, Londres, 1959.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Gestes*. Verlag Joseph Anton Goebhardt, Bamberg/Würzburg, 1807 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*. La Nuova Italia, Firenze, 1970).
- Heidegger, M. «La costituzione onto-teo-logica della metafisica». En *Identità e differenza*, trad. it. de U. M. Ugazio, en *Aut Aut*, vol. 187-188 (1982), pp. 17-37.
- Heidegger, M. *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanismo*. Sei, Torino, 1975.
- Heidegger, M. *Was ist Metaphysik*. Antrittsvorlesung in der Universität, Freiburg em Breisgau, 1929 (trad. it. *Che cos'è metafisica*. Adelfi, Milano, 2001).
- Otto, R. *Das Heilige*. Trewendt & Granier, Breslau, 1917 (trad. it. *Il Sacro*. Feltrinelli, Milano, 1966).

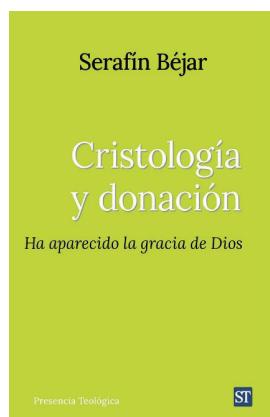
- Pascal, B. *Pensées*. Seuil, Paris, 1966.
- Porcel Moreno, M. «Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser». *Carthaginensis*, vol. 40, n.º 77 (2024), pp. 87-115.
- Rossi, F. *Bernhard Welte, filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia, 1997.
- Serpe, V. «La pienezza del nulla. L'Imago Dei nel quadro della filosofia della religione di Bernhard Welte». *Cafys. Rivista di storia e scienze religiose*, vol. 2, n.º 1 (2011), pp.145-160.
- Serpe, V. *Banalità del male? Tommaso d'Aquino e Hannah Arendt a confronto*, EDI, Napoli, 2017.
- Tolone O. *Bernahrd Welte. Filosofia della religione per non-credenti*. Morcelliana, Brescia, 2006.
- Welte, B. «La conoscenza filosofica di Dio e la possibilità dell'ateismo». *Concilium*, vol. 16 (1966), pp. 17-35 (trad. esp. «El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo». *Concilium*, vol. 16 (1966), pp. 173-189).
- Welte, B. «Saggio sul problema di Dio». En AA. VV., *Saggi sul problema di Dio*. Morcelliana, Brescia, 1975, pp. 13-28.
- Welte, B. *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*. Patmos Verlag, Düsseldorf, 2005³ (trad. it. *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*. Queriniana, Brescia, 1983).
- Welte, B. *Filosofía de la religión*. Herder, Barcelona, 1982 (trad. it. *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*. Marietti, Castel Monferrato, 1985).
- Welte, B. *Sulla traccia dell'eterno*. Jaca book, Milano, 1976.
- Welte, B. *Sur la méthode de la Théologie*. En *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*. Aubier, Paris, 1963.

BIBLIOGRAFÍA

Béjar Bacas, José Serafín. *Cristología y donación. Ha aparecido la gracia de Dios.* Sal Terrae, Santander, 2024. 383 pp.
ISBN: 978-84-293-3194-3.

La cristología española cuenta hoy con un volumen poco común por su densidad reflexiva, su ambición intelectual y su voluntad de interlocución filosófica: *Cristología y donación*, de Serafín Béjar. La obra, publicada en 2024, se sitúa deliberadamente entre el manual sistemático y el ensayo teológico, pero trasciende ambos formatos por la profundidad con que articula el dato revelado, el análisis fenomenológico y la sensibilidad pastoral. Se trata, ante todo, de una propuesta cristológica que quiere dialogar con las transformaciones epistemológicas contemporáneas y mostrar la fecundidad del cristianismo cuando se enuncia desde las categorías del presente.

El punto de partida del libro –expuesto con claridad en el prefacio– está constituido por cinco desplazamientos cruciales del pensamiento actual: del ser al aparecer, del sujeto constituyente al constituido, de la verdad como esencia a la verdad como desvelamiento, del alma hacia la carne, y de la apatía divina hacia la comprensión patética de Dios. Estos cambios no son meros fenómenos culturales: suponen



una crisis y a la vez una oportunidad hermenéutica. A juicio de Béjar Bacas, sólo una cristología que tome en serio estos giros y se abra a sus preguntas podrá ofrecer de forma inteligible la buena noticia cristiana. Aquí encuentra su lugar la fenomenología de Jean-Luc Marion, particularmente su teoría de la donación, adoptada como estructura conceptual y horizonte crítico para comprender el misterio de Cristo.

La obra, extensa pero cuidadosamente ordenada, avanza en dos partes implícitas. La primera expone la cristología siguiendo el ciclo marioniano de la donación: donación, donador, don y donatario. La segunda revisita los grandes núcleos cristológicos desde una fenomenología aplicada: muerte y resurrección, redención, dogma y libertad, hasta llegar a una reflexión sobre el poder divino. La elección metodológica no es menor: el autor no ofrece un tratado deducido desde conceptos metafísicos, sino una hermenéutica del acontecimiento Cristo como don –un fenómeno saturado, irreducible y desbordante–, accesible sólo desde las categorías de donación y recepción.

El primer capítulo sitúa la investigación en el marco de los estudios históricos sobre Jesús. Su propósito, más allá del recuento de la búsqueda del Jesús histórico, es mostrar la imposibilidad de separar acontecimiento e interpretación, hecho y sentido. A Jesús no se le puede despojar de su significación sin desvirtuar su realidad. Béjar Bacas propone, así, una cristología implícita en los textos, que recupere su potencia reveladora sin quedar presa del positivismo histórico.

