

# TEOLOGÍA

## I ENCUENTRO ARGENTINO DE PATROLOGÍA

*Luis H. Rivas*: I Encuentro Argentino de Patrología • *Mercedes Bergadá*: San Justino, pionero y modelo de inculturación • *Sergio Zañartu*: "Las naturalezas de las cuales, en las cuales y las cuales es el Cristo". Máximo el Confesor como culminación de un proceso de inculturación cristológica en torno a los conceptos de ΦΥΣΙΣ e ΥΠΙΟΣΤΑΣΙΣ • *Domingo Krpan*: Los Padres y las anáforas eucarísticas • *Inés de Cassagne*: Los Padres en el diálogo con las culturas. Criterio y crítica • *Enrique Contreras*: Bibliografía Patristica "Sistematizada". Obras generales.

# TEOLOGÍA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO XXIX - Nº 59

Año 1992: 1º semestre

---

## SUMARIO

<i>Luis H. Rivas</i> : Primer Encuentro Argentino de Patrología .....	5
<i>Mercedes Bergadá</i> : San Justino, pionero y modelo de inculturación .....	7
<i>Sergio Zañartu</i> : "Las naturalezas de las cuales, en las cuales y las cuales es el Cristo". Máximo el Confesor como culminación de un proceso de inculturación cristológica en torno a los conceptos de ΦΥΣΙΣ e ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ .....	21
<i>Domingo Krpan</i> : Los Padres y las anáforas eucarísticas .....	57
<i>Inés de Cassagne</i> : Los Padres en el diálogo con las culturas. Criterio y crítica .....	65
<i>Enrique Contreras</i> : Bibliografía Patristica "Sistematizada". Obras generales .....	77

## PRIMER ENCUENTRO ARGENTINO DE PATROLOGIA

La *Sociedad Argentina de Teología*, que tiene como fin favorecer la reflexión teológica en todas sus manifestaciones<sup>1</sup>, ha querido crear un lugar de diálogo para quienes están especialmente dedicados al estudio de la obra y doctrina de los Padres de la Iglesia. Con esta intención convocó a este *Primer Encuentro de Patrología*, que tuvo lugar entre los días 12 y 15 de octubre de 1991 en la Abadía del Niño Dios (Victoria, Entre Ríos).

Los Sumos Pontífices han insistido en los últimos tiempos en que el retorno a los Padres es condición necesaria para la renovación bíblica, la reforma litúrgica y la nueva investigación teológica<sup>2</sup>. Para llevar a cabo la misión de predicar a Cristo a todos los hombres se debe entrar en la escuela de los Padres, porque ellos ayudan a conocer cada vez mejor a Cristo y al hombre<sup>3</sup>, ya que la Iglesia se sigue edificando sobre los cimientos puestos por aquellos primeros constructores<sup>4</sup>.

De una manera particular la Congregación para la Educación Católica ha tratado este tema en un documento dedicado al estudio de los Padres en los Seminarios y Universidades Católicas<sup>5</sup>, presentando a los Padres como "el ejemplo de un encuentro fecundo entre fe y cultura, entre fe y razón, permaneciendo como guías para la Iglesia de todos los tiempos, empeñada en anunciar el Evangelio a los hombres de culturas tan diversas y en trabajar en medio de ellos"<sup>6</sup>.

Nos complace presentar las ponencias elaboradas por algunos de los ilustres participantes en este *Primer Encuentro*, convencidos de que su difusión contribuirá a profundizar y difundir el pensamiento de los Santos Padres en la línea querida hoy por la Iglesia, al mismo tiempo que sirve de reconocimiento a los méritos de nuestros investigadores.

LUIS HERIBERTO RIVAS  
Presidente de la Sociedad Argentina de Teología

<sup>1</sup> Estatuto, N° 2.

<sup>2</sup> Pablo VI.

<sup>3</sup> Juan Pablo II.

<sup>4</sup> Juan Pablo II.

<sup>5</sup> Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal, 30-11-1989; *L'Osservatore Romano*, edic. española, XXII, N° 3 (1099), 21-1-1990, pp. 6-10 (30-34).

<sup>6</sup> *Ibid.*, N° 32.

## SAN JUSTINO, PIONERO Y MODELO DE INCULTURACION

En la *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación Sacerdotal*, documento fechado en Roma el 30 de noviembre de 1989 y que debiera marcar el comienzo de una nueva etapa al menos en lo que respecta al desarrollo de los estudios patrísticos en los seminarios y escolasticados, podemos leer en el parágrafo 30, bajo el subtítulo “Originalidad cristiana e inculturación”, lo siguiente:

30.1. “Otra característica importante y actualísima del método teológico de los Padres es que ofrece luz para comprender ‘mejor según qué criterios *la fe*, teniendo en cuenta *la filosofía y el saber de los pueblos*, puede encontrarse con *la razón*’ (Decr. *Ad gentes*, n. 22). Ellos, en efecto, de la Escritura y de la Tradición adquirieron *una clara conciencia de la originalidad cristiana*, esto es, la firme convicción de que la enseñanza cristiana contiene un núcleo esencial de verdades reveladas que constituyen la norma para juzgar la sabiduría humana y para distinguirla del error. Si tal convicción llevó a algunos de ellos a rechazar las aportaciones de esta sabiduría y a considerar a los filósofos casi como ‘patriarcas de los herejes’, no impidió a la mayor parte de los mismos *acoger esta ayuda con interés y reconocimiento*, como procedente de *la única fuente de la Sabiduría, que es el Verbo*. Baste recordar a *San Justino mártir*, a *Clemente de Alejandría*, a *Orígenes*, a *San Gregorio Niseno* y en particular a *San Agustín*, quien en su obra *De doctrina christiana* trazó para tal actividad un programa: ‘Si aquellos que son llamados *filósofos* han dicho cosas que son verdaderas y conformes con nuestra fe... no sólo no deben inspirar motivo de temor, sino... que deben ser reclamados para nuestro uso...’ (*De doctr. christ.* II, 40, 60-61)”.

Pues bien, nuestro propósito es ofrecer algunas consideraciones acerca de San Justino como *pionero* y *modelo* de esta inculturación, según podremos ejemplificarlo concretamente a través del análisis de algunos pasajes tomados como muestra en sus tres obras más difundidas o incuestionablemente auténticas, vale decir en el *Diálogo con Trifón* y en las dos *Apologías*.

Y antes de comenzar será útil —para tenerlas presentes durante nuestro análisis— hacer breve memoria de las vicisitudes por las que

ha ido pasando, en los últimos cien años, la investigación acerca de Justino y la interpretación de su obra. Nos referimos, obviamente, en primer lugar, a la apreciación bastante difundida en las primeras décadas de este siglo, que fuertemente influida por Harnack tendía a ver en Justino un “racionalista”, alguien que intentaba conciliar el cristianismo con la filosofía griega adaptándolo a las exigencias de ésta e incluso reduciéndolo a una serie de enunciados más o menos filosóficos y “racionales” para —según suponían estos intérpretes— hacerlo así aceptable y digerible a los gentiles. En suma, Justino sería para éstos un caso típico de la tan mentada “helenización” del mensaje cristiano, que reducía la radical novedad del Evangelio a ser algo así como la culminación de la sabiduría de los filósofos.

En realidad, este enfoque acerca de Justino tiene sus primeras manifestaciones unos veinte años antes de la publicación de la *Geschichte der altchristlichen Literatur* de v. Harnack, cuyos tres tomos vieron la luz en Leipzig entre 1893 y 1904. Pues ya en 1873 Moritz von Engelhardt, a quien muchos consideran el fundador de la crítica moderna sobre Justino, publica *Das Christentum Justins des Märtyrers*, obra en la que ve en Justino un buen expositor de la doctrina cristiana que al ofrecer comentarios e interpretaciones muestra empero su *dependencia de conceptos no escriturísticos*: sería un autor en busca de un *compromiso* y cuya teología adolece de un *equilibrio inestable entre el Evangelio y la filosofía griega*. Casi simultáneamente, aparece en Francia el libro de Barthélemy Aube, *Saint Justin, Philosophe et Martyr* (Paris, 1875) que si bien sienta las bases para un estudio sistemático de Justino lo presenta como un autor “atractivo e ingenuo”, cuyos contenidos doctrinales cristianos se ven comprometidos por el influjo, inconscientemente recibido, de ideas filosóficas paganas.

Este enfoque hallará pronto amplia difusión por el impacto de las obras de Harnack, que en el fondo no hace otra cosa que reformular la vieja antinomia luterana entre *fe* y *razón* y concluir a esa luz la presunta contaminación que se habría operado en el kerygma cristiano por una abusiva influencia de la filosofía griega. Según Harnack, Justino se habría esforzado (como los demás Apologistas de los ss. II y III) en una presentación *racional* del Cristianismo, al que concibe —a su entender— no sólo como *Revelación* sino también como *filosofía*. Habría hipotecado así los contenidos religiosos originales, mezclándolos con términos y categorías que han pervertido, o al menos ocultado, lo específicamente cristiano, logrando así una cierta reconciliación entre filosofía y cristianismo, pero a costa de éste y en beneficio de aquélla.

Es interesante señalar que —no obstante la vigencia que seguirían teniendo en muchos ambientes por bastante tiempo— estas interpretaciones de Harnack suscitaron réplicas casi inmediatas. Así por ejemplo, un artículo de W. Liese, “Justinus Martyr in seiner Stellung zum Glauben und zur Philosophie”, en *ZKTh* 26 (1902), pp. 560-570 y dos trabajos de Johannes Ma. Pfättisch, Osb: “Christus und Sokrates bei Justin”, en *ThQ* (1908), pp. 503-522, y *Der Einfluss Platons, auf die Theologie Justins des Märtyrers* (Paderborn, 1910), libro en que muestra que en las obras de Justino *el Cristianismo y la búsqueda pagana de la Verdad no se excluyen*; antes bien, el caso de Justino es para este autor un *ejemplo concreto* de una relación positiva más general entre la naturaleza y la gracia. Finalmente, en 1922 un brevísimo trabajo de J. Lortz, “Das Christentum als Monotheismus in den Apologeten des II Jahrhunderts”, en *Festgabe A. Ehrhard* (Bonn u. Leipzig), pp. 325-327 denunciaba en la visión de Harnack y otros el concepto protestante de religión, subjetivo y emocional, como raíz de la *incomprensión* hacia la obra *integradora* de los Apologetas<sup>1</sup>.

De ahí en más, hacen su aparición obras de conjunto sobre Justino que ofrecen una visión integral y más equilibrada, como la ya clásica de Erwin R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (Jena, 1923), que lleva como subtítulo “An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and its hellenistic and Judaistic influences”. Esta obra, aparte de comenzar por ofrecer una buena visión general de los principales aportes de la filosofía griega, desde los presocráticos, incorporables a una cosmovisión cristiana, es la primera —que yo sepa— en señalar concretamente en la obra de Justino la presencia del Platonismo Medio y concretamente de Albinos.

Y viniendo ya a épocas más cercanas, debemos señalar al menos tres jalones en la investigación sobre Justino:

En primer lugar, el extenso artículo de Ragnar Holte titulado “*Lógos Spermatikós*”. *Christianity and ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*, en *Studia Theologica* (Lund) 12 (1958), pp. 109-168, que sostiene dos tesis principales: 1) no es correcto admitir que el propósito principal de Justino sea *reconciliar* y mucho menos *someter* el Cristianismo a la filosofía pagana; 2) no debe exagerarse la influencia del Platonismo Medio en su pensamiento ya que —según

<sup>1</sup> Dejamos expresa constancia de que, para los textos que no hemos podido consultar personalmente, nos ha sido especialmente útil el excelente trabajo del P. José Morales, “La investigación sobre San Justino y sus escritos”, *Scripta Theologica* 16 (1984), pp. 869-896.

este autor— las fuentes esenciales para su concepción del Lógos han de buscarse ante todo en el Evangelio de Juan, en las epístolas paulinas y en Filón (esta segunda tesis no parece tan convincente, como tendremos ocasión de verlo al tratar, así sea muy rápidamente, este tema del “Lógos” en las Apologías, como uno de los ejemplos más claros de la “inculturación” realizada por Justino.

En segundo lugar, el libro de Niels Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*. (Acta Theologica Danica IX), Kopenhagen, 1966, 316 págs., que es el primero que estudia expresamente los capítulos 1-9 del “Diálogo con Trifón” para analizar la relación cristianismo-filosofía. Muy influido por Holte, sostiene que Harnack no ha percibido bien la actitud de los Apologístas ante la filosofía helénica, actitud que sería *más reservada* y menos conciliadora que lo que muchos piensan. En esto tiene razón —como tendremos ocasión de verlo al analizar también nosotros algunos párrafos de estos primeros capítulos del *Diálogo*— pero indudablemente exagera al sostener por ejemplo que Justino antes de su conversión no había estudiado en escuelas de filosofía y sería una mera ficción literaria todo lo que al respecto narra en esos capítulos. Con marcada preferencia por los aspectos filológicos, aunque el libro fue en general bien recibido, algunas de sus conclusiones no dejaron de suscitar reservas.

Y esto se refleja en la obra que mencionamos en tercero y último lugar, el libro de J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher: Justin's Martyr's Dialogue with Trypho, chapter 1-9*. (Leiden, E. J. Brill, 1971), excelente obra que tiene presentes todas las anteriores y es, en buena medida, un diálogo muchas veces polémico con Holte y sobre todo con Hyldahl, llegan a conclusiones a mi entender más matizadas y con interesantes aportes en cuanto a fuentes.

Hecho este rápido repaso que nos ayuda a tener presentes cuáles son o han sido las interpretaciones y valoraciones de la obra de Justino, podemos ya pasar a mostrar en sus mismos textos lo que nos lleva a verlo como un *pionero* y un *modelo* de esta *inculturación* en que tanto ha insistido el Concilio Vaticano II como una necesidad insoslayable si se quiere de veras que el Evangelio pueda plantarse y arraigarse entre los pueblos de tan diferentes razas y culturas que aún no lo han recibido.

Comenzamos por el *Diálogo con Trifón*, que como todos recuerdan comienza relatando un encuentro ocasional con un maestro judío, de nombre Trifón, que va acompañado por otros amigos y al ver a Justino ataviado con el *tribon* o túnica propia de los filósofos lo saluda y entabla conversación con él. Esta conversación, que comenzará

discurriendo acerca del verdadero objeto de la filosofía, dará ocasión para que Justino refiera a sus ocasionales interlocutores su propia peregrinación por diversas escuelas filosóficas hasta que finalmente creyó hallar en el platonismo la sabiduría que buscaba, que no era otra que un saber “acerca de Dios”. Ahí se hubiera quedado, de no haber mediado un día, en un solitaria playa donde no esperaba encontrar hombre alguno, un encuentro con un misterioso anciano que, a través de un diálogo que ahora reitera Justino relatándolo a Trifón, con certeras preguntas y objeciones le muestra la incongruencia de sus convicciones platónicas y finalmente le habla de los profetas, del anuncio del Mesías cuya venida se ha concretado en Cristo, y le invita a instruirse y alcanzar la fe, cosa que Justino ciertamente hace, de modo que la “filosofía” que ahora profesa con toda convicción es la verdad cristiana. Ante la reacción negativa, y aun burlona, de Trifón y sus acompañantes, se entabla de ahí en más —vale decir, desde el capítulo 10 hasta el 142, que es el último— una larguísima discusión con Trifón en la que ya no entra en juego la filosofía sino el Antiguo Testamento, para convencer a Trifón de que Cristo es el Hijo de Dios, el Mesías esperado y que una nueva ley ha hecho caducar las observancias de la antigua ley mosaica. Como puede verse, en este *Diálogo* hay inculturación “a dos bandas”, pues si la parte introductoria —los clásicos capítulos 1-9 objeto de los dos últimos libros que hemos mencionado— puede ser leída con provecho por los gentiles para saber dónde está ahora la verdadera “filosofía” (ciencia de la Verdad, conocimiento de Dios), todo el resto apunta evidentemente a llevar la luz a los judíos que aún no habían reconocido la mesianidad de Cristo, argumentándoles en el terreno en que ellos se movían, el de la interpretación de la Escritura. Justino parece cumplir aquí el ideal paulino de hacerse “judío con los judíos, gentil con los gentiles”.

Dejando de lado lo que se refiere al diálogo con el judaísmo, detengámonos tan sólo en algunos aspectos y algunos textos que nos permitan ver cómo realiza Justino esa “inculturación”, esa presentación del mensaje cristiano en una clave que pueda serle familiar y asequible al pagano culto, y veremos también que logra realizarlo sin desnaturalizar ni rebajar en ningún caso el mensaje que quiere transmitir. Nos bastarán para ello, en gracia a la brevedad, el capítulo 1 del *Diálogo* y unas pocas líneas de los que le siguen.

Conocido ya por todos el texto, comencemos por observar que Justino echa mano, como forma literaria, de una que era muy propia de la literatura filosófica griega y que había alcanzado su culminación precisamente en Platón: el *diálogo*. Y más aún, el diálogo conforme a un modelo con ciertas complicaciones que también se permite utilizar

Platón y que la ulterior erudición germánica llamará “método diegemático”, o sea un diálogo incluido en otro, que le sirve de marco y en el cual uno de los personajes narra a otro, conservando la forma dialógica, una conversación que tuvo con alguien en una oportunidad anterior que puede ser ya muy lejana en el tiempo. Tal es el caso, por ejemplo, del *Fedón*, y más aún del *Parménides*, donde el procedimiento se duplica acentuando así la impresión de lejanía para la reproducción de la conversación que, en la ficción literaria que es todo el diálogo, habría tenido Parménides ya muy anciano con un Sócrates muy joven. Aquí también, como ya señalamos, Justino encuadra dentro del diálogo que está manteniendo con Trifón y sus acompañantes la reproducción —al parecer prácticamente textual— de ese otro diálogo mantenido mucho tiempo atrás con ese misterioso anciano que determinó su conversión.

Se ha discutido bastante si aquí también, como en los diálogos platónicos, nos hallamos frente a una ficción literaria a la que Justino recurre para vehicular adecuadamente las ideas que quiere exponer, o si en cambio se trata de un relato histórico, autobiográfico, que relata encuentros que efectivamente ocurrieron —primero con el anciano y después con Trifón y sus acompañantes— y en tal caso el texto sería poco menos que una versión taquigráfica de lo que en esas ocasiones se conversó. Nos inclinamos por la primera alternativa: es una obra literaria, compuesta según los modelos retóricos de la época —vgr. Hyldahl señala un encuentro similar en el *Menippus* de Luciano, y otros textos que también seguirían el mismo molde— y creemos poder aportar otras observaciones que apoyan esta opción. En primer lugar, el testimonio del propio Justino en la *Apología II*, 12 cuando explica su conversión por otras razones mucho más verosímiles: “Y puesto que yo mismo, cuando seguía las doctrinas de Platón, oía las calumnias contra los cristianos, al ver cómo iban intrépidamente a la muerte y a todo lo que se tiene por espantoso me puse a reflexionar que era imposible que tales hombres vivieran en la maldad y en el amor de los placeres...”. Por otra parte, la extensísima argumentación que ocupa los últimos 132 capítulos, basada íntegramente en la alegación de extensísimos textos de la Escritura, no sólo supondría en Justino una perfecta memorización integral de todo el Antiguo Testamento —que no es poco decir— sino que de hecho hubiera insumido todo el resto de esa jornada y algo más. Por todo lo cual parece mucho más lógico pensar que Justino ha compuesto, con fines apologéticos, una obra literaria conforme a los cánones retóricos entonces vigentes e incluso adornada, como el género lo exige, con una que otra cita homérica como la que encontramos ya en I, 3: Τίς δὲσὺ ἔσσι, φέριστε,

βροτων (*Iliada* 6, 123 y 15, 247) y en III, 1 cuando para introducir el encuentro con el misterioso anciano refiere cómo se había dirigido a cierto paraje cercano al mar deseando “henchirse de abundante soledad y evitar toda huella de hombre”, frase ésta que evoca *Il.* 6, 202.