Un segundo capítulo introduce la noción fenomenológica de “deuda” –desarrollada en Heidegger, Benjamin y Marion– como clave antropológica. Según el autor, el ser humano accede a la existencia en condición de deuda, rasgo que se manifiesta en la religiosidad veterotestamentaria, el templo y la ley. En este marco emerge la novedad de Cristo: la salvación es presentada no como un deber recíproco, sino como donación. Esta tesis es sugerente, aunque algunos lectores puedan pensar que la lectura de la deuda como

“verdadero pecado original” queda insinuada pero no tematizada plenamente. También se echa de menos un mayor desarrollo teológico del pecado original mismo como telón de fondo.

El libro alcanza profundidad original en su lectura del Reino desde la categoría de donación. Jesús aparece como anunciador y encarnación de una realidad que excede el mérito y la autoafirmación humana. En este marco, el Espíritu Santo es presentado como aquel que posibilita el “tiempo manifestativo”: la donación es el Espíritu; el don encarnado es el Hijo. Esta integración cristología-pneumatología es particularmente innovadora. Quizás el diálogo pneumatológico podía haberse extendido más –sobre todo en relación con la resurrección y la economía del Espíritu según los textos joánicos, paulinos y lucanos.

El capítulo sobre el Padre es una fenomenología de la paternidad divina: donación en retracción, manifestación en ocultamiento. Se trata de una lectura que relativiza el esencialismo metafísico –según el cual Dios es substancia a la que se atribuyen propiedades– para acentuar el dinamismo revelador y relacional.

A continuación, Béjar Bacas examina la identidad de Jesús como fenómeno saturado: su autoconciencia filial, sus gestos, sus comidas con pecadores y sus desafíos al sistema religioso. Los títulos cristológicos se interpretan como intentos de “dar nombre” a un acontecimiento que rebasa los marcos disponibles. Pero el análisis culmina con la figura del donatario: aquel que recibe el don sin poder devolverlo. Entre sus modalidades –el ingrato, el enemigo, el anónimo– sobresale la del “adonado”: el sujeto que, constituido por la donación, puede entrar en su lógica. Aquí aparece un concepto clave que acompañará las páginas siguientes: la persona cristiana es quien se recibe desde Otro y vive en abandono confiado –idea sugerente pero problemática cuando se la transfiere sin matices a la teología trinitaria–.

La muerte es examinada desde tres ángulos: hecho, sentido y verdad. Se recorren los procesos judiciales, el trasfondo preexistente y la cena como acto interpretativo del don; se analiza Getsemaní

como espacio de abandono y libertad. Sin embargo, podría haber explotado más los gestos eucarísticos como síntesis sacrificial de la donación.

La resurrección es presentada como revelación: fenómeno saturado de segundo grado, sólo accesible simbólicamente. El análisis de las apariciones y la corporalidad resucitada es delicado, evitando el literalismo y el espiritualismo. Esta sección representa uno de los logros del libro: el equilibrio entre rigor exegético y apertura teológica.

En la soteriología, Béjar Bacas recurre a la deuda para reinterpretar la redención hacia una gratuidad radical. Revisa críticamente las lecturas distorsionadas de san Anselmo, aunque algunos lectores puedan defender que esa crítica es ya habitual y podía haberse enriquecido dialogando con aportes españoles recientes.

Los capítulos sobre libertad y poder dialogan con la modernidad y constituyen una contribución notable. La libertad de Jesús ilustra un paradigma de sujeto constituido –no autosuficiente– que abre posibilidades para la teología espiritual y la antropología cristiana. El tratamiento del poder aborda la omnipotencia divina a la luz de discusiones medievales (Tomás, Escoto, Ockham) y concluye con tesis que iluminan los abusos y la autoridad eclesial. Aquí se aprecia la capacidad de Béjar Bacas para conectar sistemática, ética y praxis eclesial.

Cristología y donación es una obra estimulante. Es reseñable la claridad expositiva y sistemática, el diálogo interdisciplinar y la originalidad del vínculo cristología-pneumatología. Integra bibliografía selecta, dialoga con tradiciones diversas y arriesga teológicamente. Explora caminos nuevos, corre riesgos y abre debates, algo infrecuente en manuales teológicos. Su mérito principal reside en proponer un lenguaje cristológico trasladado a categorías fenomenológicas sin reducir la revelación a filosofía. Béjar Bacas utiliza a Marion críticamente y no convierte su esquema en un sistema totalizante –aunque su fidelidad constante a ese marco a veces parece limitar la libertad teológica, sobre todo cuando el ciclo de donación no capta toda la riqueza trinitaria–.

El epílogo deja abierta una incógnita prometedora: la promesa de una “sarcología”, una fenomenología de la carne del Hijo. Si *Cristología y donación* ha mostrado el valor del acontecimiento, su continuación podría ofrecer la concreción histórica y existencial de esa donación en la carne. No sólo se espera su publicación: se la desea para completar una propuesta que, más que cerrada, se muestra como itinerario.

En definitiva, *Cristología y donación* constituye uno de los intentos más sólidos y creativos de presentar hoy la fe cristológica. Su capacidad de síntesis, su diálogo con la filosofía contemporánea y su osadía hermenéutica lo convierten en un referente para la reflexión teológica en lengua española. Aporta una cristología capaz de decir algo nuevo sin traicionar lo recibido, y de escuchar al presente sin someterse a él. En tiempos en que la teología oscila entre manualismo repetitivo y ensayismo fragmentario, este libro encarna una vía media fértil: rigor, diálogo y contemplación. Deja abiertas preguntas necesarias –sobre la integración metafísica, sobre la pneumatología, sobre la Trinidad–, pero las instala donde deben estar: en el espacio de la reflexión eclesial y académica.

Si la donación es el hilo conductor del libro, tal vez su mayor don sea mostrar que sólo desde la experiencia de haber recibido –la existencia, la revelación, la salvación– puede la teología hablar con verdad. Y en ese sentido, *Cristología y donación* es, en sí misma, una donación para el pensamiento cristiano contemporáneo. [Manuel Porcel Moreno].

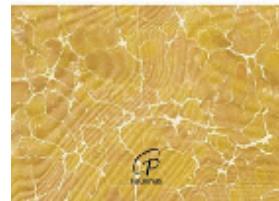
D'Andrea, Bruno Nicolás. *En el único Cristo somos uno. Espiritualidad agustiniana en el corazón de la vida*. Paulinas, Madrid, 2025. 294 pp. ISBN: 9788419408563

El 8 de mayo de 2025 fue elegido Pontífice de la Iglesia Católica el Card. Robert F. Prevost, convirtiéndose en el primer religioso agustino elegido para tal encomienda eclesial. El día 10 del mismo mes se publicaron su escudo y su lema, rezando este: “En el único Cristo, somos uno”, tomado de uno de los comentarios a los salmos del obispo e Hipona (*en. Ps. 127,3*) y pronunciado en un contexto en el que abogaba por la paz, anhelo tan de nuestros días. Pues bien, dicho lema se convierte en la excusa que origina la siguiente publicación. Como reconoce el autor en la introducción, dicha locución sugiere a la perfección la idea de proyecto vital, de itinerario espiritual que todo ser humano ha de recorrer, en el que el autor pretende introducir a todo lector que se acerque a estas páginas.

Escrito por un inquieto buscador y por un apasionado acompañante en los procesos formativos, no extraña que el hilo conductor de la obra gire, precisamente, en torno al proceso de búsqueda y peregrinación de todo creyente; y la temática transversal se compendie en el necesario acompañamiento que este requiere, a fin de transitar por las sendas verdaderas y no extraviarse por las tortuosas, que no sólo dificultan el peregrinaje existencial, sino que incluso lo frustran. Así, pues, nos hallamos ante un libro pensado para facilitar una exploración conjunta de la Verdad; un surcar juntos (muy en la tónica eclesial de la sinodalidad) los vericuetos de las inquietudes más profundas de nuestras personas, desarrollando el innegable valor de la amistad, tal como experimentó Agustín en su vida, hasta llegar a nuestra configuración con el Cristo total, sentido cierto de nuestro recurso vital.



«En el único Cristo somos uno»
Espiritualidad agustiniana
en el corazón de la vida



Este itinerario, por proseguir con la metáfora, se compone de tres jornadas. La primera (pp. 25-67), en la que me detengo más por abordar la temática trinitaria, rastrea los tres acompañantes que nos asisten en este caminar: el Padre, el Hijo y el Espíritu, si bien es verdad que quizá el nombre de acompañantes resulta en cierta medida circunstancial, pues no se destaca bien la trama narrativa coherente con esta denominación. Consciente de que se les ha criticado a los Padres el haberse centrado en demasía en la cuestión de la esencia trinitaria realzando poco la distinción personal, el autor destaca aquí cómo Agustín vive su fe trinitariamente, para lo que subraya la particularidad de cada persona trinitaria. De esta manera, desarrolla la figura del Padre, como no podía ser de otra manera, desde la paternidad; es decir, desde la experiencia de gratuidad y de donación vital, de la que derivan nuestras experiencias de filiación y de fraternidad. La referencia al Padre le sirve al autor para indicar también la teología espiritual que sustenta la oración del Padrenuestro y la experiencia bautismal. Por su parte, el Hijo se muestra, para Agustín, como el maestro y el mediador de esa vida generada por el Padre. De ahí los títulos cristológicos de mediador, maestro de humildad, médico humilde, maestro interior, camino, patria... El quicio de la reflexión cristológica lo sitúa el autor en la encarnación y le sirven estas páginas para desentrañar las virtudes, tanto divinas como humanas, de la humildad y de la misericordia. Finalmente, presenta el Espíritu como el vivificador por antonomasia; como don y como amor, siguiendo Rom 5,5; como agente activo que posibilita la realidad fiducial como don y contribuye a la unidad eclesial (*Communio*). Interesante resulta que inserte en esta tercera persona el pensamiento agustiniano de Dios como atractor del ser humano, destacando así la motivación interna de la búsqueda. Además, la lectura de estas páginas permite contrarrestar el espléndido aislamiento criticado por Rahner, dado que en Agustín la reflexión sobre la Trinidad no resulta ajena a la vida creyente.

La segunda jornada se hace eco de las recientes aportaciones de los agustinólogos de que la categoría de búsqueda recoge mejor

que la de conversión lo esencial de la espiritualidad del obispo de Hipona. Por ello, esta jornada se centra en esta realidad como aspecto omnipresente en la obra agustiniana y como vía de acceso inigualable a su experiencia espiritual. La búsqueda, asimismo, le da pie para desentrañar aspectos como la importancia del deseo en Agustín, el anhelo de felicidad que embriaga a todo ser humano, la realidad de la gracia, la confesión como alabanza... Todas ellas ponen de manifiesto la dosis escatológica del existir creyente. La última jornada desentraña algo tan agustiniano como plantear lo dicho ‘en el corazón de la vida’, con el consiguiente guiño a la interioridad. Una vez más, el autor sale al paso de la crítica de inoperatividad con la que se ha caracterizado al Hiponense en virtud de la dosis escatológica anteriormente mentada. Sin embargo, levantar los ojos al cielo, para Agustín, no implica desentenderse de la vida cotidiana. Hablaba de la palabra de Dios sabiendo conectar el mensaje bíblico con la vivencia comunitaria y su esperanza: la ciudad de Dios. En momentos de pesimismo y evasión, como el saco de Roma, se consolidó como un auténtico líder que leía los acontecimientos históricos y proponía a su comunidad un seguimiento encarnado. Esto es lo que desarrolla el autor en la mayor parte de su libro (pp. 113-276), sirviéndose en ocasiones de imágenes provocadoras, como la de la cuaresma y la pascua, con la que, amparado en la liturgia, evoca una manera concreta de asumir la vida en clave escatológica; o la relación de la amistad con el miedo, invitando a confiar en Dios y a erradicar el miedo para dar paso al amor, hallando en los amigos una gran arma contra esos miedos que nos cuesta asumir; o la del lavatorio de los pies, tan propio del ambrosiano rito bautismal, que desvela las auténticas claves del auténtico discípulo; o la figura del samaritano; o la espiritualidad agustiniana de la evangelización, escondida tras la dinámica de evangelizar y predicar en el camino...