Completemos estas observaciones liminares señalando algo que hace directamente a nuestro tema de la inculturación: Justino se ha atraído el saludo de esos desconocidos porque lleva el atuendo propio de los filósofos, el *tribon* o manto que éstos solían usar. Vale decir, que Justino ya convertido, Justino cristiano, seguía usando —si es que también lo había usado antes, cuando era platónico— esa indumentaria característica de los filósofos, seguía considerándose “filósofo”. Lo cual sin duda le facilitaría el camino para anunciar el Evangelio entre los gentiles, y especialmente entre aquellos formados en la *paideia* griega, presentándose como uno de ellos y exponiéndoles, en el lenguaje que les era familiar, el mensaje de salvación que quería anunciar. Así lo entendió, evidentemente, Eusebio de Cesarea, cuando en su *Historia Ecclesiastica* IV, ii, 8 presenta a Justino como ἐν φιλοσόφου σχήματι πρεσβεῦων τὸν θεῖον λόγον.

Pero esto no autoriza a suponer, como Harnack y los autores más o menos influidos por él, que el hecho de seguir usando ese atuendo significase que Justino veía en el cristianismo la continuación, o si se quiere la culminación, de la filosofía griega; ni mucho menos que no distinguiese entre el orden de la razón y el de la fe y hubiese tratado de racionalizar el kerygma cristiano haciéndolo entrar con el consiguiente empobrecimiento y desnaturalización en el cepo conceptual de las categorías filosóficas. Muy por el contrario, un rápido análisis de los párrafos iniciales del *Diálogo* nos permitirá mostrar claramente que no es así, y la ulterior referencia —igualmente limitada a unos pocos pasajes —al contenido de las *Apologías* nos hará comprender mejor cuál es el uso que Justino hace de su formación filosófica y cómo logra una verdadera *inculturación* en ambos sentidos: presentando, por una parte, el mensaje evangélico en términos que faciliten su diálogo con los que han de recibirlo, y al mismo tiempo, por otra parte, incorporando sin temor todo lo que de bueno y compatible con la fe puede ofrecerle esa cultura. Esto último, gracias a su concepción del *Lógos* como la Verdad total, que se nos ha revelado con la encarnación en Cristo Jesús, pero que ya antes había podido ser captado parcialmente, como “semillas de verdad”, por aquellos hombres de recto razonar (*orthòs lógos*) como lo habían sido Sócrates y otros filósofos.

Comencemos pues por unos pocos pasajes del *Diálogo con Trifón* I, 3. Al identificarse Trifón como hebreo, después de haberle explicado

a Justino que su saludo se debía al aprecio que tenía por los filósofos y a la esperanza de sacar algún provecho de su conversación, Justino le responde mostrándose asombrado de que espere sacar tanto provecho de la filosofía —vale decir, de una sabiduría meramente humana— quien ya tiene la Ley y los profetas. No es ésta, obviamente, la actitud de alguien que subordina la fe a la razón o que quiere a toda costa conciliarla con la filosofía. Y en la respuesta que Justino pone en boca de Trifón, justificando el interés de éste por la filosofía en que “¿acaso no tratan acerca de Dios los filósofos en todos sus escritos, y no versan siempre sus disputas sobre su unicidad y providencia, o no es ésta la tarea de la filosofía, investigar acerca de lo divino?” se refleja cabalmente el sesgo predominantemente religioso del Platonismo Medio vigente en la época— tal como podemos encontrarlo en el *Epitomé* de Albinos, que presenta numerosas coincidencias textuales con pasajes de los capítulos siguientes cuando en el diálogo con el anciano se expresan las convicciones del Justino aún platónico y también del Estoicismo Medio. Pues era propio de esta etapa del platonismo poner el acento en el conocimiento de lo divino— y ya hacía rato que las Ideas platónicas habían pasado, de ser realidades en sí, a ser ideas ejemplares en el intelecto divino, con lo cual la contemplación de las Ideas se identificaba con la contemplación de Dios— y por otra parte era típica del estoicismo la especulación acerca de la *pronoía* (que más se parecía a la *heimarméne*, el destino, que a nuestra Providencia cristiana) y el definir la filosofía como un saber “acerca de las cosas divinas y humanas”.

Observemos asimismo, en los dos párrafos siguientes (4 y 5) una serie de críticas que formula Justino, en su respuesta a Trifón, a las escuelas filosóficas de su tiempo y a las consecuencias negativas que de tales doctrinas se siguen para el orden moral. Lo cual deja perplejo a Trifón, ya que tales críticas vienen de alguien que ostenta la condición de filósofo, y lo mueve por tanto a preguntarle (6) *cuál es su filosofía* y qué piensa acerca de Dios.

Y en la respuesta de Justino (II, 1), si bien quedará en claro un altísimo concepto de la filosofía, que es “el más grande bien y el más precioso ante Dios, al cual ella es la sola que nos conduce y recomienda”, también resultará no menos claro que en su opinión ninguna de las escuelas filosóficas entonces vigentes reúne esas condiciones, sino que tanto platónicos como estoicos, peripatéticos o pitagóricos, no son sino desviaciones o parcializaciones de una primitiva filosofía (una filosofía primordial, *Ur-Philosophie*) que había sido *enviado desde lo alto* (καταπέμφοι) a los hombres. Esa sería para Justino la verdadera *filosofía*, que en parte habría sido conservada en los *profetas*, “mucho

más antiguos que los filósofos”, y esa sabiduría, esa Verdad total, es la que la humanidad habría recuperado con la venida de Cristo, el *Lógos* que se hizo hombre y vino a habitar entre nosotros. Esa es la “filosofía” que Justino tiene que anunciar y para eso conserva su atuendo de filósofo e incluso abrirá en Roma una escuela de filosofía, aparentemente similar a tantas otras que florecían en la capital del Imperio y en las grandes ciudades, pero en realidad con un objetivo muy distinto. Y que no cometa alguien el anacronismo de llamar “racionalista” a Justino porque llama “filosofía” a lo que en realidad es su fe, fundada en la revelación. Para los antiguos una *filosofía* es una cosmovisión o una sabiduría, y sin ir más lejos en San Agustín nos encontramos muchas veces con la expresión “*philosophia nostra christiana*”.

Para completar este rápido panorama de cómo Justino en su inculturación no traiciona ni abarata su fe, y cómo al mismo tiempo sabe usar su formación filosófica para anunciarla al mundo pagano, veamos finalmente unos pocos textos de las *Apologías*.

La *Apología I* está dirigida “al emperador Tito Elio Adriano Antonino Pío, y a Verísimo su hijo, *filósofo*, y a Lucio, hijo por naturaleza del César filósofo y de Pío por adopción, amante del saber; al sagrado Senado y a todo el pueblo romano”, “en favor de los hombres de toda raza, injustamente odiados y vejados, yo Justino, uno de ellos..., he compuesto este discurso y esta súplica”. Y precisamente va a recurrir reiteradamente, a través de una argumentación de lógica implacable, a la condición de *filósofos* y de piadosos que ostentan dichos emperadores para exigirles que procedan como tales:

“II. Los que son en verdad piadosos y filósofos, manda la razón que, desechando las opiniones de los antiguos si no son buenas, sólo estimen y amen la verdad... Ahora bien, vosotros os oís llamar por doquier piadosos y filósofos, guardianes de la justicia y amantes de la instrucción, pero que realmente lo seáis es cosa que tendrá que demostrarse...”.

Y así pide que se examinen las acusaciones contra los cristianos y se proceda en consecuencia, sin dejarse llevar por la pasión ni por rumores malévolos, ya que si es exigencia justa para un gobernante que los súbditos lleven vida irreprochable, también es deber del que manda dar su sentencia no llevado de violencia y tiranía, sino según la piedad y filosofía. E invoca aquí la autoridad de Platón: “Y es así como, en alguna parte (*Rep. V, 473 d-e*) dijo alguno de los antiguos: “Si tanto los gobernantes como los gobernados no son filósofos, no será posible que los estados sean felices”.

Y poco más adelante (V) va a surgir una similitud entre la persecución de que son ahora objeto los cristianos y la que antes padeció Sócrates, y de éste va a pasar a una primera proclamación de su fe:

“V. ...Y cuando Sócrates, con razonamiento verdadero e investigando las cosas, intentó poner en claro todo eso y apartar a los hombres de los demonios, éstos lograron, por medio de hombres que se gozan en la maldad, *que fuera también ejecutado como impío y ateo*, alegando contra él que introducía nuevos dioses. Y lo mismo, exactamente, intentan contra nosotros. Porque *no sólo entre los griegos, por obra de Sócrates*, se demostró por la razón la acción de los demonios, sino también *entre los bárbaros, por la Razón en persona* ( ), que tomó forma y se hizo hombre y fue llamado *Jesucristo*... VI. De ahí que *se nos dé también el nombre de ateos*. Y si de estos supuestos dioses se trata, reconocemos ser ateos; pero no respecto del Dios verdaderísimo, Padre de la justicia y de la templanza y de las demás virtudes, en quien no hay mezcla alguna de maldad. A El y al *Hijo*, que de El vino y que nos enseñó todo esto, y al ejército de los otros ángeles buenos que le siguen y le son semejantes, y al *Espíritu* profético le damos culto y le adoramos, honrándolos con razón y verdad y enseñando generosamente, a quien quiera saberlo, lo que hemos aprendido”.

Poco más adelante (XIII, 3) reitera y amplía esta profesión de fe:

“Y luego demostraremos que con razón honramos también a *Jesucristo*, que ha sido nuestro maestro en estas cosas y que para ello nació, el mismo que fue crucificado bajo Poncio Pilato, procurador que fue de Judea en tiempos de Tiberio César; el cual hemos aprendido que es el Hijo del mismo verdadero Dios y a quien tenemos en segundo lugar, así como al *Espíritu* profético, a quien ponemos en tercer lugar. Aquí se nos tacha de locura diciendo que damos el segundo puesto después del Dios inmutable, Aquel que siempre es y que creó el universo, a un hombre crucificado. Y es que ignoran el *misterio* que hay en esto, al que os exhortamos que atendáis cuando lo expongamos”.

Pasemos ahora a una muestra de cómo utiliza su formación filosófica para refutar el determinismo estoico y afirmar resueltamente el *libre albedrío* de la voluntad humana, afirmación ésta que será uno de los aportes más constantes de los Padres al pensamiento filosófico de su época. Dice Justino en XXVIII, 3:

“Y al principio, hizo Dios al género humano *racional y capaz de elegir la verdad y obrar el bien*, de modo que no hay hombre que tenga excusa delante de Dios, como quiera que todos han sido creados racionales y capaces de entender.”

Y más adelante, con ocasión de la exposición que ha hecho acerca de las profecías que habían anunciado la venida del Mesías, marca bien clara la distancia con el determinismo profesado por los estoicos, y señala la relación que se da entre libertad y responsabilidad, y los consiguientes correlatos de alabanza o censura, premio o castigo, en una argumentación que sigue a grandes rasgos la de Aristóteles en el libro III de la *Ética Nicomaquea*. Así leemos en el capítulo XLIII:

“De lo que acabamos de decir no tiene nadie que sacar la consecuencia de que nosotros afirmamos que cuanto sucede, sucede por necesidad del destino (κατ' εἰμαρμένης ἀνάγκην) por el hecho de ser conocidos de antemano los acontecimientos (profetizados). Hemos aprendido de los profetas, y afirmamos que ésa es la verdad, que los castigos y tormentos, lo mismo que las recompensas, se dan a cada uno *según sus obras*; pues de no ser así, sino que todo sucediera por destino, no habría en absoluto *libre albedrío*. Pues si está determinado que éste sea bueno y aquél malo, ni el uno merece alabanza ni el otro vituperio. Y si el género humano no tiene libre determinación (εἰμὴ προαίρεσει ἐλευθέρῃ ...ἔχει) para huir de lo vergonzoso y escoger lo bello, es inimputable de cualesquiera acciones que haga. Más que *por libre elección* el hombre es virtuoso o peca, lo demostramos así: vemos que un hombre pasa de un contrario a otro. Si ya estuviera determinado a ser malo o ser bueno, no sería capaz de cosas contrarias ni se cambiaría con tanta frecuencia... Más aún, ni podría decirse que unos son buenos y otros malos desde el momento en que se afirma que el destino es la causa de buenos y malos... Lo que sí afirmamos ser destino ineludible, es que a quienes escogieron el bien les espera digna recompensa, y a los que lo contrario igualmente digno castigo. Porque *no hizo Dios al hombre a la manera de las otras creaturas*, como son los árboles o los cuadrúpedos, que nada pueden hacer por propia determinación, pues en este caso no sería digno de recompensa o alabanza, no habiendo por sí mismo escogido el bien, sino nacido ya bueno...”.

Y a continuación, en el capítulo XLIV, señala la armonía entre la *razón* y la *fe*, pero como veremos sin hacer las concesiones o claudicaciones que le imputan los que lo han tildado de “racionalista” o de concordita “à outrance”:

“Esta doctrina nos la ha enseñado el *Espíritu profético*, que por medio de Moisés nos atestigua que así dijo Dios al primer hombre que había plasmado: ‘Mira que ante tu faz está el bien y el mal, escoge el bien’ Deut. 30, 15 ...De suerte que Platón mismo, al decir: ‘La culpa no es de quien elige, Dios no tiene culpa’ (Rep. 617 a), lo dijo por haberlo tomado del profeta Moisés, que es *más antiguo* que todos los escritores griegos. Y en general, *cuanto filósofos y poetas dijeron acerca de la*

*inmortalidad del alma y de la contemplación de las cosas celestiales*, de los profetas tomaron ocasión no sólo para poderlo entender sino también para expresarlo. De aquí que parezca haber en todos unos como Gérmenes de Verdad (σπέρμασα ἀληθείας); sin embargo, se demuestra no haberlo entendido exactamente por el hecho de que *se contradicen los unos a los otros*".

Aquí, en esta última frase, topamos por primera vez con la idea, característica de Justino y que dará origen a lo que podríamos llamar "la regla de oro de la inculturación": la idea de *Lógos spermatikós*, las "semillas de verdad" o verdades parciales que algunos hombres pudieron captar aun antes de la venida de Cristo. Así dirá en el capítulo siguiente, el XLVI:

"Algunos, sin razón, para rechazar nuestra enseñanza, pudieran objetarnos que, diciendo nosotros que Cristo nació hace sólo cientocincuenta años bajo Quirino y enseñó su doctrina más tarde, en tiempos de Poncio Pilato, alguna responsabilidad tienen los hombres que le precedieron. Adelantémonos a resolver esta dificultad. Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y antes hemos indicado que es el Verbo (Λόγος) del que todo el género humano participa. Y así, *quienes vivieron conforme al Lógos son cristianos* (οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσιν), aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con *Sócrates y Heráclito* y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abraham, Ananías, Azarías y Misael y otros muchos... De modo que los que anteriormente vivieron *sin razón* (ἄνευ λόγου) se hicieron inútiles y enemigos de Cristo y asesinos de quienes viven con razón. Pero los que han vivido y viven *según la razón* o sea *según el Lógos*: οἱ δὲ μετὰ λόγου βιώσαντες *son cristianos* y están libres de miedo y turbación".

En la *Apología II*, mucho más breve, hallamos reiterada la refutación del determinismo estoico, la afirmación del libre albedrío y esta doctrina del "Lógos spermatikós" ejemplificada en Heráclito, y más aun en Sócrates, como cristianos "antes de Cristo". Veamos para terminar algunos pasajes muy claros en cuanto a esto último. Así después de haber señalado que si bien los estoicos yerran en su física, en cambio han dicho cosas muy valaderas en su moral, agrega:

VII. "Y también sabemos que han sido odiados y muertos también algunos que profesaron la doctrina estoica, que al menos en la ética se muestran moderados, lo mismo que los poetas en algunos puntos, *por la semilla del Verbo que se halla naturalmente presente en todo el género humano*. Tal Heráclito, como antes dijimos, y en nuestros tiempos

Musonio y otros... Porque los demonios han tenido siempre empeño en hacer odiosos a cuantos, de algún modo, han querido *vivir conforme al Lógos* y huir de la maldad. Nada tiene pues de extraordinario si, desentascarados ahora tratan también de hacer odiosos, y aún con más empeño, a los que viven *no ya conforme a una parte del Lógos seminal, sino conforme al conocimiento y contemplación del Lógos total, que es Cristo*".

X. "Así, pues, nuestra religión parece más sublime que toda humana enseñanza, por la sencilla razón de que el Verbo entero, que se nos presentó en Cristo, se hizo cuerpo, razón y alma (γεγονέναι καὶ σῶμα καὶ λόγος καὶ ψυχῆς)".

"Porque cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores fue por ellos elaborado, por la investigación y contemplación, *según la parte del Verbo que les cupo*; mas como no conocieron al Verbo entero, que es Cristo, con frecuencia se contradijeron unos a otros. Y los que antes de Cristo intentaron, conforme a la razón humana, investigar y demostrar las cosas del mundo, fueron llevados a los tribunales como impíos y amigos de novedades. Y el que más empeño puso en ello, Sócrates, fue acusado de los mismos crímenes que hoy se nos achacan, pues decían que introducía divinidades nuevas y que no reconocía a los que la ciudad tenía por dioses... Porque a Sócrates nadie le creyó hasta que dio su vida por esta doctrina, pero a Cristo, que *en parte fue conocido por Sócrates*, pues *El era y es el Lógos que está en todo*, y El fue quien por los profetas predijo lo porvenir y quien, hecho de nuestra naturaleza, por Si mismo nos enseñó estas cosas; a Cristo, decimos, no sólo le han creído filósofos y hombres cultos sino también artesanos y gentes absolutamente simples que sin embargo, han sabido despreciar el miedo y la muerte".

Y finalmente va a culminar este desarrollo con la expresión de la que hemos llamado "regla de oro de toda inculturación". Pues escribe en el capítulo XIII:

"Yo confieso que mis oraciones y mis esfuerzos todos tienen por objetivo *mostrarme cristiano*, no porque las doctrinas de Platón sean ajenas a Cristo, sino porque no son del todo semejantes, como tampoco las de los otros filósofos... Porque *cada uno habló bien por la parte del Verbo seminal divino que le cupo*, pero es evidente que quienes en puntos muy principales se contradijeron unos a otros, no alcanzaron una ciencia infalible, ni un conocimiento irrefutable.

Ahora bien: *cuanto haya de bien dicho en todos ellos nos pertenece a nosotros, los cristianos*, porque nosotros adoramos y amamos, después de Dios, al Verbo (Lógos) que procede del mismo Dios ingénito e inefable; pues El, por amor nuestro, se hizo hombre para compartir nuestros sufrimientos y curarlos. Mas los escritores todos *sólo oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Verbo en ellos ingénita*.

Pues una cosa es el germen y la imitación de algo según la propia capacidad, y otra aquello mismo pero cuando la participación e imitación se da *según la gracia* que de El también procede”.

Como vemos en esta última frase, Justino sabe distinguir muy bien el orden natural y el sobrenatural, lo que la razón humana puede alcanzar por sí y lo que le ha sido revelado a través del Lógos hecho hombre y plantando su tienda entre nosotros. Y precisamente quizá el tener clara esta distinción es lo que le permite actuar con entera libertad frente a la sabiduría de los gentiles, a la filosofía de los griegos, buscando por una parte las analogías y los conceptos y palabras que le sirvan para anunciarles mejor, con más eficacia, el mensaje de salvación que les quiere transmitir, y no teniendo miedo, por otra parte, en reconocer e incorporar cuanto de verdadero y valioso hayan dicho esos sabios paganos, pues son verdades parciales que hallaron con la razón natural que el Creador dio a todo hombre y que han de integrarse, de pleno derecho, en la Verdad total que ahora poseemos a través de Cristo.

Una observación, para terminar: este Justino, con esta actitud abierta e integradora, acaba siendo *San Justino Mártir*, mientras que su discípulo el energúmeno Taciano, que fulmina con denuestos e improperios a todos los filósofos y cree ver en la filosofía griega la obra de los demonios, a fuerza de cuidar tanto la incontaminación de la fe termina fuera de la Iglesia. La conclusión es obvia.