En definitiva, este libro ofrece un buen compendio de lo que fue Agustín y de lo que fue su experiencia vital, expuestos en significativas imágenes que ayudan a divulgar su pensamiento y a formar en la espiritualidad agustiniana. Para no aburrir al lector, el autor reduce

al máximo el aparato crítico, centrándose sobre todo en escuchar al mismo obispo de Hipona, y ofrece al finalizar una bibliografía selecta con la que se pueden ampliar conocimientos. En este último apartado, no hubiera estado mal que se cuidaran las citas explícitas, completando las referencias de donde están tomadas (v.gr., pp. 54-55, nn. 67 y 70). Igualmente, algunas opciones, como emplear cf sin su correspondiente punto, resultan más que cuestionables. [Enrique Gómez García].

Vilas Boas, Susana y Marín Mena, Tomás (coords.). *Teología europea. Memoria, sentido, futuro*. PPC, Madrid, 2024. 463 pp. ISBN: 978-84-288-4173-3

Quizá el título de esta obra colectiva pueda resultar sorprendente; sin embargo, su pertinencia está plenamente justificada. La decolonización del saber, aplicada al ámbito teológico, ha logrado situar de manera seria la cuestión de la contextualidad como rasgo constitutivo de toda reflexión teológica, desmontando la idea de que una tradición particular –en este caso, la europea– pueda erigirse en paradigma perenne y absoluto para pensar a Dios y sobre Dios. En un escenario intelectual en el que han emergido con fuerza diversas teologías del Sur global, resulta legítimo que Europa vuelva la mirada hacia sí misma y que, así como se habla de teologías latinoamericanas, asiáticas, africanas o indígenas, se hable también de una teología europea: esto es, una reflexión producida en Europa, desde Europa y sobre las problemáticas que la atraviesan. Se hace necesario, por tanto, que la teología europea examine su propia identidad. En ello reside, a mi juicio, el gran acierto de la obra: haber planteado la cuestión de fondo e iniciado un camino de discernimiento que, confiamos, genere



abundantes frutos. Así lo expresa uno de sus coordinadores en la excelente presentación: «Memoria del pasado, sentido del presente, desafíos para el futuro. ¿De dónde venimos o por qué hacemos lo que hacemos?, ¿hacia dónde vamos o cómo preparar lo que venga?» (p. 11).

Conviene señalar, no obstante, que sólo tres contribuciones abordan explícitamente esta problemática y sugieren directrices orientadas a reconfigurar una reflexión teológica europea menos autorreferencial y menos inclinada a una postura de superioridad: la de M. Eckholt, *Memoria, reconciliación, esperanza: la teología al servicio de la paz y la formación de un ethos en Europa*; la de A. Palma, *La situación de la teología europea y los retos para su investigación científica*; y la de J. M. Duque, *Hacia una identidad descentrada de la teología europea*. El segundo de estos autores sostiene que la teología europea constituye una categoría aún subdesarrollada, en parte por la escasa autoconciencia de los propios teólogos europeos, quienes no logran distinguir entre el legado histórico y los juicios actuales sobre la situación eclesial y social. El tercero, por su parte, adopta una postura menos radical y reconoce al cristianismo europeo el mérito de haber contribuido a la “deconstrucción de un determinado paradigma en la concepción de la identidad” (p. 218), entendida esta última como no-identidad, como identidad más allá de la inmunidad, capaz de valorar las “singularidades diferentes” y de cuestionar “las propiedades identificadoras que han sido apropiadas” (p. 224). Este nuevo marco conceptual abre la puerta a una reflexión teológica posteurocéntrica y postantropocéntrica. Queda abierta al diálogo, además, la valoración que otro autor realiza respecto de las denominadas teologías regionales (pp. 297-300).

Como se ha insinuado, las diecisiete contribuciones de la obra se articulan en tres grandes secciones. La primera, *Europa, lugar de memoria*, subraya la profunda dependencia de la teología europea –desde mediados del siglo XX– respecto de la Shoah y Auschwitz, tal como señalaron en su día Metz o, en otro registro, Adorno, a quien remite el presentador del volumen. Desde este punto de partida, las aportaciones se orientan preferentemente hacia la consideración de las víctimas (T. J. Marín Mena), a la comprensión de la teología como

memoria passionis y a la formulación de parámetros para una teología que promueva una sociedad reconciliada y pacífica (M. Eckholt, S. Vilas Boas, V. Ferrer Usó, P. Pérez Espigares), hospitalaria (M. Eckholt, M. Porcel Moreno y M. Córdoba Salmerón) e inclusiva (V. Ferrer Usó). Se tiene en cuenta, además, la pluralidad cultural y lingüística de Europa y el fenómeno migratorio, que demanda estructuras de alteridad y procesos de interculturación. Esta sección insiste en la necesidad de configurar una nueva ética y nuevos parámetros sociales y políticos que hagan justicia a la diversidad cultural, social, política, religiosa y metodológica (S. Vilas Boas). Asimismo, en este ámbito de la memoria, se recupera la dimensión histórica de la labor teológica y se reivindica adecuadamente su depósito: la teología europea, quiera o no, mantiene siempre una deuda positiva con un pasado rico y plural. Su identidad, por tanto, no debe surgir *ex nihilo* ni encerrarse en lo ya dado, sino recrearlo, descubriendo en él indicios de futuridad que abran a la esperanza frente al miedo y la desconfianza que parecen caracterizar a un continente envejecido y, en cierto modo, anquilosado en sus estructuras y carente de dinamismo cultural.

La segunda sección, *Sentido de una teología europea, una ciencia en diálogo*, debería centrarse –al menos en principio– en la reflexión teológica derivada de los procesos de decolonización. No obstante, aunque algunas contribuciones avanzan en este sentido (A. Palma, J. M. Duque), el peso recae más bien en el estatuto científico y académico de la teología. De ahí la insistencia en su ubicación universitaria, en los desafíos académicos fundamentales, en la interdisciplinariedad (A. Palma y J. G. García Aiz), en la relación entre fe y razón (P. Blanco) y en el replanteamiento, notablemente atinado, del lugar de la metafísica en un contexto cultural líquido marcado por su eclipse (J. C. Sánchez-López). Aunque el presentador del volumen se refiere a fenómenos como la nueva secularización, la fragmentación y transformación de lo religioso y la decolonización, se echan de menos trabajos que profundicen directamente en estas cuestiones. Con todo, se abordan temáticas como la contextualidad, la tensión entre eclesialidad pastoral y rigor científico en la investigación teológica, el pluralismo

eclesial, las dialécticas entre verdad y libertad, entre Iglesias locales e Iglesia universal, la recuperación de la fe de los sencillos y del *sensus fidelium*, la crisis ecológica o el desafío tecnológico. En este recorrido destaca especialmente la reflexión sobre los “Cinco sentidos de la teología” (T. J. Marín Mena). Si en la primera sección se recurrió a la estética para iluminar el tema de la hospitalidad (M. Porcel y M. Córdoba), aquí se reivindica la importancia de los sentidos para ofrecer una comprensión orgánica de la teología que supere la simple conceptualidad racional e integre la “expresión obediencial (oído), conceptual (vista), corpóreo-espacial (tacto), litúrgica (olfato) y sapiencial (gusto)” (p. 288). Estas cinco dimensiones permiten delinear cinco rasgos del *logos* teológico europeo: la memoria de las víctimas, la autorreflexión teológica y el diálogo con la alteridad, la hospitalidad, la anticipación de la gloria y la humildad-caridad.

La tercera sección, *Desafíos actuales para la teología europea del futuro*, asume los retos previamente mencionados y se adentra en otros particularmente relevantes en la actualidad: la necesidad de repensar la sinodalidad desde el modelo trinitario de la “inclusión en Cristo”, lo que posibilita recuperar, desde una perspectiva más teologal, la eclesialidad de la mujer y la densidad cósmica de la creación (N. Martínez Gayol); la crisis de los abusos en la Iglesia, presentada como una crisis de carácter global que exige analizar la cultura eclesial vigente, reconocer la brecha entre teología afirmada y teología vivida y afrontar los problemas de asimetría y gobernanza eclesial (I. Angulo Ordorika); las teologías feministas, respecto de las cuales resultan discutibles algunas afirmaciones de las pp. 377-380 (A. M. Wozna); la crisis europea y la tecnocracia (A. Viñas Vera); o la cultura del desarraigamiento y del nihilismo, donde se propone –quizá de manera excesivamente apologética– interpretar el cristianismo como “única posibilidad de poder salir del desarraigamiento espiritual” (p. 409), con el riesgo añadido de confundir cristianismo y catolicismo (P. Sánchez Romero). Cierra este apartado una reflexión sobre la espiritualidad de la amistad social, inspirada en el pensamiento de M. Delbrél (M. López Villanueva).

En definitiva, cabe agradecer nuevamente el planteamiento de la problemática, el desarrollo del proyecto, la riqueza de las aportaciones, el cuidado editorial y el deseo explícito de que la insistencia en la identidad de la teología europea no caiga en el olvido. [Enrique Gómez García].

Torralba, Francesc. *Bienaventuranzas para agnósticos*. Fragmenta Editorial, Barcelona, 2024. 327 pp. ISBN: 978-84-10188-55-6

Hace ya siglos que la carta encontró su lugar entre los géneros literarios, y varias décadas desde que, con naturalidad, se la ha convertido también en espacio para la reflexión teológica. En el ambiente que suscita la obra que comentamos, resulta casi inevitable evocar la *Carta a un amigo agnóstico* de González Faus (1990), un intento de diálogo que, sin embargo, no obtuvo respuesta. Torralba vuelve ahora a ese formato íntimo y directo para reconstruir, a través de un intercambio epistolar con un antiguo compañero de escuela –Guillem–, una conversación que había permanecido en silencio cuarenta años. La cena de antiguos alumnos reabre un vínculo que sirve, esta vez, como pretexto para un diálogo sostenido a distancia: un diálogo que, sin disimular tensiones y desencuentros, se atreve a poner en común las intuiciones de la fe y las reservas del agnosticismo en torno a un mismo núcleo: las bienaventuranzas, tantas veces definidas como “quintaesencia del evangelio” (Camacho), “evangelio dentro del evangelio” (Flecha) o incluso “corazón de la fe” y “esencia de toda civilización posible” (Torralba).