MERCEDES BERGADA

**“LAS NATURALEZAS DE LAS CUALES, EN LAS  
CUALES Y LAS CUALES ES EL CRISTO”,  
MAXIMO EL CONFESOR COMO CULMINACION  
DE UN PROCESO DE INCULTURACION  
CRISTOLOGICA EN TORNO A LOS CONCEPTOS  
DE ΦΥΣΙΣ e ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ**

***Introducción***

Este trabajo es como la continuación de otro artículo anterior, que investigaba el aspecto trinitario bajo λόγος θ' ὑπόστασις<sup>1</sup>. Ambos trabajos enfocan el problema de la inculturación en el helenismo, camino que fue costoso y lento. Aquí doy por supuesto el trabajo anterior y no volveré a repetir lo que ya está fundamentado ahí.

El nacido *de la simiente de David según la carne ha sido constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por la resurrección de los muertos, Jesucristo Nuestro Señor*<sup>2</sup>. En el desarrollo neotestamentario asistimos a una progresiva explicitación de la divinidad de Jesús de Nazaret. Ignacio de Antioquía expresa así el misterio al cierre del N.T.:

Hay un solo médico,  
carnal y espiritual,  
creado (γεννητός) e increado (αγέννητος),  
Dios hecho carne (ἐνσαρκί γενόμενος θεός),  
en muerte vida verdadera,  
y de María y de Dios,  
primero pasible y luego impasible,  
Jesucristo Nuestro Señor<sup>3</sup>.

Para que esta verdad de la encarnación se inculturice en el pensamiento helenístico, ¿cómo traducirla con categorías más ontológicas, propias del pensamiento de la época? Este fue un gran esfuerzo de los Padres movidos por un fuerte interés soteriológico. Enumeraré

<sup>1</sup> S. ZAÑARTU, *Algunos desafíos del misterio del Dios cristiano a las categorías del pensar filosófico en la antigüedad, y viceversa, Λόγος e ὑπόστασις (persona) hasta fines del S. IV.*

<sup>2</sup> P.m. 1,3 s.

<sup>3</sup> Ef 7,2.

rápidamente algunos de los pasos de este camino para así poder apreciar más plenamente la respuesta de Máximo el Confesor.

## A. ALGUNOS TROZOS DEL RECORRIDO

### 1. El desafío de Apolinar de Laodicea

Herejías respecto a la encarnación se habían dado desde antiguo, y ellas seguían, en lo que a nosotros nos interesa, dos carriles. Unos veían en Jesús de Nazaret un hombre, el verdadero profeta, el mesías, el elegido de Dios, p. e. los ebionitas en el s. I<sup>4</sup>, de vertiente judaica<sup>5</sup>. Por el lado contrario, hacia fines del s. I aparecen los docetas, combatidos por Juan e Ignacio. Los medios platónicos y los medios gnósticos<sup>6</sup>, si menospreciaban la carne, no podían aceptar una verdadera encarnación (menos una verdadera pasión). Lo humano que se había visto era una apariencia, o el eón Cristo, Salvador, había descendido sobre Jesús de Nazaret en el bautismo para ascender antes de la pasión, etc. Contra los gnósticos grande va a ser la insistencia de Ireneo en *uno y el mismo* Cristo, que nos recapitula asumiendo el plasma por El modelado, muriendo y resucitando con su propia carne.

En el s. III el obispo de Antioquía Pablo de Samosata, condenado el 268, era de la primera tendencia, llamada adopcionista. Quizás en reacción a él y buscando una unión íntima entre el Logos y la carne, el arrianismo va a negar la perfecta humanidad de Cristo. Pero ahora no se trata de negar la verdadera carne de Cristo sino sólo su alma. El Logos se hizo carne, uniéndose íntimamente con ella. Así hizo de alma, de principio vital, desplazando al alma humana<sup>7</sup>. De ahí que el Logos sea mudable y tenga diversos estados de ánimo: se siente turbado,

<sup>4</sup> Según A. GRILLMEIER (*Jesus der Christus im Glauben der Kirche. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, 2a. ed., Herder 1979, en adelante *op. cit.*, p. 186), los ebionitas también piensan que Cristo es una criatura superior a los ángeles. Cuando el Espíritu desciende sobre él en el bautismo sería más bien en el sentido gnóstico de la unión de un ser celestial con Jesús de Nazaret para constituir el Cristo, Hijo de Dios.

<sup>5</sup> La trascendencia del Dios judío (y su monopersonalismo) hacía que la encarnación pareciera inaceptable para ellos.

<sup>6</sup> Cf. GRILLMEIER, *op. cit.*, 187-189.

<sup>7</sup> Según GRILLMEIER (*op. cit.*, 297 s), es probable que ésta haya sido la posición de Malquión, quien enfrentó a Pablo de Samosata. Este último habría tenido una cristología adopcionista en que el Logos inhabitaba en un hombre.

ignora, crece en sabiduría, etc.<sup>8</sup>. Esto concuerda plenamente con que el Logos no es el Dios inmutable, no es consubstancial con el Padre<sup>9</sup>.

¿De dónde vendría esta concepción? En primer lugar, la comparación más obvia que se ofrece al pensamiento para ilustrar la unión de lo humano y lo divino en Cristo, es la imagen del hombre conformado por el alma y el cuerpo. Esta imagen estuvo en la mente de muchos Padres. p. e. de S. Agustín. Y así quedó, al menos, en algún credo<sup>10</sup>. Pero, como en toda comparación, hay que advertir en ella una mayor disimilitud. Dice Grillmeier<sup>11</sup> hablando de Atanasio, quien será influido por la concepción alejandrina estoica del Logos: "Si la relación Logos-mundo se aplica primeramente al alma y cuerpo, como imagen de la primera relación, y después a Cristo, entonces el Logos debe ser principio motor y vivificador del cuerpo de Cristo, él debe pasar a ser el ἡγεμονικόν". Habría, pues, una influencia estoica en esta cristología λόγος-σάρξ<sup>12</sup>. A lo anterior se agrega la reacción ya dicha contra el adopcionismo que se achaca a Pablo de Samosata<sup>13</sup>. Además,

<sup>8</sup> ATANASIO *Orat. c. Arian III*, 26, PG 26,377A-380B.

<sup>9</sup> Dice GRILLMEIER (*op. cit.* 383): "Así como la disputa en torno al monoteísmo cristiano, así también el significado de la encarnación presionaba en la dirección de una solución intermedia: disminución de la divinidad del Hijo y la interposición de un alma mediadora entre este Logos y su carne, como en Orígenes —o aun la negación de la divinidad y la exclusión de un alma humana en Cristo, como entre los arrianos. En el sistema arriano se podía ver una ventaja doble en esta solución: por un lado se sorteaba el aparentemente infranqueable abismo entre la absoluta divinidad y la asunción de la carne, por otro lado se asegura una cierta trascendencia de la persona de Jesús al reconocer el lugar especial del Logos 'primo[génito]' de todas las censuras". Cf. GRILLMEIER *op. cit.*, 382-385; 481s.; Id., *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, pp. 74-77, en A. GRILLMEIER, H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. I: Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg 1962, pp. 5-202.

<sup>10</sup> DS 76.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, 465.

<sup>12</sup> Cf. *Ib.*, pp. 463-469. Más tarde dirá Apolinar: *La carne y el ἡγεμονικόν de la carne (son) un πρόσωπον (Logoi)*, Lietzmann 248,16, en GRILLMEIER, *op. cit.*, 491, n. 41). En el estoicismo, según A. A. LONG (*Hellenistic Philosophy Stoics, Epicureans, Sceptics* [Classical Life and Letters], London 1974, p. 124; 171 s), todo viviente tiene su 'hegemonikon', su principio que lo gobierna. Y en el hombre, cuando éste adquiere cierta madurez, el 'hegemonikon' es racional. El 'hegemonikon' es la cualidad o facultad directiva del alma (el alma es el 'pneuma' de los animales y hombres). Es como una araña, siendo los hilos de la tela las otras partes del alma. Es la sede de la conciencia y a él pertenece todo lo que nosotros asociamos con el cerebro. Dice M. L. COLISH (*The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. I. Stoicism in Classical Latin Literature*. Leiden 1985, p. 27): "Así como el logos divino penetra y ordena el universo entero, así el logos o pneuma humano penetra todo el ser del hombre y da cuenta de todas sus actividades". El hegemonikon es el logos directivo del hombre (cf. *Ib.*, p. 27 s).

<sup>13</sup> Cf. GRILLMEIER, *op. cit.*, 482.

en todo un ambiente, probablemente como reacción antiorigenista a la preexistencia del alma de Jesús desde la creación, se había abandonado la insistencia de Orígenes en esa alma que, según él, mediaba entre el Logos divino y el cuerpo material<sup>14</sup>. Podríamos objetarle al arrianismo que, al no tener alma humana, Cristo no es hombre. El arrianismo no vería problema, porque según el mismo Grillmeier<sup>15</sup>, en una concepción neoplatónica todo espíritu unido a materia es hombre<sup>16</sup>. Nosotros responderíamos que lo no asumido no es salvado, y que al no asumir nuestra razón y libertad, éstas no están salvadas.

El concilio de Nicea, obnubilado por la negación arriana de la divinidad de Cristo<sup>17</sup>, no tomó en cuenta este error sobre la encarnación<sup>18</sup>. Pero el hecho de declarar la plena divinidad del Logos parece haber exacerbado la polémica sobre el cómo de la encarnación. Apolinar de Laodicea (+ aprox. 390), niceno convencido<sup>19</sup>, sostendrá, en el aspecto encarnatorio, algo coincidente con Arrio: el Logos desplazó el alma racional de Cristo, el νοῦς<sup>20</sup>. *Es precisamente imposible que dos [seres] dotados de espíritu y voluntad cohabiten en el mismo, porque, de lo contrario, pelearía el uno contra el otro mediante su propia voluntad y actividad*<sup>21</sup>. Así Cristo, al carecer de libertad, no pudo tener pecado; definitivamente no podía perecer. Como vemos, estas razones son

<sup>14</sup> Cf. *Ib.*, 296-299; M. SPANNEUT y J. LIEBAERT, *Logos. III: La tradition patristique. II: La doctrine patristique du Christ Logos*, col. 992, en *Catholicisme VII*, col. 987-994. Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, 5a. ed., London, 1980, pp. 158-162.

<sup>15</sup> *Die theologische...*, 77.

<sup>16</sup> Según KELLY (*op. cit.*, 281), los platónicos concebían al hombre como un cuerpo animado por un alma o espíritu que era esencialmente ajeno a él.

<sup>17</sup> Además, la cristología logos-sarx parece haber estado extendida también en otros ambientes, p. e., en el alejandrino. El centro de esta tendencia, al que pertenece Atanasio, calla sobre el alma de Jesús o, si la supone, no le atribuye ninguna relevancia en nuestra salvación. La contribución positiva de esta cristología va en la línea de dar al Logos el lugar decisivo en la imagen de Cristo y de hacerlo portador de la naturaleza humana. Así se llegará a la auténtica exégesis de Juan, 1,14.

<sup>18</sup> Aunque en el canon, defendiendo el ὁμοούσιος del Hijo, va a anatematizar el que el Hijo de Dios sea cambiante o transformable, y aunque en el símbolo a σαρκωθέντα agregue ἐνανθρωπήσαντα. Según KELLY (*op. cit.*, 280), lo más probable es que pretendía afirmar la realidad de la encarnación contra el gnosticismo y docetismo.

<sup>19</sup> *No es la muerte de un hombre lo que puede destruir la muerte: es, por tanto, evidente que es Dios mismo quien murió* (Fragm. 14 y 95 [Lietz. 208; 229], en T. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine* [Histoire des Conciles Oecuméniques, 2], Paris, 1962, p. 20).

<sup>20</sup> Anota KELLY (*op. cit.*, 292): "Lo importante, con todo, en la interpretación de Apolinar es que el Verbo es ambos principios, el directivo, inteligente en Jesucristo, y también el vivificante de su carne".

<sup>21</sup> *Fragm. 2* (Lietz, 204), en J. LIEBAERT, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) mit einer biblisch-christologischen Einleitung von F. Lamarche SJ* (Handbuch der Dogmengeschichte, III, 1a.), 1965, Herder, p. 80.

diferentes o contrarias a las del arrianismo, pero el problema de la cristología del Logos respecto a la encarnación es del mismo tipo. Además, Apolinar explicitaba el problema de cómo unir —y no una simple yuxtaposición— dos seres perfectos, siendo inmutable el del Logos, porque divino. *Si un hombre se une con Dios, lo perfecto con lo perfecto, entonces serían dos*<sup>22</sup>. La solución era que el Logos animara la carne de Cristo, desplazando la razón de su naturaleza humana, que ya no sería completa<sup>23</sup>. *Nosotros profesamos que Cristo es uno y, porque él es uno, nosotros adoramos en él una naturaleza, una voluntad y una operación*<sup>24</sup>. Si la actividad (ἐνέργεια) es única, también la naturaleza es única<sup>25</sup>. *El único Hijo no consta de dos naturalezas, una adorable y la otra no, sino de una única naturaleza, es decir, la del Dios Logos, que se hizo carne y con la carne es digno de una sola adoración*<sup>26</sup>. Apolinar lo llama hombre celestial. *Por lo tanto, se ha llegado a una única naturaleza del Logos y del instrumento*<sup>27</sup>. *Única naturaleza que corresponde a la composición (σύνθεσις) de Dios con su cuerpo humano*<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> *Fragm.* 81 [Lietz, 224], en LIEBAERT, *op. cit.*, 80.

<sup>23</sup> *El es una naturaleza (φύσις), puesto que es una persona (πρόσωπον), simple, no dividida. Porque su cuerpo no es una naturaleza por sí mismo, tampoco lo es la divinidad en virtud de la encarnación: sino que, justamente, como un hombre es una naturaleza, así lo es Cristo quien vino en semejanza de hombre* (Apolinar, *Ep ad Dion* 1,2, [Lietz, 257], en KELLY, *op. cit.*, 293). Según APOLINAR, en Cristo hay una sola φύσις, porque hay un solo αὐτοκίνητον. “El automovimiento, cuya sede está en el ἡγεμονικόν, es el elemento decisivo de la φύσις” (GRILLMEIER, *op. cit.*, 488). La carne, el cuerpo, es el ὄργανον de la ἐνέργεια del Logos para la κίνησις (cf. *Ib.*, p. 489). *Pues así se forma un viviente de lo movido y de lo que se mueve: y no dos ni de dos perfectos y automovidos, por lo que el hombre no es un otro viviente cabe Dios...* (Apolinar, *fragm.* 107 [Lietz, 232], en GRILLMEIER, *op. cit.*, 486 n. 19). *La carne, siendo dependiente para sus mociones de otro principio de movimiento y acción (cualquiera sea este principio), no es por sí misma una entidad viviente completa, sino que, para llegar a ser una, entra en fusión con otra cosa* (*Fragm.* 107 [Lietz, 232], en KELLY, *op. cit.*, 291 s).

<sup>24</sup> En H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers. Faith. Trinity. Incarnation*, 3a. ed., Cambridge, Mass., 1976, p. 469.

<sup>25</sup> Cf. *Fragm.* 117 [Lietz, 232], en LIEBAERT, *op. cit.*, 82.

<sup>26</sup> *Ep ad Jov* [Lietz, 250 s] en LIEBAERT, *op. cit.*, 82.

<sup>27</sup> *Fragm.* 117 [Lietz, 235 s], en LIEBAERT, *op. cit.*, 81.

<sup>28</sup> *Fragm.* 119 [Lietz, 236], en LIEBAERT, *op. cit.*, 81. *Ningún mediador posee perfectamente los dos lados que debe unir, sino parcialmente mezclados. Ahora se trata de la mediación entre Dios y el hombre en Cristo. El es, por lo tanto, ni intacto hombre ni Dios, sino una mezcla de Dios y hombre* (*Fragm.* 113 [Lietz, 234], en LIEBAERT, *op. cit.*, 82).

Así también se comunican los idiomas: *Si el Logos es llamado carne por la unión, enseguida también la carne será llamada Logos por la unión* (Apolinar, *Ep ad Dion*, *fragm.*, 145 [Lietz, 242], en GRILLMEIER, *op. cit.*, 493 n. 46); cf. *Ib.* 484 n. 15; 491 n. 42). *La carne del Señor, permaneciendo carne aun en la unión (su naturaleza no es ni cambiada ni perdida) participa en los nombres y propiedades del Verbo; y el Verbo, permaneciendo Verbo y Dios, participa en la encarnación de los nombres y propiedades de la carne* (Timoteo de Beritus, *Ep ad Hom* [Lietz, 278], en KELLY, *op. cit.*, 295).

Según Grillmeier<sup>29</sup>, “el sistema apolinarista es más bien (más que monofisita) una construcción monoenergeta o monoteleta, y en esta forma ha ejercido su gran influjo. Decisivo para esto es su concepto vital dinámico de *fysis*”. La lucha antiapolinarista convertirá la *φύσις* en una naturaleza abstracta o esencia. Apolinar de Laodicea fue condenado en el canon del concilio Constantinopolitano I, el mismo que terminó con el problema trinitario. La condenación de Apolinar equivale a la afirmación de que Jesucristo es perfectamente hombre. Pero, si la gran polémica trinitaria está cerrada con la fórmula *μία οὐσία* y *τρεις ὑποστάσεις*, la de la encarnación va recién a comenzar. Precisamente, si, según Nicea, Cristo es consubstancial al Padre, ¿cómo se encarnó? Según Grillmeier<sup>30</sup>, “ambas formas heréticas de la cristología del Logos-sarx, el arrianismo y el apolinarismo, significarían la más seria y peligrosa irrupción de ideas helenísticas en la concepción de la tradición respecto a Cristo”. En los próximos siglos se realizará el respectivo proceso de des-helenización. Mérito de Apolinar, según Grillmeier<sup>31</sup>, sería haber introducido o reforzado en el debate cristológico los términos: *φύσις*, *ὑπόστασις*, *πρόσωπον*. Apolinar será nuestro punto de partida. Reaccionando contra él se formará la escuela cristológica de Antioquía (en ella observaremos a Teodoro de Mopsuestia), contra la cual y contra su exageración entrará a lidiar Cirilo de Alejandría. Ni uno ni otro distinguirán entre *φύσις* θ *ὑπόστασις* en Cristo. Entonces, ¿dónde buscarán la unión? Pero antes de ver a Teodoro (*Λόγος-ἄνθρωπος*), veamos a Cirilo, quien es mucho más cercano a Apolinar (*Λογος-σάρξ*). La pregunta de Apolinar seguirá pesando hasta el fin de la controversia (monoenergetas y monoteletas).

## ***2. Cirilo de Alejandría y Teodoro de Mopsuestia en búsqueda de una respuesta***

Cirilo (+444), aunque sea un poco posterior a Teodoro, está en gran continuidad con Atanasio<sup>32</sup>. El joven Cirilo no ha descubierto el peligro apolinarista. También su visión es menos interesada en lo escatológico que la de Teodoro. Central es: el Logos se hizo carne. La

<sup>29</sup> *Op. cit.*, 494.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, 496. Según cree GRILLMEIER (*op. cit.*, 481 s), las herejías de Apolinar y Arrio vendrían de un tronco común: la reacción contra la cristología de separación (Jesús un simple hombre agraciado externamente), que se ve o se cree representada por Pablo de Samosata, por los paulinianos y, finalmente, por Flaviano y Diodoro.

<sup>31</sup> *Die theologische...* 123.

<sup>32</sup> Antes de Efeso rara vez hablará del alma de Cristo, y no en forma teológica significativa.

encarnación va a culminar en la muerte y resurrección. Su visión está influida por la mediación sacerdotal de Cristo. Fundamental para él es la divinización del hombre por el Logos mediante el Espíritu. La carne de Cristo es ciertamente una carne animada por alma racional<sup>33</sup>. Y esta alma es el principio vital de la carne, y no el Logos como en Apolinar. Más aún, esta alma tiene función salvífica<sup>34</sup>.

Contra Nestorio insiste en la unidad. Gran palabra llegará a ser ἕνωσις<sup>35</sup>. Unidad real, que él expresa como καθ' ὑπόστασιν οὐ κατὰ φύ-

<sup>33</sup> Cf. p. e., *Quod unus*, PG75,1289D, SCh 97,372, donde habla de una naturaleza, pero con alma racional. Pues, como es perfecto en la divinidad el Logos de Dios Padre, así también perfecto en la humanidad, según la palabra (λόγον) humanidad, no recibiendo un cuerpo sin alma sino más bien animado de alma racional (*Ad Reg*, PG76,1221B, ACO I,1,5, p. 70, 12-14; cf. *Ep 2 Nest 3*, PG 77,45B, ACO I,1,1, p. 26,27).