El título del libro no oculta lo que ofrece: un comentario a las nueve bienaventuranzas tal como aparecen en Mateo. Torralba lo declara explícitamente: opta por este texto, y no por el de Lucas ni por el eco apocalíptico que algún lector podría esperar. Lo novedoso no es tanto la exégesis –que aparece, pero en su justa medida– como la voluntad de escuchar lo que las bienaventuranzas pueden suscitar en un lector no creyente, o no necesariamente movido por la fe cristiana. Esta elección desplaza el texto evangélico del territorio estrictamente confesional y lo sitúa en un espacio más amplio, más permeable, donde el sentido puede ser buscado por cualquiera que se acerque a él con honestidad intelectual. El autor parece convencido de que, en ese suelo común, las palabras de Jesús pueden adquirir una sorprendente universalidad, siempre que el lector mantenga vivo ese deseo de comprender que, para Torralba, constituye un signo inequívoco de humanidad (p. 72).

Pero antes de entrar en el comentario de cada bienaventuranza, el autor dedica casi la mitad del volumen a crear el clima epistolar donde estas reflexiones germinan. Son páginas que funcionan como un pequeño tratado de cultura espiritual y, en cierto modo, como un ensayo de introducción a la fe desde sus zonas más vulnerables: la identidad personal, la ligereza y el escepticismo que a veces la acompañan, el peso de las convicciones, el carácter existencial de creer, la imagen de un Dios personal, la esperanza como virtud, el viejo dilema de la teodicea, el sufrimiento de Dios, las dificultades del lenguaje religioso, las proyecciones antropomórficas, el misterio de la encarnación, la empatía divina, el Reino, el alma, la resurrección, el infierno, la experiencia interior, la culpa, las éticas de mínimos y de máximos, la autonomía moral en un ambiente religioso, la sobreabundancia ética del mensaje de Jesús, la conciencia, la libertad, la iniciación cristiana, la opción vital por Jesús, el lugar del placer, la sociedad del consumo, la civilización de la pobreza, la lógica del don, la gratuidad, la vida eterna, la relación entre fe y ciencia, la trascendencia inmanente, el perdón, la reconciliación, el cristianismo como algo más que filantropía, el profetismo, la secularización, el

“resto” que permanece... Esta constelación de temas revela, además de la erudición del autor, su deseo de recorrer el territorio espiritual desde dentro, sin renunciar a ninguna de sus aristas.

Ahora bien, en su tentativa de adoptar la perspectiva del interlocutor agnóstico, Torralba no siempre logra desprenderse del magnetismo de su propia convicción creyente. En ocasiones, el lector podría percibir cierta inclinación a atraer al otro hacia su propio horizonte –el deseo de “sumar adeptos a tu tribu”, dice el narrador con ironía–, lo cual dificulta una verdadera polifonía discursiva. Con todo, este límite no empaña la riqueza de la propuesta. El lector se encontrará acompañado en la exploración de sus propias preguntas, quizás incluso fortalecido en sus convicciones, pero sin que la duda –esa compañera inseparable de la fe– se disuelva del todo. No sería extraño que algunos se descubrieran, casi sin advertirlo, en la figura del “cristiano anónimo” que defiende causas profundamente evangélicas sin compartir la fe en la divinidad de Jesús ni participar de los sacramentos (p. 302).

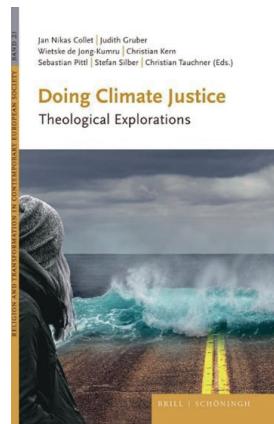
El volumen concluye con una bibliografía básica de treinta y cuatro títulos en diversas lenguas. Aunque no pretende ser exhaustiva, deja un cierto hueco: uno echa en falta nombres que, por su hondura o por su proximidad temática, podrían haber enriquecido el horizonte del lector –González-Carvajal, Camacho, Maggi, Paoli, Schweitzer, Lambrecht, Pikaza, Bartolomé, Silva Retamales, Chércoles, Mejía, entre otros–. Aun con todo, Torralba abre una senda: la de un diálogo honesto entre la fe y la sospecha, entre la tradición y la experiencia contemporánea, entre la confianza y la duda que, quizá, sigue siendo el espacio más fecundo de la espiritualidad humana. [Enrique Gómez García].

Collet, Jan Niklas; Gruber, Judith; de Jong-Kumru, Wietske; Kern, Christian; Pittl, Sebastian; Silver, Stefan; y Tauchner, Christian (eds.). *Doing Climate Justice. Theological Explorations*. Brill, Paderborn, 2022. 277 pp. ISBN: 978-3-506-79531-1.

La crisis climática que atraviesa el planeta no puede reducirse a un debate ideológico ni a una mera disputa entre posturas políticas. Se trata de una realidad tangible, con consecuencias concretas que afectan de manera especialmente dura a las comunidades más vulnerables, cuyas voces suelen quedar fuera de los espacios donde se toman las decisiones que determinan su futuro. La gravedad de esta situación ha despertado la atención de múltiples disciplinas, y también ha entrado de lleno en el ámbito académico y teológico. El libro que aquí se reseña es un ejemplo de ello: fruto de un seminario interdisciplinar celebrado en octubre de 2020 en la ciudad de Lovaina, reúne las reflexiones de un grupo de investigadores de distintas procedencias y campos de estudio en torno a una cuestión esencial: cómo hacer posible la justicia climática en las sociedades contemporáneas y cuál puede ser la contribución específica de la teología en esa tarea.