<sup>34</sup> Porque la mención de la muerte, que se ha deslizado, turba a Jesús, pero la fuerza (δύναμις) de la divinidad, puesta en movimiento, inmediatamente domina la pasión y la transforma en coraje (*Com. Lc.* PG 72,921C). Pues la naturaleza del hombre es encontrada débil, aun en el mismo Cristo en cuanto se refiere a sí misma, pero es transportada al buen ánimo, digno de Dios, por el Logos unido a ella (*Ib.*, 924BC). Cf. ATANASIO, *C. Arr.* III,57, PG 26,441BC. Dentro del significado teológico del alma de Cristo está la obediencia humana y su sacrificio. Cf. *Ad Theod* 21, PG 76,1164AB, ACO I,1,1, p. 55, 14-33 (*haciendo del alma rescate*); *Schol Incarn* 8, PG75,1377AB, ACO I,5, p. 220, 33-221,6. Considera cómo es sacerdote humanamente y está establecido como mediador entre Dios y el hombre... Pero que a sí mismo se entregue y por y en él mismo al Padre... Por lo tanto, si se dice que hace de sacerdote humanamente, pero recibe el sacrificio él mismo divinamente, siendo el mismo a la vez Dios y hombre (*2 Ad Reg* 23, PG 76,1369AB, ACO I,1,5, p. 40,4-12).

<sup>35</sup> La controversia lo ha llevado a desplazarse en su vocabulario. Así, antes de la controversia nestoriana, usó las fórmulas de inhabitación sin mayor preocupación; después del 429 éstas fueron o rechazadas o complementadas. Cf. *De recta Fide ad Th* 25, PG 76,1169A; *Schol Incarn* 17, PG 75,1391Ds. ACO I,5, p. 198,2-13; *Anatem* 11, DS 262. Cf. *Schol Incarn* 25, PG 75, 1397B-1398B. ACO II.1.2, p. 82 [278] 32 s, núm. 26. Dice G. M. de DURAND (*Introduction*, p. 128, en *Cyrille d'Alexandrie. Deux Dialogues Christologiques* (Sources Chrétiennes, 97), Paris, 1964, pp. 7-171), refiriéndose a *Quod Unus*, "las palabras que connotan una mezcla son repudiadas en un instante (PG 75,1292D, SCh 97,378); una sola y única palabra es propuesta como tradicional (PG 75,1285BC, SCh 97,362), ἕνωσις...". Le repugna el término συνάφεια (*Ib.*, p. 129). CAMELOT (*op. cit.*, 37) se expresa así: "Cirilo rehúsa, pues, toda explicación que le parezca comprometer en cierta manera esta unidad: no quiere hablar de una simple 'habitación', o 'conjunción' o 'relación' (cf. *Ep* 17,5, PG77,112BC, ACO I,1,1, p. 36, 13-20), ni de la ascensión de un hombre: *El Logos se hizo hombre: él no ha asumido un hombre como piensa Nestorio* (*Ep* 45 1 Succ. 9, PG 77,236A; ACO I,1,6, p. 155,19)". Si verdaderamente se hizo hombre y llegó a ser carne, entonces es creído que se entiende como hombre y no como unido a un hombre, según la sola inhabitación o por una relación externa o conjunción, como tú dices (*Adv Nest* I, 3, PG 76,33A, ACO I,1,6, p. 21,40-22,2). Cf. *Quod Unus*, PG 75,1329B, SCh 97,450. Según L. I. SCIPIONI (*Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica* (Studia Patristica Dogmianensia, 1), Milano, 1974, p. 372), "Cirilo usa también, para caracterizar el acto de la encarnación, otros términos como σύνδρομή, σύνδοδος, συμβασις; con todo, al lado de ἕνωσις, sólo uno parece haber adquirido igual valor técnico y éste es el término σύνθεσις, 'composición'."

σιν<sup>36</sup>. Sólo así Cristo nos diviniza. Le agrada comunicar las propiedades<sup>37</sup>. Y de tal forma el Logos restaura y transforma la carne, que ésta pasa a ser vivificante (ζωοποίησις)<sup>38</sup>.

Para Cirilo tanto el vocablo φύσις como ὑπόστασις connotan a la substancia individual existente<sup>39</sup>. Además recibe como de Atanasio, y no la abandonará, la fórmula μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη (ου)<sup>40</sup>. Cristo es un solo existente, por lo tanto es una sola φύσις, una sola ὑπόστασις. Por supuesto que cuando tiene que explicarse va a reconocer las dos naturalezas íntegras, de las que viene

<sup>36</sup> Cf. *Adv Nest* I,8, PG 76,56A, ACO I,1,6, p. 30,37s; *Apol c. Theod* 2, PG 76,401A, ACO I,1,6, p. 115. 12-16. *Unión natural (φυσικῆ) para expeler la no verdadera y la relacional (σχετικῆ), que nosotros hemos tenido por la fe y la santificación (Apol c. Theod* 3, PG 76,408BC, ACO I,1,6, p. 120,2 s). Cf. *Adv Nest* II,1, PG76,65A, ACO I,1,6, p. 34,39, Cf. DS 250; 251; 253; 254.

<sup>37</sup> Cf. *Ep* 17,8, PG 77,116A-C, ACO I,1,1, p. 38,4-23; *Ep* 4,3-5, PG 77,45C-48B, ACO I,1,1, p. 27,1-28,2; *Anat* 4 y 12, DS 255; 263; *Ep* 40 Ac 13, PG 77,193AB, ACO I,1,4, p. 26,16-21; *Ibid.*, PG 77, 196Ass. ACO I,1,4, p. 27,17 ss. *El Logos reúne dos en uno y mezcla, por así decirlo, las propiedades de las naturalezas como constatamos en innumerables dichos (De Incarn.* PG 75, 1244B, SCh 97,282; cf. *Ib.* 1241BC, SCh 97,278; *Schol Incarn* 9, PG 75,1380AB, ACO I,5, p. 221, 23-32; *Adv Nest* 3,3, PG 76,137C, ACO I,1,6, p. 63, 38-43). *Pues como se hizo propio de la humanidad en Cristo el ser unigénito, por estar unida (ἡνωῖσθαι) al Logos según la conjunción (σύμβασις) económica, así fue propio del Logos el ser primogénito y entre muchos hermanos, por estar unido a la carne (De recta fide ad Th* 30, PG 76,1177A). Respecto el título Θεοτόκος, cf. *Ep* 1,4s, PG 77,13B-16B, ACO I,1,1, p. 11,27-12,31; *Ep* 2Nest DS 251; *Anat* 1, DS 252; *Hom div* 15, PG 77,1093A-C.

<sup>38</sup> *Porque era consentáneo y necesario que el cuerpo fuera vivificante de [aquél que era] la vida por naturaleza (Ad Reg* 147, PG 76,1289B, ACO I,1,5, p. 98,30 s; cf. *Anat* 11, DS 262). Cf *Ad Reg* 192, PG76,1320B, ACO I,1,5, p. 111,35s. *Para mostrar que su cuerpo era vivificante (ζωοποιον), pues es cuerpo de vida (Ad Reg* 145, PG76,1288D, ACO I,1,5, p. 98,10-14). *El Hijo del hombre nos ha dado un alimento que permanece para la vida eterna, es decir, su carne, porque ella es vivificante. ¿Cómo, pues, entonces no es Dios, semejante en todo al Dios y Padre, el que puede vivificar y mediante su propia carne? (Ib., 146, 1289A, ACO I,1,5, p. 98,18-21; cf. Ep* 17,7, PG 77,113C-115A, ACO I,1,1, p. 37,22-38,3). *Vivifican el cuerpo de Cristo y su preciosa sangre, conviniendo sólo a Dios el poder vivificar lo que carece de vida. Por lo tanto, entonces Cristo es Dios. Pues así su cuerpo será vivificante (Ad Reg* 133, PG 76,1281B, ACO, I,1,5, p. 95,8-10). Cf. *2 Ad Reg* 55-57, PG 76,1413D-1417A, ACO I,1,5, p. 59s. Nestorio priva la Eucaristía de la fuerza que de vida (cf. *Adv Nest* IV,5, PG 76,189 ss; *Ep* 3Nest 7, PG 77,113C-116A, ACO I,1,1, p. 37,22-38,3). Cf. *Quod Unus*, PG 75,1269AB; SCh 97,330; *Ib.*, PG75,1360A, SCh 97,506s.

<sup>39</sup> La ὑπόστασις viene a ser como la φύσις terminada, completa (cf. GRILLMEIER, *op. cit.*, 683; KELLY, *op. cit.*, 318; CAMELOT, *op. cit.*, 37 s).

<sup>40</sup> Corresponde a la otra de μία ὑπόστασις... Para una breve visión de conjunto respecto a su uso, cf. GRILLMEIER, *op. cit.*, 674 n. 2. Respecto a la variación σεσαρκωμένη-σεσαρκωμένου, cf. SCIPIONI, *op. cit.*, 374 n. 26.

Cristo, y que permanecen sin mezcla<sup>41</sup>. Considerando, pues, como dije, la forma de hacerse hombre, vemos que concurrieron dos naturalezas a la mutua unión inseparable, sin confusión y sin cambio (ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως)<sup>42</sup>. Pero no le agrada hablar de dos naturalezas después de la unión. Pues ya se entiende una naturaleza, después de la unión, la encarnada del mismo Logos<sup>43</sup>. Acepta el acta de unión del 433 y distingue entre los antioquenos y los

<sup>41</sup> En la segunda carta a Succensus (*Ep* 46) Cirilo responde cuatro objeciones contra la fórmula *una naturaleza*. Según la última objeción no se puede decir que Cristo sufrió sólo en su carne sino también en su alma racional, voluntariamente; luego hay dos naturalezas en el encarnado. Cirilo responde que sufrir en la naturaleza humana, si se lo entiende bien, también es correcto. *¿Qué otra cosa es la naturaleza humana sino la carne racionalmente animada (σὰρξ ἐφυχωμένη νοερός)?* (núm. 5, PG 77,245B, ACO I,1,6, p. 162,14). Antes (núm. 3, PG 77,241BC, ACO I,1,6, p. 159,21-160,9) había dicho: *Cada uno (la naturaleza del Logos y la de la carne) permaneciendo en su propiedad según naturaleza (ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν)* (cf. *Hom Pasch XVII*, 2, PG 77,776C (véase *Ib.*, 777B); *Quod Unus*, PG 75,1332AB, SCh 97,454; *Ep 39 ad Joh Ant* 8, PG 77,180BC, ACO I,1,4, p. 18,24-19,12)... *Uno se aplica propiamente no a los solos elementos simples según la naturaleza, sino también al compuesto de los reunidos (κατὰ συνθεσιν συνηγμένων)* (Cf. *Ep* 45,7, PG 77,233A, ACO I,1,6, p. 154,2-11; *Ep* 46,2, PG 77,241B, ACO I,1,6, p. 159,18-160,4), *como es el caso del hombre, que es de alma y cuerpo* (Cf. *De Incarn*, PG 75,1224AB, SCh 97,244 s; *Quod Unus*, PG 75,1292A-C, SCh 97,375 s). No hay mezcla (φυρμόν, σύγκρασιν) (Cf. *Adv Nest* I,3, PG 76,33BC; *Quod Unus*, PG 75,1285BC, SCh 97, p. 362; PG 75, 1292D, SCh 97,378), *como disminuyendo o siendo sustraída la naturaleza del hombre*. Y en el núm. 4 dice: *Puesto que la perfección en la humanidad y la demostración de nuestra substancia es introducida diciendo encarnada* (PG 77,244A, ACO I,1,6, p. 160,22 s). Cf. DS250.

<sup>42</sup> *Ep* 45, 1 *Succ*, PG 77,232C, ACO I,1,7, p. 153,16-18. Cf. *Ap c. Theod* 1, PG76,396C, ACO I,1,6, p. 112-14-19. Según P. GALTIER (*Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Léon le Grand à Chalcedoine*, p. 366, en A. GRILLMEIER y H. BACHT, *Das Konzil... I*, pp. 345-387), "en toda ocasión y de todas las formas él [Cirilo] lo repite: en la unión la naturaleza divina permanece inmutable y la naturaleza humana es ahí lo que es en cada uno de nosotros. Nada de mezcla ni de confusión: los adverbios de Calcedonia ἀσυγχύτως y ἀτρέπτως son de él". *Para que comprendas al celestial hombre y a la vez también Dios, conforme a las dos naturalezas, en cuanto vino distinguido como convenía a cada naturaleza. Pues era el Logos, resplandeciente por Dios Padre, en carne de mujer, sin embargo no dividido. Cristo uno de ambas (Glaphyra in Lev, PG69,576B). Porque han permanecido las naturalezas o hypóstasis no mezcladas (ἀσύγχυτοι) (Schol Incarn 11, PG75,1381A, ACO I,5, p. 227,11 s). Sino que decimos que es uno y el mismo Jesucristo, sabiendo la diferencia de las naturalezas y manteniéndolas sin mezcla entre ellas (Schol Incarn 13, PG75,1385C, ACO I,5, p. 222,32 s).*

<sup>43</sup> *Adv Nest* II, proem, PG 76,60D, ACO I,1,6, p. 33,6 s. *Pero confesando uno y el mismo Hijo, producido un uno de dos entidades, en forma indecible, por una unión evidentemente altísima y no por alteración de naturaleza (De recta fide ad Theod 44, PG 76, 1200C).*

nestorianos<sup>44</sup>. Teme la división en Cristo. En la realidad del Cristo existente hay dos naturalezas solo en θεωρίαι, mediante una operación de la mente<sup>45</sup>. Por eso habla de ἕκ δύο φύσεων<sup>46</sup>. Lo que aporta Cirilo es la insistencia en la unidad y el partir de un Logos ἄσαρκος que pasa a ser σεσαρκωμένος. *Uno, pues, es y también era Dios verdadero antes de la humanización, y en la humanidad permaneció lo que era y es y será. No hay, por tanto, que separar el único Señor Jesucristo en un hombre aparte y en un Dios aparte, sino que decimos que existe uno y el mismo Jesucristo, reconociendo la diferencia de naturalezas y que entre ellas se conservan sin mezcla*<sup>47</sup>. Lo que rechaza es que el Logos vino a un hombre<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Otra del todo diferente a ésta es la falsa opinión de Nestorio. Pues responde confesar que el Logos siendo Dios, se encarnó y se hizo hombre y, no entendiendo la calidad (δύναμιν) de estar encarnado, nombra dos naturalezas pero las separa, poniendo a Dios aparte e igualmente al hombre, a su vez, unido a Dios por relación sólo según el mismo honor o soberanía. Pues dice así: Dios es inseparable de la manifestación: por eso no separo el honor del no separado: separo las naturalezas, pero uno la adoración. Los hermanos de Antioquía, por otro lado, recibiendo [los elementos] con los que se piensa a Cristo en simples y solos conceptos han hablado de una diferencia de naturalezas (porque como dije, la divinidad y la humanidad no son lo mismo en la cualidad natural (ἐν ποιότητι φυσικῆ), pero ellos dicen ciertamente un Hijo y Cristo y Señor, y que es una su persona (πρόσωπον), como es uno verdaderamente. De ninguna manera dividen lo unido ni aceptan una división natural (φυσικῆν), como tuvo a bien el introductor de estas invenciones penosas (Ep 40 ad Acac 15, PG 77,193C-196A, ACO I,1,4, p. 27,4-17; cf. Ep 44 ad Eulog 44, PG 77,224D-225A, ACO I,1,4, p. 35,4-12).

<sup>45</sup> Por lo tanto, en lo que atañe a la consideración (ἐννοίαν) y al solo mirar con los ojos del alma cómo el Unigénito se hizo hombre, decimos que hay dos naturalezas unidas, pero un Cristo e Hijo y Señor, el Logos del Dios Padre, hecho hombre y encarnado (Ep 45, 1 Succ 7, PG 77,232Ds, ACO I,1,6, p. 153,23-154,3). Cf Ep 46, 2 Succ 5, PG 77,245A, ACO I,1,6, p. 162,6 s.

<sup>46</sup> De esta manera respecto a aquellas cosas de las que (ἐξ ὧν) es uno y único Hijo y Señor Jesucristo, en cuanto comprendidas conceptualmente, decimos que se unen dos naturalezas; pero después de la unión, como ya quitada la separación en dos, creemos que es una naturaleza del Hijo, en cuanto es de uno, ahora (πλήν) hecho hombre y encarnado (Ep 40 Acac 12, PG 77,192Ds, ACO I,1,4, p. 26,6-9). Cf. *Ib.*, 12-14, PG 77,192D-193C, ACO I,1,4, p. 26,6-27,4; Ep 45, 1 ad Succ 6s, PG 77,232C-233B, ACO I,1,6, p. 153,16-154,11; De recta fide ad Th 44, PG 76,1200C. Véase DS 428; 543; 548.

<sup>47</sup> Schol Incarn 13, PG 75,1385BC, ACO I,5, p. 222,30-33.

<sup>48</sup> Cf. ATANASIO, C. Arr III,30, PG 26,388A; Cirilo, Dial Trin 1, Sch 231, p. 166 (398,24): οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ, γέγονε. *El Logos de Dios no vino a un hombre sino que se hizo verdaderamente hombre, a la vez que permanecía Dios* (Ad Reg 31, PG 76,1228C, ACO I,1,5, p. 72,41-73,2. *Apol. c. Theod* 5, PG 76,420B-421C, ACO I,1,6, p. 126,24-127,31). Cf. DS 251. La humanidad de Cristo nunca existió ἰδικῶς. Según J. Lebon (*La christologie du monophysisme syrien*, p. 533, en A. GRILLMEIER y H. BACHT, *Das Konzil... I*, pp. 425-580), "el elemento doctrinal positivo expresado por el término ἐνυπόστατος, la existencia en y por el Verbo, tiene como lo correspondiente en Cirilo la teoría de la apropiación de la humanidad por el Verbo (ἰδιοποίησις): la carne, son - ἰδιασάρξ, ἴδιον σῆμα del Verbo y no de un ἑτέρουνηός (p. e. DS 262; Ep 50,1, PG 77,257A, ACO I,1,3, p. 91,22-24; Ep 55,14, PG 77,301D, ACO I,1,4, p. 54,22-24; *Apol. c. Orient* 11, PG 76,372Ds, ACO I,1,7, p. 58,35-59,3).

A Cirilo de Alejandría se contraponen la escuela de Antioquía, que reacciona contra el apolinarismo. Apolinarismo es lo que los antioqueños temen en las expresiones cirilianas. Los antioqueños atienden a las dos naturalezas, pero de dos naturalezas se puede concluir en dos πρόσωπα, como Nestorio. Nos fijaremos en Teodoro de Mopsuestia (+428). Teodoro defiende, quizás ante todo, la inmutabilidad del Logos. Pero también la integralidad de la naturaleza humana de Cristo, porque lo no asumido de nuestra naturaleza no es curable. Para no mezclar, va separando los dichos divinos de los dichos humanos respecto a Cristo.

La unión de las naturalezas es por una conjunción (συνάφεια) exacta, perfecta, inefable, que se consuma en la resurrección, cuando se comunica al cuerpo de Cristo la incorruptibilidad gloriosa y la inmutabilidad<sup>49</sup>. La resurrección es el gran paso de una situación a otra<sup>50</sup>. Rechaza una unión física, porque le parece de connaturales y que iría en contra de la graciosa elección de Dios (εὐδοκία). *La palabra unión según la substancia (οὐσίαν) sólo es válida para los consubstanciales; en los que son de otra substancia es falsa, porque no puede ser libre de confusión (συγχύσεως). La forma de unión según la benevolencia (εὐδοκία), conservando las naturalezas (φύσεις) sin confusión (ἀσυχύτους) y sin división (ἀδιαρέτους), muestra de ambos el un solo πρόσωπον, y una sola voluntad y una sola operación, con una sola autoridad y dominación, que le corresponden*<sup>51</sup>.

Comunica los idiomas, pero tiene dificultad en aplicar lo humano al Dios inmutable. Habla de un solo πρόσωπον en Cristo<sup>52</sup>. *Así ni se hace confusión de las naturalezas ni una mala división de la persona. Permanezca, pues, sin la confusión la doctrina (ratio) de las natura-*

<sup>49</sup> III,9, en J. M. LERA (\*...y se hizo hombre\*. *La economía trinitaria en las Catequesis de Teodoro de Mopsuestia* [Teología-Deusto], Bilbao 1977) p. 180; *Hom Cat* V,5, en LERA 242; *Hom* V, 19, en LERA 187; VI,12, en LERA 173; VII,1, en GRILLMEIER 623; VII,6, en LERA 218; VII,7 en LERA 218; *Hom Cat* VIII,7, en STUDER (B. Studer y B. Daley, *Soteriologie in der Schrift und Patristik* [Handbuch der Dogmengeschichte, III, 2a.], Herder 1978) p. 189; XV,10, en LERA 233; XVI,2, en GRILLMEIER 623.

<sup>50</sup> Cf. *Hom Cat* VII,4, en Studer, op. cit., 186.

<sup>51</sup> Fr Dogm, PG 66,1013A. Lo divino y humano son dichos como de uno (cf. *Hom Cat* VIII,10, en GRILLMEIER 624; VII,11, en GRILLMEIER 624s). Cf. F. A. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Analecta Gregoriana, 82), Roma, 1956, p. 262 s.

<sup>52</sup> El significado original de πρόσωπον es rostro (también se aplicaba al rol). Es la forma en que una φύσις οὐκ ὄντως aparece o se da. Toda φύσις οὐκ ὄντως tiene su propio πρόσωπον. Expresa la realidad de la naturaleza con sus fuerzas y propiedades. Si se acentúa cada φύσις, cada una de ellas tendría su propio πρόσωπον. Pero respecto a Cristo se habla de un solo πρόσωπον. El Logos que inhabita le daría su πρόσωπον al hombre asumido. GRILLMEIER (op. cit., 624 s) anota que dice demasiado como de uno.

lezas, y sea reconocida la persona como indivisa<sup>53</sup>. ¿Pero es éste el resultado de la unión, un sujeto común y no la persona del Logos?<sup>54</sup>. Si miramos a la unión (ένωσιν), entonces proclamamos que las dos naturalezas son un solo πρόσωπον, recibiendo la humana el honor correspondiente a la divina por parte de la creación, y realizando la divinidad en ella todo lo conveniente<sup>55</sup>. A veces habla de un otro<sup>56</sup> refiriéndose al hombre. La unión es la del Dios que asume y del hombre que es asumido<sup>57</sup>, la del Dios que inhabita en su templo. Esta inhabitación es diferente de la de Dios en el alma del justo, porque es desde el seno materno, para siempre y como hijo<sup>58</sup>. La naturaleza humana de Cristo, por gracia, participa de la filiación. ¿Es filiación adoptiva?<sup>59</sup>. Ese hombre agraciado, conducido por el Espíritu, nos merece (libremente) la salvación, restaura lo de Adán<sup>60</sup>, es prototipo del cristiano. En El, nosotros recibimos la salvación, la filiación adoptiva. Por esto, entre nosotros permanecerá también el don que esperamos recibir por nuestra asociación con él... Cuando me vean llegado a ser inmortal y ascendido al cielo, por esto que se operará en mí, creeréis que vosotros también recibiréis, por vuestra asociación conmigo, lo que haya sucedido en mí o causa de la naturaleza divina que habita en mí. Esta, que desde el comienzo está en el cielo, da a ése la inmortalidad y le hace ascender al cielo; a vosotros os dará la asociación con él<sup>61</sup>.

Mérito de Teodoro es la insistencia en las dos de las naturalezas, y la integralidad de la naturaleza humana de Cristo. La fórmula cristológica un πρόσωπον se debe en la teología griega, en gran parte, a Teodoro, aunque no tenga en su teología un rol tan central como las

<sup>53</sup> *De Incarn*, PG 66,970B. Cf. *Ib*, PG 66,985B.

<sup>54</sup> Cf. *De Incarn*, PG 66,981A.

<sup>55</sup> *De Incarn*, VIII, PG 66,981C. El asumente trabajó en el hombre asumido y a través de él (cf. SULLIVAN, *op. cit.*, 249-251).

<sup>56</sup> Cf. SULLIVAN, *op. cit.*, 219 ss; *In Joh* 4,16, CSCO 116,51, etc.

<sup>57</sup> *Hom Cat* VIII,1, en P. Smulders (*Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie, en Mys Sal* III, 1, pp. 389-476) 443; *Hom* VI,6 en LERA, 158.

<sup>58</sup> *De Incarn*, PG 66,976D; *In Joh* 10,15.17 s, CSCO 116, 145.147.

<sup>59</sup> Al ser asumido, participa del honor divino, del señorío, de la omnipotencia (*Hom* VI,4, en GRILLMEIER 624; *In Psal* 8,5-8, 194-196, CCL 88A, 42; *Hom* VIII,14, en SULLIVAN 257; *De Incarn*, PG 66,976BC; *In Joh* 5,26s, CSCO 116,84; *In Joh* 16,15, CSCO 116,213; *Hom* VIII,13, en LERA 234; *Hom* VI,6, en LERA 234 s; *Hom* V,5-7, en SULLIVAN 238; *Hom* VI,6, en LERA 232. *Fr Dogm*, PG 66,1012Cs; *In Joh* 10,18, CSCO 116,148; *In Joh* 11,42, CSCO 116,163.

<sup>60</sup> Cf. *Hom* V,17, en SULLIVAN 239.

<sup>61</sup> *Hom Cat* VII,10 s en STUDER, *op. cit.*, 188.

dos naturalezas. Rechaza que se hable de dos hijos<sup>62</sup>. Debilidad es no saber explicitar mejor la unión. Para él las *ὑπόστασις* son dos. Porque, como Cirilo, no distingue entre *φύσις* e *ὑπόστασις*.

Hasta ahora ambas tendencias han tratado de expresar la unidad de Cristo en el plano de la unión de la naturaleza, y por eso no la han podido expresar con éxito. Al alejandrino esquema *λόγος-σάρξ* se contraponen el antioqueno esquema *λόγος-ἄνθρωπος*. En el fondo, hay una diferencia en el concepto de *φύσις*. En el monofisismo alejandrino se mira al existente concreto y aparte. En el duofisismo antioqueno, la *φύσις* es más abstracta, es decir: hay un proceso de la mente para separar las naturalezas. Ambas posiciones identifican *φύσις* e *ὑπόστασις* en cristología<sup>63</sup>. La dificultad de ambas escuelas corresponde lejanamente a la disyuntiva de Apolinar: si la naturaleza humana es completa (*αὐτοκίνητον*), la unión no será verdadera sino simple yuxtaposición; y si la unión es verdadera, es porque el Logos ha desplazado parte de la naturaleza humana.

¿Cómo expresar los dos polos del misterio? El secreto estará en que la unión es en la persona y no en la naturaleza. Pero para eso habrá que distinguir entre *φύσις* e *ὑπόστασις*. Es verdad que esto ya se ha distinguido en la Trinidad y, en torno al 381 se tiene la fórmula *μία οὐσία* y *τρεις ὑποστάσεις*. Pero no se puede aplicar sin más a la cristología, porque los capadocios habían reconocido las *ὑποστάσεις* divinas por las propiedades frente a la *οὐσία* común. Pero la naturaleza humana de Cristo era particular, tenía propiedades individualizantes. ¿Por qué entonces no era *ὑπόστασις* en sí misma, además y junto con la *ὑπόστασις* del Logos? Expresado en forma general, lo que unía en Dios era la una naturaleza y lo que se distinguía eran las personas, contrariamente al caso de Cristo<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Cf. *Hom Cat VIII, 14*, en T. CAMELOT (*De Nestorius à Eutychès: l'opposition de deux christologies* en A. GRILLMEIER y H. BACHT, *Das Konzil... I*, pp. 213-242) p. 216; *De Incarn*, PG 66,985B.

<sup>63</sup> Todavía en el s. VI un severiano dice en Leoncio de Bizancio: *Hay acuerdo en que la hypóstasis y οὐσία ο φύσις en la teología no son lo mismo; en la economía, en cambio, ellas son idénticas* (*Epil*, PG 86,1921B).

<sup>64</sup> GREGORIO de NACIANZO, relacionando y contraponiendo ambos misterios, había dicho: *Y para decirlo brevemente son lo uno y lo otro, de lo que está [formado] el Salvador... y no el uno y el otro. ¡Lejos de mí! Ambas cosas son uno por la unión íntima (συγκράσει), Dios que se hace hombre y el hombre que se hace Dios, o con cualquier nombre con el que se lo quiera llamar. Digo lo uno y lo otro, contrariamente a lo que existe en la Trinidad. En ésta [decimos] el uno y el otro para que no confundamos las hypóstasis; y no lo uno y lo otro, porque los tres son uno y lo mismo en la divinidad* (*Ep 101 ad Cled 1,20 s*, PG 37,180AB, SCh 208,44 s). Nestorio llegará a decir de paso: *como en la Trinidad se da una sola ουσια de tres προσωπα; tres πρόσωπα de una οὐσία, aquí se da un solo πρόσωπον de dos οὐσία y dos οὐσία de un solo πρόσωπον* (*L Her 342 (219)*, en SCIPIONI, *op. cit.*, 389).

### 3. La terminología calcedonense

Proclo<sup>65</sup> y Flaviano<sup>66</sup>, patriarcas de Constantinopla, se dan cuenta de que la unidad hay que buscarla en el *quien* y no en el *que*, de que hay una sola ὑπόστασις en Cristo. El Papa León, heredero de la teología occidental<sup>67</sup>, interviene el 449 contra Eutiques con su *Tomus ad Flavianum*<sup>68</sup>. *Quedando, pues, a salvo la propiedad de una y otra naturaleza y uniéndose ambas en una sola persona (salva igitur proprietate utriusque naturae<sup>69</sup> et in unam coeunte personam)... “uno solo y el mismo mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús” (1 Tm 2,5)... Una y otra forma, en efecto, obra lo que le es propio, con comunión con la otra (agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est) es decir, el Verbo obra lo que pertenece al Verbo, la carne cumple lo que atañe a la*

<sup>65</sup> Solo hay un Hijo. Porque las naturalezas no están separadas en dos hypóstasis. La veneranda economía une ambas naturalezas en una sola hypóstasis (Serm de Dogm Incarn en GRILLMEIER 728; cf. *Ib*, 729 n. 7).

<sup>66</sup> La fórmula propuesta por Flaviano y su sínodo, y rechazada por Eutiques, era: *Porque confesamos que Cristo, después de la encarnación es de dos naturalezas (ἐκ δύο φύσεων), confesando un Cristo, un Hijo, un Señor, en una hypóstasis y en una persona (προσώπω) (ACO II, 1, 1 p. 114,8-10). Respecto a otros que habían insinuado esta línea, cf. GRILLMEIER, op. cit., 700 ss.*

<sup>67</sup> Agustín, pese a las buenas fórmulas, parece moverse más bien en torno a la unión de naturalezas. Detrás de esto hay un presupuesto neoplatónico. Existe una mayor ‘connaturalidad’ entre lo divino y el alma humana (cf. *De Civ Dei* X,29,43-55, CCL 47,305). Se pueden juntar sin mezclarse ni yuxtaponerse. Algunos dicen que no tenía una solución acabada para la crisis que explota en Oriente con Nestorio. Pero, en el similar caso de Leporio (cf. GRILLMEIER, op. cit., 661-665). Agustín mostró que entendía la encarnación como la unión de la naturaleza humana con la *Persona* del Verbo (cf. PL 31,1224Ds; 1229B). Entre las buenas fórmulas agustinianas tenemos, por ejemplo: *Persona una ex duabus substantiis constans; una in utraque natura persona* (cf. *In Joh Ev* tr 99,1 CCL 36,582,42-43; *Serm* 294,9, PL 38,1340; *C. serm* Ar 7s, PL 42,688). *Una persona geminae substantiae* (cf. *C. Max* II,10,2; PL 42,765). Cf. CCL 9,343; Agustín, *Ep* 137,9, 14s PL 33,519, CSEL 44,108; *Sermo* 186,1, PL 38,1,999. Véanse otras expresiones sobre la unidad de la persona en LIEBAERT, op. cit., 97. Cristo jamás existió como hombre aparte de Dios (*Trin* 13,17,15 s, CCL 50A,412). *No fue asumido de forma que primeramente creado después fuera asumido, sino de forma que por la misma ascensión fuera creado (C. serm* Ar 8, PL 42,688).

<sup>68</sup> DS 290 ss. LEON habla de doble nacimiento; insiste en la doble consubstantialidad; comunica las propiedades.

<sup>69</sup> Anota SMULDERS (op. cit., 464 n. 47): usa aquí un texto de Tertuliano, pero cambia ‘substantia’ por ‘natura’, probablemente porque substancia podía ser mal entendido en Oriente y porque relaciona las dos naturalezas con los dos nacimientos (natura-nativitas).

*carne*<sup>70</sup>. *Uno (unum) de ellos resplandece por los milagros, lo otro sucumbe a las injurias.* Es de notar que a la carne se tiende a atribuir las pasividades. La persona una no es como un tercero que resultara de la unión de las naturalezas, como han creído algunos y vieron los monofisitas, sino que por el contexto general y por otros documentos de León, es el Hijo preexistente del Padre, que se hace hombre<sup>71</sup>.

Así se llega al concilio de Calcedonia (451). Ahí se define<sup>72</sup>: *Uno y el mismo... [es] consubstancial al Padre según la divinidad y él mismo consubstancial (ὁμοούσιον) a nosotros según la humanidad... uno solo y mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas (ἐν δύο φύσεσιν), sin confusión (ἀσυγχύτως)<sup>73</sup>, sin cambio, sin división, sin separación. De ninguna manera suprimida la diferencia de las naturalezas por la unión, sino más bien salvada (σωζομένη) la propiedad de ambas naturalezas, y concurriendo a una sola persona (πρόσωπον) y una sola subsistencia (ὑπόστασιν).* El punto focal de discusión fue o “de dos naturalezas” (que después de la unión serían una, según Eutiques, inspirado en la no muy agraciada fórmula de Cirilo), o “en

<sup>70</sup> Cf. TERTULIANO, *Adv Prax*, 27,11,62-68, CCL 2, 1999 s; 27,13,75-77, CCL 2, 1200; 29,2,6-12, CCL 2,1202. Esta frase será vista por algunos como de corte nestoriano. Tampoco caerá bien: *Uno y el mismo mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús (I Tm 2,5) et mori posset ex uno, et mori no ex altero (DS 293).* Y más abajo dice: *Aunque, pues, en el Señor Jesucristo hay una sola persona divina y humana, una cosa (aliud) existe, sin embargo, por lo que en ambas (in utroque) es común la contumelia y otra cosa (aliud) por la que es común la gloria (DS 295).*

<sup>71</sup> *Por lo tanto, el que permaneciendo en la forma de Dios hizo al hombre, en la forma de siervo se hizo hombre (Ad Flav, 3, ACO II,2,1, p. 27,14s). Concurriendo lo divino y lo humano a lo mismo, de manera que en ellos ni la propiedad sea suprimida ni la persona sea duplicada (Serm 65,1, CCL 138A, p. 396,20s; Ep 124,6, PL 54,1065D). En la deidad de la Trinidad es con el Padre y el Espíritu Santo de una y misma naturaleza, pero en la asunción del hombre no es de una substancia, sino una y misma persona (Ep 35,2, PL 54,805C). Por lo tanto, en ambas naturalezas es el mismo Hijo de Dios, recibiendo lo nuestro y no perdiendo lo propio (Serm 27,1, CCL 138, p. 132,18 s). La divinidad del Verbo asume en la unidad (in unitatem) de su persona la naturaleza humana; de lo contrario, no habría regeneración en el agua del bautismo ni redención en la sangre de la pasión (Sermo 69,5, CCL 138A, p. 424,134-6). En esta inefable unidad de la Trinidad, en la que, en todo, siempre son comunes las obras y los juicios, la reparación del género humano la asumió propiamente la persona del Hijo (Sermo 64,2, CCL 138A, p. 390,31-33).*

<sup>72</sup> DS 301 s.

<sup>73</sup> Varios Padres, por falta de vocabulario, habían hablado de mezcla. WOLFSON (op. cit., 372-386) reduce a cinco las antiguas categorías aristotélicas y estoicas de unión física.

dos naturalezas" (después de la unión). El concilio adoptó esta última posición, que era la de León<sup>74</sup>.

#### 4. La profundización neocalcedonense y el desafío monoenergeta y monoteleta

El concilio de Calcedonia ha llegado a cierto equilibrio<sup>75</sup> en la formulación cristológica del misterio, habiendo excluido el extremo herético de Nestorio, afín a la escuela de Antioquía, y el de Eutiques, afín a la escuela de Alejandría. Los nestorianos no estuvieron presentes, porque no aceptaban Efeso. Pero muchos alejandrinos no quedaron contentos. A simple vista les parecía que Calcedonia introducía un tercer término, la *persona* (como resultado), cuando ellos sólo veían el Logos y la carne<sup>76</sup>. Igualmente se aferran a la fórmula ciriliana: la única naturaleza encarnada del Logos Dios. De esta manera se plantea la oposición entre los monofisitas y los calcedonenses duofisitas. También les molestaba, como nestorianizante, la fórmula de León sobre las dos operaciones<sup>77</sup>. Calcedonia había llegado a una fórmula que distingue entre *ὑπόστασις* y *φύσις* en Cristo, pero todavía no sabe explicar con mayor claridad esta distinción<sup>78</sup>. Esta profundización será el trabajo del neocalcedonismo en el s. VI, que aflorará en el

<sup>74</sup> La confesión de BASILIO de SELEUCIA en el sínodo del 448 contra Eutiques, que fue leída en Calcedonia, decía: *Adoramos a un Señor Nuestro Jesucristo, conocido en dos naturalezas. Pues una la tenía en sí mismo antes de los siglos, como siendo esplendor de la gloria del Padre; la otra, empero, en cuanto nació de la madre por causa nuestra, tomándola de ella se la unió a sí mismo según la hypóstasis. Y perfecto Dios e Hijo de Dios, también fue llamado perfecto hombre e hijo de hombre. Quería salvarnos a todos haciéndose próximo (παραπλήσιος) a nosotros en todo, menos en el pecado* (ACO II,1,1, p. 117,22-27), GRILLMEIER (pp. 756-759; 761 s; cf. A. M. RITTER, *Dogma und Lehre in der Alten Kirchen*, pp. 265-268 en C. ANDRESSEN, *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität* [Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, 1] Göttingen 1989, pp. 99-283) destaca el influjo de Cirilo.

<sup>75</sup> Según GRILLMEIER (*Die theologische*, 124), la síntesis de Calcedonia se realiza, en realidad, más en la fórmula que en la comprensión.

<sup>76</sup> Según GRILLMEIER (*op. cit.*, 769), Calcedonia no duda de que el único Logos es sujeto de los predicados tanto humanos como divinos, fundamentalmente dentro del esquema *λόος-σάρξ*, joánico niceno. Una mala lectura de Calcedonia podría llevar a concebir las naturalezas en cierta simetría respecto a la única persona. También se podría concebir a la persona como un 'algo' diferente de sus naturalezas.

<sup>77</sup> Según SEVERO de ANTIOQUIA, si hay una hypóstasis o *φύσις* en Cristo, igualmente hay una sola *ἐνέργεια*, una voluntad, un saber, que fluyen desde arriba (cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* II,2: *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Herder, 1989, p. 532).

<sup>78</sup> Los cuatro adverbios de Calcedonia servirán de pauta.

concilio II de Constantinopla (553) bajo Justiniano<sup>79</sup>, buscando un acercamiento entre Calcedonia y el Cirilo de los anatematismos<sup>80</sup>. Diversos autores se preguntan si la discusión con monofisitas, como Severo de Antioquía, sobre las naturalezas de Cristo es una discusión sólo de palabras<sup>81</sup> o también de realidades<sup>82</sup>.