La publicación sigue la estructura lógica del propio seminario, del que surgen los textos revisados y ampliados que componen la obra. Su planteamiento combina una orientación práctica con un enfoque analítico y constructivo. El libro no se limita a teorizar sobre el cambio climático, sino que busca ofrecer herramientas conceptuales y ejemplos concretos que permitan pensar cómo integrar la preocupación por el clima en los debates éticos, sociales y religiosos.

En total, la obra está compuesta por quince capítulos. Tras una sección introductoria que funciona como punto de partida,



se suceden tres grandes partes en las que se articulan los distintos enfoques propuestos. Los tres primeros capítulos, que conforman la introducción, tienen la función de situar al lector en el marco general del concepto de justicia climática y mostrar algunas experiencias concretas donde esta se pone en práctica o se ve desafiada.

El texto inicial, elaborado por Christian Kern, ofrece una aproximación conceptual a la idea de justicia climática. Su análisis se basa en los principales documentos internacionales sobre políticas medioambientales, en los que el uso de este término aparece con significados múltiples y cambiantes. Aun reconociendo esta diversidad de matices, Kern identifica una serie de elementos comunes que permiten definir los ejes centrales del concepto: la responsabilidad, la capacidad de acción, la vulnerabilidad, la visibilidad y los derechos humanos. Estos componentes, presentes de manera recurrente en las declaraciones y acuerdos internacionales, revelan la complejidad moral y política de las decisiones que afectan al clima.

El segundo y el tercer capítulo ofrecen una mirada más situada, centrada en casos concretos donde comunidades afectadas por el deterioro ambiental han articulado formas de resistencia. Benedikt Kern examina una iniciativa ecuménica desarrollada en una cuenca minera del oeste de Alemania. Inspirándose en la teología de la liberación y en particular en las ideas de Alberto da Silva Moreira, interpreta la espiritualidad no sólo como un espacio de paz o contemplación, sino también como un ámbito donde tiene cabida la indignación y la lucha frente a las injusticias estructurales. La espiritualidad, en este sentido, se presenta como una forma de autenticidad que abarca toda la vida, incluso en los momentos de conflicto y protesta.

El capítulo siguiente, escrito por María Fernanda Herrar Palomo, traslada la atención al contexto latinoamericano. En la región de La Guajira, al norte de Colombia, el pueblo indígena Wayúu mantiene un enfrentamiento con empresas energéticas occidentales por la explotación de una mina de carbón. A partir de este caso, la autora muestra cómo las cosmovisiones locales y las creencias culturales

condicionan no sólo las relaciones sociales, sino también el modo en que las comunidades se vinculan con la naturaleza. Su análisis sugiere que la comprensión de la justicia climática debe incluir la dimensión cultural y espiritual de los pueblos que habitan los territorios en disputa.

La primera gran parte del libro, tras la introducción, reúne cinco capítulos dedicados a los marcos teóricos y epistemológicos que sustentan la reflexión sobre la justicia climática. En ellos se abordan cuestiones que van desde los desafíos ideológicos actuales hasta la necesidad de repensar la relación entre teología y ciencia. Elizabeth Pyne abre esta sección advirtiendo sobre la aparición de movimientos de extrema derecha que adoptan discursos ecologistas. Estas corrientes, cada vez más visibles en Europa y Estados Unidos, combinan el negacionismo climático con un fuerte componente identitario y xenófobo. Pyne sostiene que esta convergencia plantea un serio desafío para la reflexión teológica, pues obliga a examinar críticamente cómo ciertos discursos religiosos pueden ser apropiados por ideologías excluyentes. La autora propone que las teologías comprometidas con la justicia climática deben enfrentarse de manera directa a las formas de supremacismo y sus expresiones ecológicas.

En otro de los capítulos, Irmgard Christine Klein presenta los resultados de su trabajo con mujeres campesinas y ancianas de Bolivia. A través del diálogo con ellas, la autora se aproxima a una forma de sabiduría práctica que configura una ecoteología distinta de la racionalista y abstracta propia de la academia occidental. Las experiencias y valores expresados por estas mujeres revelan una espiritualidad encarnada, centrada en la relación con la tierra y la comunidad, que ofrece claves para repensar la teología desde perspectivas no eurocéntricas.

Por su parte, Sibylle Trawöger propone incorporar a la teología de la creación los conocimientos científicos más recientes. Su estudio se detiene en el microbioma –las comunidades de microorganismos que habitan en los ecosistemas– y en la problemática de los microplásticos. A partir de estos temas, invita a reconsiderar el antropocentrismo

dominante y a desarrollar ontologías relacionales que sitúen la sostenibilidad en el corazón de la reflexión teológica.

El capítulo de Daniel P. Horan se inscribe en la línea de la teoría decolonial aplicada a la teología. Su propuesta cuestiona las estructuras epistemológicas occidentales que han condicionado el pensamiento religioso y propone una mirada crítica y, a la vez, constructiva. Para Horan, incluir a los animales no humanos como sujetos teológicos constituye un modo de resistencia frente a las visiones antropocéntricas del mundo. De esta manera, su trabajo contribuye a ampliar el horizonte de la teología hacia una comprensión más inclusiva de la creación.

Cierra esta sección el aporte de Michael Nausner, quien sugiere pensar la ecoteología desde la clave de la participación mutua entre los seres. Inspirándose en la teología indígena de los pueblos escandinavos, en la carta sobre el clima de los obispos de Suecia y en las enseñanzas del magisterio papal, propone dejar atrás el paradigma de la “administración” humana sobre la naturaleza. En su lugar, plantea reconocer la voz propia de la creación y comprender al ser humano como parte de una red de relaciones interdependientes.