El neocalcedonismo<sup>83</sup> va a profundizar el concepto de ὑπόστασις. Desde el estoico Posidonio, quien sería el primero en introducir el término en lenguaje técnico filosófico, ὑπόστασις mantendría el sen-

<sup>79</sup> Según GRILLMEIER (*Jesus der Christus...* II,2, 524), en la época de Justiniano los ojos del creyente veían a Jesucristo como Logos eterno e Hijo del Padre que asume el proceso histórico de la encarnación y en su realidad divino humana es, por así decirlo, el producto final.

<sup>80</sup> En el canon 8 del Constantinopolitano II (DS 429) se dirá que también tienen un sentido ortodoxo las expresiones cirilianas: μία φύσις... y "de dos naturalezas se hizo la unión". En este canon se supone que la φύσις de la fórmula ciriliana tiene un sentido distinto (cf. DS 505). El equivalente a ἕκ δύο y ἑνενδύο son usados en canon 7 (DS 428). En el canon 10 (DS 432) se dice que uno de la Santa Trinidad fue crucificado en carne. Cierra la puerta a todo nestorianismo (p. e. en el canon 3 y 6, DS 423; 427). En el canon 7 (DS 428) usa la fórmula: εἰς γὰρ ἕξ ἁποθίν καὶ δι' ἑνὸς ἁμφοτέρα (cf. GREGORIO NACIANZENO, *Or* 2,23). La diferencia de naturalezas es sólo en θεωρία (cf. DS 543; 548). El canon 4 (DS 424; cf. 425; 428; 429; 430; 436) dice que la unión de Dios Logos con la carne animada por un alma racional e intelectual se realizó según composición (κατὰ σύνθεσιν) o según hypóstasis. En este concilio hay una gran insistencia en el Logos que se encarna.

<sup>81</sup> Entre una formulación más anticuada y otra más moderna.

<sup>82</sup> Así dice P. SMULDERS (p. 459), respecto el nestorianismo y monofisismo: "Y si la herejía de ambos era más que una disputa por palabras y más que una porfía, hasta ahora no se ha podido establecer". Pero los monofisitas rechazan la terminología y Calcedonia.

<sup>83</sup> Según F. HEINZER (*Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis 26), Friburgo 1980, p. 59), es pensable que Juan el Gramático (entre el 514 y 518) sea el primero en unir la terminología οὐσία/ὑπόστασις de la enseñanza trinitaria con el problema cristológico. Y no sólo la terminología. Según GRILLMEIER (*Jesus der Christus...* II,2, p. 529 ss), Leoncio de Bizancio quiso distinguir la hypóstasis de la naturaleza, pero no llegó a resultado convincente. Permaneció en la metafísica capadocia, que sólo había descubierto al 'individuo'. ¿Había que sacarle la individualidad para no hacer de la naturaleza humana de Cristo una segunda hypóstasis? Leoncio de Jerusalén progresó más. La encarnación es un acontecimiento de la omnipotencia divina que transfiere una naturaleza a otra hypóstasis. Eso es enhypostasear. Con esta explicación del acto creador que hace la naturaleza y la unión, la naturaleza humana particular puede permanecer sin mezcla, siendo existencia y ser del divino sujeto Logos. Ahora hypóstasis es formalmente el último sujeto. Así ha roto la intelección apolinarista de hypóstasis, que era una unidad en la naturaleza, como el alma y cuerpo. Así se asegura la kénosis en la encarnación. Según este mismo autor (*Ib.*, 532), Leoncio de Bizancio sería el que mejor comprendió, entre los griegos del s. VI, la consubstancialidad de Cristo con nosotros y la no mezcla. Con todo, la cristología bizantina no logró desarrollar una verdadera valoración del conocer y querer libre de la naturaleza humana de Cristo. En parte esto se debería a la reacción contra los agnoetas.

tido tanto de concreción como de manifestación. En la Trinidad de los capadocios se había destacado el aspecto de manifestación que diferencia. El reciente filósofo neoplatónico Proclo (+485) ha dado también relieve al aspecto de realización, de subsistir por sí mismo. Para la mayoría de los autores del s. VI ὑπόστασις era un ser determinado, el portador, como προσωπον, de las propiedades caracterizantes. El neocalcedonismo adhiere a la afirmación fundamental que toda naturaleza es hypostática, pero define la ὑπόστασις a nivel ya no cognoscitivo sino ontológico, al decir que es lo que subsiste por sí mismo (καθ' ἑαυτόν). Usada esta definición respecto a la naturaleza humana particular de Cristo, ésta sólo existe y llega a ser hypóstasis, en la hypóstasis del Logos. Está enhypostaseada en el Logos<sup>84</sup>. Es decir se ha destacado el otro aspecto de la palabra ὑπόστασις: la realización del ser concreto. Por lo tanto, el Logos es una ὑπόστασις compuesta<sup>85</sup>. El mismo hypostático "ser por sí mismo" del Logos aparecería como el último principio tanto de la unidad como de la individualidad del compuesto cristológico (distingue al encarnado tanto del Padre y del Espíritu como de nosotros)<sup>86</sup>. Podríamos también decir que los distintivos humanos del Logos encarnado no son propiedades de la hypóstasis del Logos en sentido estricto, es decir propiedades que definen la hypóstasis como tal. Eso lo hace su específico ser intratrinitario, τρόπος τῆς ὑπόρξεως<sup>87</sup>. Por otro lado, problema de la φύσις, para los alejandrinos, había sido que ésta no sólo significaba la esencia común, sino que también podía aludir a la individualidad diversificante, porque al *generar* siempre producía un individuo.

Esta profundización cristológica va a ser puesta en jaque, en el s. VII, por la teoría de Sergio sobre la única operación y la única voluntad en Cristo. Este será el momento de Máximo el Confesor,

<sup>84</sup> LEONCIO de JERUSALEN se expresa así: *Pues no os hemos dicho que pre-existió a la hypóstasis la naturaleza humana individual (ἰδικῆ) del Señor, sino, por el contrario, que ella llega a existir al mismo tiempo que a subsistir; pero no en alguna subsistencia (ὑποστάσει) particular que fuese propia de ella sola, como se lo reconocemos a un simple hombre, sino en la hypóstasis del Logos que pre-subsiste antes de ella* (Adv Nest II, 7, PG 86/1552D).

<sup>85</sup> Se habla también de un συνθέτον ἰδίωμα. Su ἰδίωμα, con la encarnación, en cierto sentido es ampliado: ya no sólo es conocido por ser engendrado sino también por la humanidad asumida. Cf. MAXIMO, *Ep* 15, PG 91,557AD.

<sup>86</sup> Por eso podemos atribuirles distintivos individuantes a la naturaleza humana de Cristo, sin postular una hypóstasis individual. El status de una naturaleza en cuanto tal (su λόγος τῆς φύσεως) no es comprometido por la actuación hypostática. Los ἰδίωματα, en cierto sentido, aparecen como el aspecto material y la subsistencia como el aspecto formal de la individualidad hypostática. Así convergen el empeño capadocio con el neocalcedonense para determinar la persona.

<sup>87</sup> Cf. TOMAS, *Sum theol*, III,3,1, ad 3; III,2,4.

quien aprovechará la profundización neocalcedonense. El patriarca Sergio buscaba, a través del monoenergismo, la unión con los monofisitas. ¿Cuál era el fondo teológico del problema? El texto de León sobre la operación de cada una de las dos naturalezas<sup>88</sup> no había quedado en la definición dogmática de Calcedonia. El Constantinopolitano II había destacado la teología ciriliana insistiendo en la unidad. Ahora se planteaba: ¿la operación libre provenía directa, inmediatamente, de la persona o de la naturaleza?<sup>89</sup> Si se decía de la persona, la naturaleza humana como tal no tenía una operación libre. ¿Es esto lo que quería decir el Pseudo Dionisio (fines del s. V) al hablar de una nueva operación teándrica?<sup>90</sup> A algunos les costaba distinguir entre el agente y la operación (ἐνέργεια). Además, ¿no es más conforme con el tenor de los evangelios ver en Cristo una sola operación? Así, si en Cristo no había actividad voluntaria humana, se extirpaba de raíz el problema de la pecabilidad, de tener dos voluntades opuestas, que ya había sido planteado por Apolinar. Pero no quedaba redimida la sede del pecado del hombre, su libertad humana, que no había sido asumida. Por otra parte, ¿qué sentido tenía confesar dos naturalezas perfectas con Calcedonia, si la naturaleza humana no tenía operación correspondiente?

## B. ALGUN ESBOZO DE LA SINTESIS DE MAXIMO

### Introducción

Máximo el Confesor (+662) recoge diversas corrientes de la tradición de la Iglesia y las sintetiza en forma novedosa y destacada.

<sup>88</sup> En comunión con la otra.

<sup>89</sup> Indirectamente siempre proviene de la persona, quien es el sujeto responsable, aunque es mediante la naturaleza. Por eso se dice que inmediatamente procede de la naturaleza y mediatamente de la persona. Según Máximo, "obrar y realizar es cosa de la naturaleza; recién en el cómo de la realización aparece lo hypostático" (cf. H. URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, 2a. ed., Einsiedeln 1961, p. 224). Según B. SESBOÛE (*Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine* (Jésus et Jésus-Christ), Desclée 1982, p. 168 s), habría que distinguir entre la voluntad querida (θέλημα), que es única en un ser único, y la voluntad que quería (βουλήσις) (principio de acción racional, que especifica un cierto modo de obrar), que son dos. Según J. I. GONZALEZ FAUS (*La humanidad nueva. Ensayo de Cristología* (Presencia Teológica, 16), Santander 1984, 7a. ed., p. 462), "buena parte de lo que en lenguaje moderno pertenece al mundo de la *personalidad* no es transportable sin más al campo de la *hypóstasis* antigua O, sino que pertenece al campo de la antigua *physis*".

<sup>90</sup> Cf. *Ep* 4, PG 3,1072C.

Nos ofrece una gran síntesis cósmica, en que Dios y el mundo, por intermedio de Cristo mediador (quien es fin y centro del cosmos), terminan unidos y sin mezcla, en una vuelta histórica ascensional, que restaura y supera lo perdido en Adán. Todo vuelve a reposar en el seno del Padre. Cristo es el gran recapitulador de los contrarios en la unidad final.

El cristiano es divinizado en Cristo, participa por su gracia en la filiación que Cristo vive en el modo de su subsistir divino. En la medida en que Dios se humaniza, el hombre se diviniza. En la humanización de Dios se destaca el análisis existencial de la oración del huerto. La total compenetración de las dos naturalezas en la persona del Logos, sería el punto neurálgico del plan de salvación, según Máximo. De ahí la capital importancia del ἄσυγχυτως calcedonense en todo su sistema.

Gran contribución de Máximo va a ser solucionar los problemas cristológicos a la luz de lo trinitario. A esto se oponía Pýrro: a la aplicación de la teología a la economía<sup>91</sup>. *Así como no se significa con las mismas expresiones la diferencia y la unión en la Santa Trinidad, sino que diciendo tres ὑποστάσεις se dice la diferencia, y confesando una οὐσίαν se confiesa la unión; así respecto al uno de la Santa Trinidad, porque reconociendo las dos φύσεις se reconoce la diferencia y proclamando una ὑπόστασιν compuesta (σύνθετον) se confiesa la unión*<sup>92</sup>.

### 1. La fórmula y una primera explicación

Así llegamos a la fórmula en que Máximo, refiriéndose a las naturalezas, dice: "a partir de las cuales (ἐξ ὧν), en las cuales (ἐν οἷς) y las cuales es (ὅπερ ἐστίν) el Cristo"<sup>93</sup>. El ἐκ δύο φύσεων, fórmula ci-

<sup>91</sup> Según P. PIRET (*Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* (Théologie Historique, 69), Paris, 1983, p. 364 s.; cf. *Ib.* 105 s). Severo de Antioquía hace una cristología distante de la Trinidad, porque φύσις y οὐσία en Dios es concreto e idéntico a cada hypóstasis; en cambio, en Cristo las dos ουσαι son conocidas por abstracción del contenido concreto, que es la única naturaleza. "Por eso la conclusión de los discípulos de Severo: la hypóstasis de Cristo, tal como la menciona el concilio de Calcedonia, no puede ser la hypóstasis del Hijo, puesta que ésta es idéntica a la οὐσία divina y ésa se diferencia de ella" (*Ib.*, 106). En cambio, para Máximo, "la individualidad de la οὐσία humana de Cristo subsiste por su identidad con la hypóstasis del Hijo" (*Ib.*, p. 366 s).

<sup>92</sup> *Op theol pol*, PG 91,148A. Cf. *Ib.*, 145A-149A.

<sup>93</sup> Cf. p. e. *Amb I*, PG 91,1052D. Cf. *Op theol pol*, PG 91,121AB; *Ep 15*, PG 91,573A; PIRET, *op. cit.*, 205. Aquí seguiremos su presentación (*Ib.*, esp. pp. 236-239).

riliana<sup>94</sup>, expresa la diferencia de las naturalezas, que es mantenida y salvaguardada. Porque las naturalezas son diferentes entre ellas, su unión no es natural (en la naturaleza) sino que la hypóstasis es la unión. A partir de las dos naturalezas, nosotros confesamos la única hypóstasis de Cristo. El *ἐν δύο φύσεσιν* indica la interioridad de la hypóstasis del Cristo respecto a sus dos naturalezas. Por esto mismo, indica también la interioridad de las dos naturalezas entre ellas (según la hypóstasis de unión). Hay una mutua compenetración. Máximo habla de pericóresis de las naturalezas. La expresión "las cuales es el Cristo" está inspirada en la doctrina trinitaria en que la οὐσία es las hypóstasis y las hypóstasis son la οὐσία<sup>95</sup>. Según Piret<sup>96</sup>, "en teología trinitaria, Gregorio de Nacianzo considera las hypóstasis en la ousía y la ousía en las hypóstasis... Las Hypóstasis en la divinidad son la divinidad". La fórmula de Máximo es una prolongación de la teología neocalcedonense que sólo usaba los dos primeros miembros de ella. Máximo se cuida de afirmar que las dos naturalezas son la hypóstasis. Lo que afirma es que las dos es la hypóstasis. Usa el verbo en singular, porque la hypóstasis divina es el primer principio de la identidad de la naturaleza humana con la hypóstasis. Es la hypóstasis divina la que asume, identificando consigo la naturaleza humana.

Así, por la encarnación, la hypóstasis del Logos ha pasado a ser compuesta (σύνθετος)<sup>97</sup>. *Y el Logos llegó a ser compuesto según la hypóstasis, el que, según la naturaleza es simple y no compuesto*<sup>98</sup>. Por tanto, Cristo no es una naturaleza compuesta sino una hypóstasis compuesta<sup>99</sup>. En palabras de Urs von Balthasar<sup>100</sup>, "no nos queda sino reconocer la paradoja de que la hypóstasis de Cristo es a la vez 'thesis' y 'sinthesis', a la vez causa simple y resultado compuesto".

Dicho de otra forma, la naturaleza humana de Cristo se enhypostasea en la persona del Logos y sólo así existe. *Por lo tanto, la carne de Dios Logos no conforma hypóstasis... es enhypostática porque recibe la génesis del ser, en él y mediante él. Llegada a ser, por la unión, carne de él, está unida según la hypóstasis*<sup>101</sup>. Esto corresponde a su

<sup>94</sup> Cf. DS 429.

<sup>95</sup> Cf. PIRET, *op. cit.*, 183, Cf. *Ep* 15, PG 91,549Ds.

<sup>96</sup> *Ib.*, 181. Cf. GREGORIO NAC., *Orat* 39,11, PG 36,345Ds, Sch 358,172.

<sup>97</sup> Esto provendría de LEONCIO (cf. HEINZER, *op. cit.*, 144).

<sup>98</sup> *Ep* 15, PG 91,553Ds. Cf. *Ib.*, PG 91,556CD.

<sup>99</sup> Cf. *Ep* 13, PG 91,517CD. Cf. DS 424s.

<sup>100</sup> *Op. cit.*, p. 244.

<sup>101</sup> *Ep* 15, PG 91,560B. Cf. *Amb*, 91,1037A; *Op theol pol*, PG 91,61B; *Ep* 15, PG 91,553Ds.

definición de ὑπόστασις: *La hypóstasis es lo separado que existe por sí mismo (τὸ καθ' αὑτὸ). Supuesto que se define la hypóstasis como la οὐσία con propiedades, distinguiéndose por el número de lo homogéneo. Lo enhypostaseado no subsiste de ninguna manera por sí mismo: es contemplado en otros como la especie (εἶδος) en los individuos bajo ella [caso nuestro]; o bien compuesto (συντι θέμενον) con otro diferente según la οὐσία para la génesis de algún todo [caso de Cristo]*<sup>102</sup>.

En el tercer enunciado ("las cuales es el Cristo"), Máximo expresa que la hypóstasis no es otra "cosa" que sus naturalezas<sup>103</sup>. Es como decir: Dios y hombre es el Cristo. *De los cuales es el Cristo, en ellos es Cristo. Y en ellos es el Cristo; ellos es el Cristo. Pues es Dios y hombre a la vez (ἐν ταῦτά) el Cristo. Y es en divinidad y en humanidad; y de divinidad y humanidad ha sido unido*<sup>104</sup>. Así como el todo es sus partes y viceversa<sup>105</sup>.

Adelantemos inmediatamente una conclusión. Si la persona es sus naturalezas, no hay una voluntad de la persona aparte de las naturalezas. Por lo tanto hay dos voluntades, correspondientes a las dos naturalezas, aunque la persona sea una. Por eso en Dios hay una sola voluntad, al haber una sola naturaleza. *Luego, como Cristo es por naturaleza Dios y hombre, ¿quería como Dios y hombre o solamente como Cristo? Pero, si quería en principio como Dios y hombre, siendo él uno quería evidentemente de una manera doble y no única. Porque si Cristo no es ninguna otra cosa (οὐδὲν ἕτερον... παρὰ) sino sus naturalezas, de las que y en las que existe, está claro que es de una manera correspondiente a sus naturalezas, es decir, según lo que era cada una de ellas, que siendo uno y el mismo, él quería y obraba, puesto que ninguna de sus naturalezas carece de voluntad y operación*<sup>106</sup>. Y ataca a los monoenergetas: *Piensan, en efecto, que el todo (τὸ ὅλον) es otra cosa que sus propias partes, de las cuales y en las cuales él consiste.*

<sup>102</sup> Ep 15, PG 91,557Ds. Según PIRET (*op. cit.*, 170; cf. 169ss), "siguiendo a Leoncio de Bizancio, Máximo define la hypóstasis como el subsistir según sí mismo, pero como Leoncio de Jerusalén, él no separa la οὐσία de sus propiedades".

<sup>103</sup> Dice PIRET (*op. cit.*, 238): "La afirmación de las naturalezas 'las cuales él es' se refiere a la identidad hypostática del Cristo, que es el mantenimiento de sus dos οὐσίας concretas, aquello en que 'consiste' el único 'subsistir' del uno y mismo Logos encarnado". Cf. *Op theol pol*, PG 91,121AB. Antes se había dicho: 'uno de ambos y por uno de ambas y por uno ambas' (DS 428).

<sup>104</sup> *Op theol pol*, PG 91,224A.

<sup>106</sup> Según BALTHASAR (*op. cit.*, 235), "la totalidad existe sólo en sus partes y es, en un sentido verdadero, su producto, pero también las partes existen sólo en su totalidad, que, en un sentido no menos verdadero, es su fundamento". Cf. *Ep 12*, PG 91,493D; *Ep 13*, PG 91,525A.

<sup>108</sup> *Disp Pyr*, PG 91,289AB. Cf. *Op theol pol*, PG 91,117BD.

*Estos pretenden, en forma perentoria, pero no demostrando sino declarando, ligar al todo en cuanto todo, otra cosa que lo que, según la naturaleza, existe en sus partes: yo quiero decir la única operación*<sup>107</sup>.

## **2. La pericóresis de las naturalezas**

Máximo aplica el vocablo περιχώρησις a la unión de naturalezas y operaciones en Cristo<sup>108</sup>. Las naturalezas, al ser la hypóstasis, también están unidas entre sí (aunque la unión sea en la hypóstasis). El concilio lateranense del 649, en el que participó Máximo, habla de una substancial diferencia de las naturalezas sin confusión y sin división<sup>109</sup> y, a la vez, de una substancial unión de las naturalezas sin división y sin confusión<sup>110</sup>. Máximo dice: *confirmando esta verdad, él lo hizo todo por causa nuestra y actuó voluntariamente por nosotros sin falsear en nada ni nuestra substancia (οὐσίαν) ni nada de lo que le compete a ésta irreprochable y naturalmente. Aunque divinizó a ésta con todo eso, al modo del fierro candente, volviéndola del todo capaz de ejercitar obras divinas (θεουργόν) como compenetrándola (περιχωρήσας)*<sup>111</sup> hasta lo sumo mediante la unión, hecho uno con ella, sin mezcla, según la misma y única persona<sup>112</sup>. La pericóresis es una compenetración que mantiene la diferencia, preserva plenamente las naturalezas y las propiedades<sup>113</sup>. *Pues tanto es evidente la unión de las cosas, cuanto es salvada*<sup>114</sup> su di-

<sup>107</sup> *Op theol pol*, PG 91,117C.

<sup>108</sup> Según G. L. PRESTIGE (*God in Patristic Thought*, London 1964, pp. 291-294), Máximo parece que fue el primero que empleó en cristología el substantivo περιχώρησις. Cf. Ps. Cir. *De S. Trin* 24, PG 77,1165C, *Ib.*, 27, PG 77,1172 D, Gregorio de Nacianzo había utilizado περιχωρεῖν (*Ep* 101,31, PG 37,181C, SCh 208,48). Cf. PIRET, *op. cit.*, 349-351.

<sup>109</sup> DS 507.

<sup>110</sup> DS 506; 508.

<sup>111</sup> Prestige (*Ib.*) traduciría: intercambiando (reciprocidad de acción).

<sup>112</sup> *Op theol pol*, PG 91,60B.

<sup>113</sup> Cf. *Op theol pol*, PG 91,85Ds; 232AB; 345Ds.

<sup>114</sup> Según BALTHASAR (*op. cit.*, 254), "la gran palabra de Calcedonia, por eso, se llama σώζειν: preservación de las propiedades de ambas naturalezas... Para Máximo el vocablo se convierte en el concepto más central del conjunto del orden salvífico. Pues une en sí los dos aspectos del hecho salvífico de Cristo: la salvación sanante y el fortalecimiento que conserva [las propiedades de ambas naturalezas]".

*ferencia natural*<sup>116</sup>. Máximo también compara la unión con la unión de alma y cuerpo<sup>116</sup>.

Hay una compenetración vital y un entrelazarse de ambas naturalezas, un cierto mutuo intercambio de propiedades como en el hierro incandescente<sup>117</sup>. Esta pericóresis se prolonga también en las operaciones<sup>118</sup>. *Obraba, pues, carnalmente lo divino, porque no carecía de la operación natural de la carne; y divinamente lo humano, porque según su voluntad con autoridad, y no llevado por las circunstancias, permitía la prueba de los padecimientos humanos. Ni lo divino divinamente, porque no era sólo Dios; ni lo humano carnalmente, porque no era un puro hombre. Por esto, los milagros no iban sin pasión, y los padecimientos no eran sin milagro. Aquellos, si me atrevo a decirlo, no eran impasibles; éstos eran claramente maravillosos. Y ambos eran paradójales. Porque lo divino y [lo humano], como que provenían del uno y mismo Logos Dios encarnado (quien era testimoniado de hecho por ambos), confirmaban la verdad desde ellos y en*

<sup>116</sup> *Op theol pol*, PG 91,97A.

<sup>116</sup> Cf. *Op Theol Pol*, PG 91,145BC; *Amb*, PG 91,1097B; 1320AB, etc. Según BALTHASAR (*op. cit.*, 234ss), la mayoría de los teólogos antes de Máximo, sobre todo Leoncio de Bizancio, ilumina la unidad divino humana de Cristo con la comparación de la unidad del cuerpo y del alma del hombre. Si esto no se precisa, tendería a conducir a un monofisismo, porque esa unidad en el hombre es una naturaleza. Pero, en ese tiempo, por influencia platónica atribuían una relativa autonomía e independencia a los dos componentes del hombre. Leoncio de Bizancio ve el alma y el cuerpo, mirados en sí mismos, como sustancias completas. Con la unión surge un solo hombre. El cuerpo permanece naturaleza, pero se enhypostasia. Esto puede con facilidad ser aplicado al caso de Cristo, pero en este caso Cristo no es un ejemplar dentro de una especie, y, por eso, él constituye una persona y no una naturaleza. Pero en el caso del hombre, el que éstos tengan un género común (εἶδος) es el signo de que la unidad de cuerpo y alma *no es puramente* hypostática, porque lo típico de la hypóstasis es la incomunicabilidad. Máximo añade que el hombre es una naturaleza sintética (compuesta) (cf. *Ep* 12, PG91,488D), que la unión de cuerpo y alma es un lazo, una obligación física, que ambos se necesitan mutuamente y que el alma posee el cuerpo sin quererlo. Entre cuerpo y alma hay una absoluta simultaneidad (uno no existió antes que el otro). La unidad les es impuesta por la especie, por la 'naturaleza total'. Pero en el caso de Cristo no existe esta obligación. No vino para completar, como una parte, una totalidad específica. Hay una ascensión libre de parte del Creador de los siglos (cf. *Ep* 13, PG 91,517B). La eterna existencia del Logos divino excluye toda síntesis natural. La ascensión de la naturaleza humana no es ningún natural complemento de la divina. La unidad es *puramente* hypostática. En el hombre, las potencias del alma y cuerpo se ordenan las unas en función de las otras y se corresponden. Toda correspondencia de este tipo entre las dos naturalezas de Cristo, está excluida. Esta es la sola manera de divinizar la humanidad: preservar su integridad.

<sup>117</sup> *Op theol pol*, PG 91,189CD.

<sup>118</sup> Cf. *Op theol pol*, PG 91,88A.

ellos<sup>119</sup>. Así la actividad era teándrica<sup>120</sup>, y no por ser una como interpretaban los monoenergetas<sup>121</sup>. *Dios haciéndose hombre, viviendo como nosotros, mostró cierta nueva actividad teándrica... Cumplió por causa nuestra, la economía en forma teándrica, haciendo divina y humanamente a la vez, lo divino y lo humano o, para decirlo más claro, conduciéndose en esto con actividad divina y humana<sup>122</sup>. Obró las operaciones humanas en forma sobrehumana... porque la naturaleza [humana] unida sin mezcla a la naturaleza [divina], estaba totalmente compenetrada con ella (περικεχώρηκε) y no había absolutamente nada despegado o separado de la divinidad unida a ella según la hypóstasis<sup>123</sup>.*

### 3. Hacia la plena integridad de la φύσις

Respecto a las naturalezas en Cristo, como ya vimos, había dicho León: *Agit enim utraque forma cum alterius communionem quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est*<sup>124</sup>. La frase de León despertó la reticencia de algunos en Calcedonia, porque veían a la carne como principium quod y no como principium quo del actuar. Esta frase había ayudado a Sofronio, maestro de Máximo, para responder negativamente al planteo del

<sup>119</sup> Ep 19, PG 91,593A. Cf. Ep, 15, PG 91,573B; Op theol pol, PG 91,100C-101A.

<sup>120</sup> Al cumplimiento, en todo caso, como decía, de estas dos operaciones connaturales, es decir, su acción, como abrazando (συλλαβοῦσαν) a ambas conforme a la unión, llamándolas por el nombre de ellas, el maestro lo designó una operación, porque nada divino ni humano se realiza por separado, sino que se produce por el uno y mismo estar connaturalmente juntas y unidas por la unitaria circumincisión (περιχώρησιν) en ellas. Pero, con todo, no dijo una por la operación substancial según su propiedad física, como que tampoco tiene una esencia y naturaleza por lo unitario de la una persona (προσώπων), que no comparte ni con una ni con otra (οὐδέτερας... μετεχουσιν) de las que se compone. Pues es salvada, aun en la unión de las naturalezas, la diferencia substancial, preservándose conjuntamente en propiedad, en la unión también la diferencia de lo que corresponde substancialmente a las naturalezas (Op theol pol, PG 91,232AB; cf. Ib., 85Ds; Disp Pyr, 345Ds).

<sup>121</sup> Cf. DS515.

<sup>122</sup> Amb, PG 91,1056BC, Cf. Ib., 1057A-1060B.

<sup>123</sup> Amb, PG 91,1053B. Afirma PIRET (op. cit., 351): "diríamos que la voluntad divina y la voluntad humana de Cristo, en su acuerdo común (συμφυια), se intercambian dándose la una a la otra (ἀνήδοσις), y que una tal unión (ένωσις) es manifestada (εκφανσις) por la circumincisión (περιχώρησις) de la operación divina y de la operación humana... Máximo califica, como circumincisión, tanto las operaciones (Op theol pol 20) como las naturalezas (Disp Pyr): la περιχώρησις manifiesta que las operaciones son naturales, y que las naturalezas son operantes".

<sup>124</sup> DS 294; cf. 557.

patriarca Sergio sobre el monoenergetismo<sup>126</sup>. Máximo va a ser ayudado por el aristotelismo: ni existe ni se puede conocer una naturaleza sin sus respectivas δύναμις y ἐνέργεια. *Pues todos en términos precisos comúnmente dijeron y enseñaron que lo que es de la misma substancia (ουσιας) es de la misma operación (ἐνεργείας), y que lo que es de la misma operación es de la misma substancia. Y que lo que difiere en la substancia, también difiere en la operación, y lo que difiere en la operación también difiere en la substancia*<sup>126</sup>. Pero que la operación según la naturaleza no se dé afuera, es evidente, por el hecho de que la naturaleza puede existir sin sus obras (ἔργων), pero ni puede existir ni ser conocida sin la operación (ἐνεργείας) según la naturaleza<sup>127</sup>. Pero no por eso pasa la naturaleza humana de Cristo a ser hypóstasis o sujeto operante<sup>128</sup>. Por lo tanto, el mismo Cristo en una y otra naturaleza es el agente volitivo y operativo de nuestra salvación. *Por esto, según las dos [naturalezas] de las cuales, en las cuales y cuya hypóstasis era él, era reconocido como siendo por naturaleza el que quiere y opera (θελητικὸς καὶ ἐνεργητικὸς) nuestra salvación. Por una parte, el aprobaba juntamente (συνευδοκῶν) con el Padre y el Espíritu Santo y, por otra parte, por eso se hizo obediente al Padre hasta la muerte, muerte de cruz*<sup>129</sup>. La voluntad es una propiedad de la naturaleza<sup>130</sup>.

El episodio de Getsemaní prueba claramente la voluntad humana de Cristo. *Que tenía voluntad naturalmente humana, como en realidad también por esencia la divina, el mismo Logos lo demuestra*

<sup>126</sup> Y del mismo único Hijo certificamos todo: y creemos todas las locuciones y todas las operaciones. Si las unas convienen a la divinidad, así las otras, por el contrario, a la humanidad; otras tienen una cierta posición intermedia como teniendo, en lo mismo, lo digno de Dios y lo humano. Respecto a este último tipo de fuerza (δυνάμεως), llamada actividad (ἐνέργειαν) nueva y teándrica, decimos que no es una sola [operación] sino que existe según ambos géneros diferentes. El inspirado Dionisio, aquél que el divino Pablo ha divinamente cautivado en el Areópago, utilizó esta expresión, porque ella contiene a la vez lo que conviene a la divinidad y lo que conviene a la humanidad, y mediante una denominación muy agraciada y compuesta, manifiesta del todo la operación de cada una de las esencias y naturalezas (Sofronio, Syn, PG 87 III, 3177BC).

<sup>128</sup> Disp Pyr, PG 91,348C. Cf. Amb, PG 91,1049C-1052B. Según PIRET (op. cit., 376), "podemos decir que la ousía está en el origen de una potencia (δύναμις) que llega a la operación; y esta primera comprensión conviene al ser creado, porque él está especificado por el movimiento. Debemos agregar que de la ousía a la operación el movimiento es natural, y que la ousía informa una potencia y una operación que le permanecen inmanentes".

<sup>127</sup> Disp Pyr, PG 91,341C.

<sup>128</sup> Cf. Op theol pol, PG 91,205B.

<sup>129</sup> Op theol pol, PG 91,68D.

<sup>130</sup> En Dios es el ἅπλῶς θελεῖν, pero no existe sino en un πῶς θελεῖν del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

claramente con la súplica, que corresponde al hombre, respecto a la economía de muerte realizada por nosotros, diciendo: Padre, si es posible apártese de mí el caliz. Así mostraba la debilidad de su propia carne... Verdaderamente era hombre en sentido propio, atestiguando esto la voluntad natural, de quien era la súplica correspondiente a la economía. Porque, a su vez, estaba deificada del todo, convergiendo hacia la divina voluntad, siempre movida por ésta misma y según ella, y modelada por ella: está claro que hacía perfectamente sólo la decisión de la voluntad paterna. Según ella decía como hombre: hágase no mi voluntad sino la tuya<sup>131</sup>. Es interesante el análisis de este texto. Anteriormente, la voluntad de cumplir la pasión, expresada en el huerto, era considerada exclusivamente como voluntad divina por la mayoría de los Padres, y la reticencia ante la muerte como una especie de instinto natural<sup>132</sup>. Gran descubrimiento de Máximo es que esto muestra que nuestra salvación fue querida humanamente por una persona divina<sup>133</sup>. Así se daba una mayor consistencia soteriológica, respecto a la encarnación, a las acciones y sufrimientos de Jesús. Así

<sup>131</sup> *Op theol pol*, PG 91,80C-D (cf. *Ib.*, 48B-49A; 68C).

<sup>132</sup> Según PIRET (*op. cit.*, 44) exponiendo a Léthel, "es en la oración de Jesús en Getsemaní, donde los monoteletas había creído encontrar el fundamento más seguro para negar la voluntad humana. Ahora es en este mismo versículo evangélico, donde Máximo contempla el acto supremo de la voluntad humana de Cristo, y este acto es un 'supremo consentimiento', un 'acuerdo perfecto' con 'la voluntad divina que es a la vez la suya y la del Padre' ". Según el mismo F. M. LETHÉL (*La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothéite*, p. 214, en F. HEINZER y C. SCHÖNBORN, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Fribourg 1982, pp. 207-214), "Máximo opone a la hipótesis monoteleta de dos voluntades contrarias, la afirmación de dos voluntades unidas en un pleno acuerdo (συνφύια); a la hipótesis de 'dos sujetos queriendo cosas contrarias', opone la afirmación del único sujeto que quiere divina y humanamente una misma cosa, a saber el cumplimiento de la pasión por nuestra salvación". Añade PIRET (p. 289): "La progresión hacia la aceptación, y la aceptación decisiva de la pasión, son a la vez de voluntad y obediencia. Ahora bien, la progresión y la obediencia de ninguna manera caracterizan la relación del Hijo al Padre según la ousía divina. Ellas caracterizan la relación del Hijo al Padre según la ousía humana del Hijo". "La negación 'no mi voluntad', que, lejos de dividir las, une las dos peticiones de la oración, parece significar, en consecuencia, la renuncia, y no la oposición, el único bien de la naturaleza creada en favor del bien de la gracia filial, en el Espíritu" (*Ib.*, 299). "Máximo responde que los dos deseos pronunciados por Jesús en su agonía no se oponen el uno al otro, sino que forman una sola oración de humildad y obediencia al Padre, a quien Jesús se dirige desde el comienzo: 'Padre si es posible'. Es la voluntad humana del Señor Jesús, y no su voluntad divina (a la que todo sería posible), la que es manifestada por el conjunto de la oración en Getsemaní" (*Ib.*, 374).

<sup>133</sup> Cf. F. M. LETHÉL, *Théologie de l'agonie de Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (Théologie Historique, 52), Paris, 1979, p. 17.

se mostraba falso el contraste entre la actividad divina y la pasividad (πάθος) humana, aun en la obra de la salvación<sup>134</sup>. En el pecado de Adán, la primera desviación fue en la voluntad. El Logos tenía que asumir la voluntad autodeterminativa del hombre para salvarla, puesto que lo no asumido no es sanado<sup>135</sup>.

#### 4. *El λόγος y el τρόπος*

El λόγος κατ' οὐσίαν y el τρόπος καθ' ὑπόρξιν<sup>136</sup> se aplicaban a la Trinidad. Λόγος/τρόπος aparece en Basilio, y mejor en Gregorio de Nisa, pero en forma todavía no tecnificada. Un fragmento, atribuido a Anfiloquio de Iconio y Dídimo, lo extiende al Padre, aplicando así el τρόπος a las tres personas de la Trinidad. Expresan la unidad en la Trinidad con lo *que*, y la diferencia en la Trinidad con el *cómo* de la realización actual, de la modalidad de la persona. Antes, sólo una vez, Gregorio de Nisa, había referido el τρόπος a Cristo<sup>137</sup>. Para Máximo va a ser esto fundamental, e igualmente importante su aplicación en la cristología. La naturaleza sólo puede realizarse en la hypóstasis, mientras que ésta sólo puede realizar lo que ya está programado en la naturaleza<sup>138</sup>. Así el Hijo, al encarnarse de la Virgen, toma íntegra la naturaleza humana, toma su λόγος<sup>139</sup>, pero innova con el τροπος<sup>140</sup>. Y su λόγος φύσεως humano sólo existió en el τρόπος del Hijo de Dios. *Por*

<sup>134</sup> Cf. *Disp Pyr*, PG 91,349C-351B. Según PIRET (*op. cit.*, 377), "para Máximo, sin embargo, es el conjunto del 'movimiento específicamente' (εἰδωποιός κίνησις), según la ousia y la voluntad y la operación humanas, el que es la vez potencia y acto, pasividad (παθος) y actividad (πρόξις οἰνέργεια)... Movido por Dios, el hombre se mueve hacia El. Dependiendo de la causalidad creadora, él ejerce su propia causalidad humana".

<sup>136</sup> Cf. *Disp Pyr*, PG 91,325A; *Op theol pol*, PG 91,156D-157B.

<sup>137</sup> Cf. p. e. *Or Dom*, 462s, PG 90,892Ds, CCG 23,54.

<sup>138</sup> Cf. HEINZER, *op. cit.*, 30 ss.

<sup>139</sup> Sobre la 'relación' entre naturaleza y persona, cf. p. e., *Op theol pol*, PG 91,48A; 264AB; 205AB. Véase *Op theol pol*, PG 91,37BC.

<sup>140</sup> Es inalterable aun en la visión beatífica y en la encarnación.

<sup>140</sup> Cf. *Op theol pol*, PG 91,60CD. Y se hizo hombre teniendo el τρόπος de cómo ser (πώς είναι) por sobre la naturaleza unido al λόγος del ser (είναι) de la naturaleza, para que sea creído, a pesar de la novedad del τρόπος que la naturaleza no ha admitido una mutación en su λόγος y se muestre igualmente la muy ilimitada potencia conocida en la génesis de los contrarios (*Amb*, PG 91,1053B). Según BALTHASAR (*op. cit.*, 207ss), no hay solución para el caso de Cristo mientras no se conozca otra dimensión del ser que no sea la naturaleza o substancialidad, propia de la antigua filosofía griega. Se necesitaba encontrar una categoría que diera un colorido, un grado de existencia, sin agregar a la vez una diferencia cualitativa, a la esencia existente. Según A. M. RITTER (*op. cit.*, 281), la diferencia real entre esencia y existencia (Wesen und Dasein) es el fondo latente de este esquema cristológico.