La segunda parte del libro aborda la cuestión desde una perspectiva práctica y analiza distintos campos de conflicto y acción. Sebastian Salaske-Lentern abre esta sección reflexionando sobre los límites. Frente a la tendencia dominante que confía en la tecnología como solución al cambio climático, el autor recuerda que las restricciones y las limitaciones pueden tener un valor liberador. Siguiendo las propuestas de la teología de la liberación y del papa Francisco, sostiene que una vida económicamente más austera no implica necesariamente una disminución en la calidad de vida, sino que puede generar una existencia más justa y sostenible.

Claudia Gärtner, en el capítulo siguiente, explora la relación entre la educación para el desarrollo sostenible y la educación religiosa. Su análisis pone de relieve los dilemas y puntos ciegos ideológicos que surgen cuando ambas áreas se cruzan, y propone estrategias

pedagógicas que integren los valores ecológicos dentro de la formación religiosa, superando tensiones políticas y culturales.

El último texto de esta sección, firmado por Petr Jandejsek, parte de una serie de trabajos realizados por estudiantes checos de teología y trabajo social durante la primavera de 2020. A partir de sus reflexiones, el autor analiza cómo la experiencia de la pandemia de la COVID-19 pudo convertirse en un detonante de cambios profundos en la manera de concebir la protección del medio ambiente y la responsabilidad colectiva ante la crisis climática.

Los cuatro capítulos finales se agrupan en torno a la noción de esperanza, entendida como horizonte necesario para sostener la acción ante la crisis ecológica. Susana Vilas Boas abre esta última parte proponiendo una “ecología de la esperanza”, inspirada en la idea de ecología integral del papa Francisco. La autora argumenta que la justicia climática no se mide únicamente por las acciones que realizamos, sino por el modo en que comprendemos nuestra humanidad. Desarrollar una ecología de la esperanza implica emprender un proceso de humanización que transforme las relaciones con Dios, con los otros y con la creación.

Gregor Taxacher retoma la tradición apocalíptica bíblica como fuente de una teología política para el presente. En su lectura, el Apocalipsis ofrece una visión que se mueve entre el optimismo y la esperanza activa, invitando a discernir la posibilidad de un futuro distinto incluso en medio del desastre ecológico.

Los dos últimos capítulos son resultado de trabajos colectivos. El primero revisita el pensamiento bíblico y patrístico sobre la relación del ser humano con la tierra para cuestionar las concepciones de propiedad y soberanía que legitiman la explotación indiscriminada de los recursos naturales. Finalmente, los editores del volumen cierran la obra recuperando la tradición de las teologías de la liberación para reflexionar, desde ella, sobre las múltiples dimensiones de la justicia climática.

El conjunto del libro constituye una contribución imprescindible para quienes buscan comprender cómo el pensamiento teológico puede dialogar con la crisis ambiental contemporánea. Sus páginas muestran que la preocupación por el clima no es ajena a la reflexión religiosa, sino un terreno donde convergen ética, espiritualidad, ciencia y acción social. El resultado es una obra coral, diversa y rigurosa, que invita a repensar la justicia climática como una tarea compartida entre la fe, la razón y la esperanza. [Iainire Angulo Ordorika].

Índice general

EDITORIAL	7-10
EDITORIAL	193-195

ESTUDIOS

ARFUCH, D. E., <i>Explorando nuevos horizontes trinitarios: pistas para el estudio hagiográfico del «concilio niceno de los 318 santos padres»</i>	243-278
CLUR, E., <i>Mente patrística: la Trinidad de Basilio</i>	279-308
DELGADO, J. E., <i>Aspectos pneumatológicos de la predicación agustiniana en la vigilia de Pentecostés</i>	309-338
DI CIÓ, A. F., <i>La carne, el tiempo y las obras en los cánones de Nicea I. Una lectura a la luz del principio sacramental</i> ..	199-241
JAKOSALEM, J., <i>Climate Justice: The Moral Imperative in the Eco-theology of Pope Francis in Contemporary Climate Negotiations and Struggles</i>	121-173
MONTES PERAL, L. Á., <i>La primacía del amor en una teología trinitaria inspirada en el Tratado sobre la Trinidad de Tomás de Aquino</i>	13-48

SALAZAR GARCÍA, L. M., <i>Libertad y persona. Rahner y Zizioulas, dos acercamientos desde el concepto de libertad entendido como autodeterminación</i>	93-119
SERPE, V., <i>El Misterio de Dios en el pensamiento de Bernhard Welte: de la fenomenología de la religión a la experiencia existencial</i>	339-367
VALLEJO GAVONEL, M ^a . E., <i>Francisco Pacheco e l'Arte de la Pintura: contributi all'iconografia trinitaria post-tridentina nell'area ispanica</i>	49-91

Bibliografía

Béjar Bacas, José Serafín. <i>Cristología y donación. Ha aparecido la gracia de Dios</i>	369
Collet, Jan Niklas; Gruber, Judith; de Jong-Kumru, Wietske; Kern, Christian; Pittl, Sebastian; Silver, Stefan; y Tauchner, Christian (eds.). <i>Doing Climate Justice. Theological Explorations</i>	384
D'Andrea, Bruno Nicolás. <i>En el único Cristo somos uno. Espiritualidad agustiniana en el corazón de la vida</i>	374
Hadjadj, Fabrice. <i>El Dios de las bestias. Suma zooteológica ..</i>	177
Hadjadj, Fabrice. <i>Resurrección. Experiencia de vida en Cristo resucitado</i>	175
Torralba, Francesc. <i>Bienaventuranzas para agnósticos</i>	381
VanderKam, James C. <i>Una introducción al judaísmo temprano ..</i>	180
Vilas Boas, Susana y Marín Mena, Tomás (coords.). <i>Teología europea. Memoria, sentido, futuro</i>	378
ÍNDICE GENERAL	391