*consiguiente, lo humano en Cristo difiere de lo humano en nosotros, no por el logos de la naturaleza sino por el nuevo τρόπος de su venida a ser: según la substancia ello es idéntico, pero según la concepción virginal (ἀσπορίαν) ello no es idéntico, porque no es lo de un puro y simple hombre sino que pertenece a aquél que por nosotros se hizo hombre en verdad. Igualmente su querer, siendo por un lado precisamente natural, como en nosotros, por otro lado está marcado (τυπούμενον) divinamente, en forma superior a nosotros<sup>141</sup>. Por lo tanto, la naturaleza humana de Cristo existió en el modo filial del Hijo<sup>142</sup>.*

Por eso también su voluntad humana no se opone a la divina, gran objeción que ya vimos en Apolinar. Su voluntad está conformada, conducida, por la voluntad divina. *Por esto dice: Padre, si es posible se aleje de mí este caliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya. Así muestra, al mismo tiempo que al achicarse, el impulso impreso y realizado de su voluntad humana en unión (συμφυία) con la voluntad divina, impulso según el entrelazamiento del λόγος de la naturaleza con el τρόπος de la economía. La encarnación es una clara manifestación de la naturaleza y demostración de la economía, es decir, del λόγος natural de las realidades unidas y del τρόπος de la unión según la hypóstasis: el primero garantizando las naturalezas, y el segundo innovándolas sin cambio (τροπής) ni confusión<sup>143</sup>. El querer humano (θέλειν) del salvador, aunque era natural, no era no acompañado*

<sup>141</sup> *Op theol pol*, PG 91,60C. Cf. *Amb*, PG 91,1344Ds. [Lo que en él es humano] le es (y se dice) precisamente propio, no como siendo de otra esencia y naturaleza, o proveniente de ella, diferente de la nuestra, sino como existiendo según la misma y única hypóstasis, por él y en él, y no por sí mismo separadamente, ni conducido por sí mismo como nosotros. Por esto, lo humano en él tuvo como semilla propia al mismo Logos que ha innovado el τρόπος (introducido) del nacimiento. Así lo que es humano ha obtenido el subsistir divinamente en él, y al mismo tiempo el ser (εἶναι) en forma natural, para que sea ratificado lo que es nuestro, y sea creído lo que es superior a nosotros. En todo caso es necesario mantener, y la naturaleza asumida por el mismo Dios Logos que se encarnó y se hizo perfectamente hombre por nosotros, y sus [propiedades] naturales sin las cuales no hay absolutamente naturaleza sino una apariencia vacía; y salvaguardar la unión: siendo la naturaleza asumida conservada en la alteridad natural mientras que la unión, por su parte, es reconocida en la identidad hypostática. Así es sabio, a la vez que piadoso, mostrar que todo el λόγος de la economía, al mismo tiempo, es completamente sin confusión y sin división (*Op theol pol*, PG 91,61BC).

<sup>142</sup> "A la circunstancia de la 'reproducción' del τρόπος intratrinitario del Logos en la naturaleza particular humana asumida por él, corresponde que la naturaleza asumida es hyperformada en su hábito. En otras palabras el ser humano de Cristo en todo su comportamiento está marcado por la forma de ser intradivina de la hypóstasis del Logos. Su praxis refleja, por tanto, un status ontológico, precisamente la enhypostasia en el Logos" (HEINZER, *op. cit.* 139). Cf. *Amb* 1053B.

<sup>143</sup> *Op theol pol*, PG 91,48C.

(φιλόν) en lo humano, como tampoco su humanidad, sino que, por sobre nosotros, estaba al extremo deificado por la unión, a la que corresponde exactamente la impecancia<sup>144</sup>. Siendo, con todo, la voluntad del Hijo, por naturaleza, la voluntad del Padre, el Salvador tenía voluntad natural como hombre, modelada por su voluntad divina, y la humana no era contraria a la divina. Pues nada que sea natural se opone, de ninguna manera, a Dios<sup>145</sup>. Por lo tanto, lo humano en nosotros no es otro (ἄλλο) que lo humano en el Salvador. Tampoco el querer es otro, según el λόγος de la naturaleza, aunque esté de otra forma, muy superior a la nuestra. Porque en él, la humanidad subsiste divinamente y la voluntad está marcada mediante la suprema unión a lo divino<sup>146</sup>.

¿En qué sentido Cristo asumió nuestra libertad y murió libremente? La voluntad de Cristo es libre, o mejor dicho autodeterminativa (αὐτεξούσιον)<sup>147</sup>. Pero el querer natural no es lo mismo que el hecho de querer<sup>148</sup>. Esto último es de la persona. El querer natural de Cristo está divinizado. La persona de Cristo, en la que la naturaleza humana tiene su existencia, es absolutamente inmutable (ἄτρεπτον), porque es divina<sup>149</sup>. Por eso Máximo niega a Cristo la deliberación, la γνώμη, y la elección: esto supone ignorancia. Y por esto, también es pertinente hablar de γνώμη en nosotros; ella es un τροπος de uso

<sup>144</sup> *Op Theol pol*, PG 91,236D. Esto enseñó claramente el gran teólogo Gregorio [cf. DS 556] en el segundo discurso... 'Su querer no era opuesto, siendo del todo divinizado'. De manera que tenía querer humano, según este maestro divino. Ciertamente, de ninguna manera opuesto a Dios. Porque el querer no fue nunca según opinión (γνωμικόν) sino propiamente natural, modelado siempre por su esencial divinidad y movido hacia el cumplimiento de la economía. Y todo íntegramente divinizado para el consentimiento y cohesión con el querer paterno, y llegado a ser y llamado divino propiamente por la unión, no por la naturaleza. Dado que es deificado, de ninguna manera se separa de lo que corresponde a la naturaleza (*Op theol pol*, PG 91,81CD).

<sup>145</sup> Ni siquiera la voluntad según opinión (γνωμικόν), donde se observa división (διαίρεσις) personal, con tal que sea según la naturaleza (*Op theol pol*, PG 91,48Ds).

<sup>146</sup> *Op theol pol*, PG 91,237A.

<sup>147</sup> Cf. *Disp Pyr*, PG 91,301C.

<sup>148</sup> Según BALTHASAR (op. cit., 224), "obrar y realizar es cosa de la naturaleza, recién en el cómo de la realización entra la hypóstasis". "La libertad en su raíz, responde Máximo, es una libertad de la misma naturaleza; recién su realización, su 'liberación' a través de la apropiación, es la obra de la persona, en que ésta llega a sí misma". (*Ib.*), Cf. J. J. PRADO, *Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confesor*, Río Cuarto, 1974, p. 250 ss. Cf. *Disp Pyr*, PG 91,292D-293B.

<sup>149</sup> Si, pues, la mutación de la elección introdujo en Adán la pasibilidad y la corruptibilidad y la mortalidad según la naturaleza, con razón la inmutabilidad de su elección volvió a traer en el Cristo por su resurrección la impasibilidad según naturaleza y la incorruptibilidad y la inmutabilidad (*Quaest Thal* 42,52-57, PG 90,408BC, CCG 7,287).

(*χρήσασως*), y no un *λόγος* de naturaleza, porque la naturaleza habría cambiado infinitas veces. No se puede hablar de *γνώμη* en la humanidad del Señor que no subsiste simplemente como nosotros sino divinamente, porque era Dios, el que se apareció en la carne por nosotros y de nosotros<sup>160</sup>. Todo el nervio del asunto está en decir que lo *αὐτεξούσιον* es de la naturaleza misma de la voluntad<sup>161</sup>; en cambio, la deliberación electiva (*προαιρετικόν*), que estaba en Adán, sólo pertenece al ejercicio de la voluntad en las circunstancias puramente humanas.<sup>162</sup> En cambio, el *τροπος* de la voluntad de Cristo es la *hypóstasis* divina. Por eso se conforma a la voluntad divina. Esta aquiescencia de la voluntad humana respecto a la divina se realiza por el influjo de la voluntad divina, y no simplemente por la *hypóstasis* del

<sup>160</sup> *Disp Pyr*, PG 91,308D-309A. Según LETHEL (op. cit., 129), “en Máximo, el acento está puesto sobre el *τροπος*; las categorías de *γνώμη* y de *προαίρεσις*, que designan en las personas humanas el nivel de la voluntad libre no pueden ser aplicados a Cristo. Con todo, la voluntad libre es claramente reconocida en El en su acto supremo, que es el *fiat* de la agonía; ella es afirmada como verdaderamente humana. La exclusión de la *γνώμη* destaca, pues, el carácter indecible del *τρόπος* por el que esta libertad humana es la del Hijo de Dios” (cf. *Op theol pol*, PG 91,48A). Respecto a la *γνώμη* y a la *προαίρεσις*, cf. BALTHASAR, op. cit., 262 ss; PIRET, op. cit., 309 ss. El querer gnómico es propiamente cosa de la persona o *hypóstasis* (cf. *Op theol pol*, PG 91,192BC). Si, pues, contemplamos la ignorancia en la separación según el pensamiento, ni es propia de El, ni tampoco de nuestra naturaleza como constituyente, a no ser que se diga ser nuestra por la transgresión primitiva, de lo cual es la ignorancia, la omisión, la desobediencia, la insumisión (*Op theol pol*, PG 91,221B).

<sup>161</sup> Cf. *Dis Pyr* 91,301B.

<sup>162</sup> Cf. *Op theol pol*, PG 91,12 ss. Dije elección (*προαίρεσιν*), sabiendo que si el creador de los hombres se ha hecho hombre por nosotros, él ha restablecido evidentemente para nosotros la inmutabilidad en la elección, porque él es el autor de la inmutabilidad. Por un lado, aceptando esencial y libremente (*κατ' ἔξουσιαν*) las pruebas (*παθη*) de nuestro castigo (*ἐπιτιμίας*) mediante la experiencia misma: por otro lado, tomando filantrópicamente sobre sí por apropiación (*κατ' οἰκειώσιν*) lo deshonoroso (*ἀτιμίας*), apropiación que se constituyó en causa de la ‘apatía’ en elección. El ha dado la garantía cierta de la incorruptibilidad natural que sigue a la prueba. Porque la humanidad de Dios no es movida como la nuestra, por la elección, es decir realizado un discernimiento de los opuestos en base a una deliberación y juicio. No sea que se la reconozca como naturalmente cambiante por la elección. Sino que habiendo recibido su ser junto con la unión con el Dios Logos, tuvo un movimiento seguro, mejor dicho una fijeza respecto al apetito natural o querer. O para hablar más precisamente, posee una estabilidad inmóvil en El, conforme a su muy pura realización (*οὐσίωσιν*) completamente deificada por el Dios y Logos. [El Logos] informándola naturalmente y moviéndola, como propia y natural de su alma, ha cumplido en realidad el gran misterio de la economía por nosotros. El no ha disminuido en nada lo que naturalmente pertenece a lo asumido—excepto el pecado, cuyo carácter propio (*λόγος*) no ha sido jamás insertado en ninguno de los seres (*Op theol pol*, PG 91,29D-32B; cf. *Ib.* 29BC).

Logos<sup>153</sup>. Comenta el libro de Murphy y Sherwood<sup>154</sup>: “la voluntad humana del Señor se vuelca libre y totalmente hacia la voluntad divina en el mismo momento de su unión con el Logos. Pero como esta unión con el Logos constituye su misma existencia, la voluntad humana del Señor está ontológicamente fijada en la inmutabilidad”<sup>155</sup>.

¿Cómo asume el Logos los querer humanos? *Nada de lo natural, como tampoco, jamás la naturaleza misma, obstaculiza al autor de la naturaleza*<sup>156</sup>. La voluntad, en cuanto tal, corrobora la naturaleza, abraza todo lo que es necesario a la vida (lo irreprochable) y evita lo que es dañino, en particular la muerte<sup>157</sup>. *Hay, en efecto, un temor*

<sup>153</sup> De lo que más le interesa a Máximo, según B. STUDER (*Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*. Düsseldorf, 1985, p. 275), es esta coordinación de la voluntad humana con la divina.

<sup>154</sup> E. X. MURPHY, P. SHERWOOD, *Constantinople II et Constantinople III* (Histoire des Conciles Oecuméniques, 3), Paris, 1973, p. 223.

<sup>155</sup> La naturaleza humana no es operativa sino sólo a través de un modo existencial, que aquí es divino. Según LETHEL (*op. cit.*, 76), Máximo distinguiría tres tipos de τρόπος respecto a la voluntad humana: 1) el del pecado, que es contrario a la naturaleza; 2) el de la virtud, que es conforme a la naturaleza; 3) el de la voluntad humana del Verbo encarnado, que está por encima de la naturaleza fundando su impecabilidad y divinización. Máximo llega a la solución definitiva respecto a la agonía en el *Op 6* (año 641, más o menos) (*Op theol pol*, PG 91, 65-68D). Para los monoteletas sólo existía voluntad divina en el huerto: así impedían la oposición de voluntades. Máximo prueba que la aceptación de la voluntad del Padre, que es común a las tres personas, proviene de la misma voluntad que dice “no lo que yo quiero”, que es humana. Porque “tenía también, en cuanto hombre, como voluntad, el cumplir la voluntad del Padre”.

<sup>156</sup> *Op theol pol*, PG 91,80A. *Decimos que el querer, en cuanto es natural, no es contrario: en cuanto empero, no es naturalmente movido en nosotros, claramente es opuesto y, las más de las veces contradice: a lo que sigue el pecado. Lo fuera del λόγος y de la ley subsiste (ὑφίσταται) según el modo (τροπῶν) que corresponde al abuso del movimiento, y no según el λόγος de la potencia conforme a naturaleza. Puesto que [la voluntad] está en consonancia [con Dios] y no le es contraria cuando está marcada de raíz y es movida, aunque no posea el estar unida a Dios. Porque como no hay ningún λόγος en la naturaleza de lo que está por sobre la naturaleza, así tampoco de lo que está fuera de la naturaleza (παρὰ φύσιν) y en rebelión... Porque el querer humano (θέλειν) del salvador, aunque era natural, no era simple [no acompañado] en lo humano, como tampoco su humanidad, sino que, por sobre nosotros, estaba enteramente deificado por la unión, a la que está propiamente unida la impecancia. Nuestro querer es evidentemente simple y de ninguna manera impecable por la inclinación que hay hacia aquí y hacia allí. Esta inclinación no cambia la naturaleza, pero desvía el movimiento, o por decirlo con más verdad, cambia su τρόπος. Es evidente que por hacer numerosas cosas contrarias a la razón (παρὰ λόγῳ) no degenera una οὐσία, de lo racional (λογικῆς), que le es innato, en irracional (ἄλογον) (*Op theol pol*, PG 91,236CD).*

<sup>157</sup> *Hay un apetito natural e innato, que tiene la carne naturalmente, de no querer morir. Puesto que esto es la condenación de la naturaleza... Pues es del todo necesario que la voluntad concorra con la naturaleza, y que la naturaleza no quiera morir sino que adhiera a la vida presente. Y así como el tener hambre o sed no es motivo de reproche, tampoco lo es [el deseo] de la vida presente (*Op theol pol*, PG 91,224C; cf. *Disp Pyr*, PG 91,297BC).*

*según la naturaleza y un temor al margen de naturaleza (παρὰ φύσιν). El temor según la naturaleza es la potencia (δύναμις) de apearse al ser mediante la repulsión (συστολήν), el temor fuera de naturaleza es una repulsión contra razón (παράλογος). Aquél, pues, que es fuera de naturaleza, siendo una traición a lo razonable, el Señor de ninguna forma lo admitió. Aquél que es según naturaleza, porque es indicio del poder que pretende el ser y que existe en la naturaleza, él, porque era bueno, queriéndolo por causa de nosotros, lo aceptó<sup>158</sup>. Contrariamente a lo que nos sucede a nosotros, p. e. respecto al miedo a la muerte, el elemento físico no precede el querer, sino que el mismo elemento físico es cumplido voluntariamente. Pues lo natural no se adelanta a la voluntad en el Señor como en nosotros. Sino que tenía hambre verdaderamente y sed, pero no de la manera como nosotros tenemos hambre y sed, sino de una manera superior a nosotros, porque voluntaria. Así también tenía temor verdadero, pero no como nosotros sino por sobre nosotros. Y para decirlo en general: todo lo que es natural respecto a Cristo, lo tiene ligado a su propio λόγος y de una manera (τροπον) por sobre la naturaleza, a fin que la naturaleza sea acreditada por el λογος y la economía por el modo (τρόπου)<sup>159</sup>. El Señor quiere y opera nuestra salvación desde el primer deseo que El dirige al Padre, a través del mismo temor. Pero lo reprehensible no lo asume directamente, sino por apropiación no esencial y para destruirlo. En la apropiación no esencial o relacional, se toma partido por los intereses de otro y nos lo apropiamos sin implicarnos por el sufrimiento y la actividad<sup>160</sup>. Solamente por compasión, en cuanto cabeza de todo el cuerpo (como también al médico se le atribuyen las dolencias del enfermo), hasta que nos libere de ellas a nosotros Dios que por nosotros se hizo hombre<sup>161</sup>. Porque, respecto a las pasiones, hay un doble λόγος. Uno es el de la pena (ἐπιτιμίας), el otro es el de lo deshonoroso (ἀτιμίας). Mientras el primero caracteriza nuestra naturaleza; el segundo la falsifica completamente. [El Logos] en cuanto hombre por nosotros asumió substancialmente el primero, queriéndolo, garantizando así la naturaleza a la vez que nos liberaba de la condenación contra nosotros. Pero, en cuanto amigo de los hombres, él se apropió, según la economía, el segundo, que se revela insumiso en nosotros y en nuestro τρόπος, para destruirlo totalmente en nosotros como el fuego a la cera, o como el sol respecto a la bruma de la tierra. Nos comunicó lo que le pertenece*

<sup>158</sup> *Disp Pyr*, PG 91,297CD. Cf. *Op theol pol*, PG 91,164BC.

<sup>159</sup> *Disp Pyr*, PG 91,297Ds.

<sup>160</sup> Cf. *Disp Pyr*, PG 91,304A.

<sup>161</sup> *Op theol pol*, PG 91,237AB.

*como propio, de manera que liberados de toda pasión, él nos volvió incorruptibles según la promesa*<sup>162</sup>.

Así queda salvada y renovada nuestra naturaleza, en Cristo. Máximo ha desarrollado para esto el concepto de una φύσις con voluntad y operación, pero hypostaseada en el Logos. Ese es su τρόπος. Lo anterior lleva a una mutua pericóresis de las naturalezas y operaciones.

### **Conclusión**

La breve exposición de algunos aspectos del pensamiento de Máximo corresponde a un esquema mío. De ninguna manera pretende reconstituir el orden de su pensamiento. Pero la conclusión es obvia. Máximo hace un gran esfuerzo para integrar el misterio de la encarnación con el trinitario, para explicar el primero a la luz del segundo. En la Trinidad la ύπόστασις del Hijo es un τρόπος de subsistencia filial de la única esencia divina. La φύσις humana de Cristo nunca ha existido aparte; sólo subsiste en ese mismo τρόπος divino, está enhypostaseada en el Logos. Por supuesto, que las dos φύσεις están άσπγγύτως y άδιαρέτως unidas. La ύπόστασις de Cristo no tiene un "algo" más allá de sus φύσεις, es decir no tiene una voluntad propia. Las voluntades con sus operaciones naturales pertenecen al λόγος de la φύσις. Lo que diferencia la voluntad de Cristo de la nuestra no es el λόγος sino el τρόπος en que existe. La voluntad libre (αντεξουσιον) de Cristo, conforme a sus λόγος, está en un τρόπος divino y, por eso sigue siempre a la voluntad divina. La ύπόστασις, no la naturaleza de Cristo, es compuesta (σύνθετος). Pero entre las naturalezas y operaciones de Cristo existe una περιχώρησις, que no suprime el άσύγγυτον. Así se entiende la actividad teándrica.

Este brevísimo conspecto del lenguaje, por así decirlo técnico, despeja algunos de los problemas planteados con motivo de Calcedonia, etc., y constituye una culminación de la época antigua. Uno podría ponerse preguntas contrapuestas ante una síntesis tan poderosa: por un lado, si tanta sistematización de Máximo, para nosotros que no tenemos su mismo élan espiritual ni su contemplación del misterio, no sacrifica un poco el misterio mismo del Dios que se hizo carne; pero, por el otro lado, si tan gran compenetración de operaciones no es demasiado alejandrina. Para Máximo es como una base para su vasta y rica visión teológica, en que el Hijo de Dios quiso humanamente

<sup>162</sup> *Op theol pol*, PG 91,237BC.

nuestra redención y en que todo vuelve a Dios y se diviniza en Cristo. Como gran contribución de Máximo en el dogma cristológico quedará su confesión martirial de las dos voluntades y operaciones en Cristo<sup>163</sup>. El participó en el concilio lateranense del 649. Estas verdades serán proclamadas solemnemente por el concilio ecuménico, III de Constantinopla. Es el golpe póstumo al esquema λόγος-σάρξ, y al influjo vital del Logos en la carne de Cristo, que vimos en Apolinar.

El título de este trabajo decía que este caminar dogmático lo hacíamos bajo el prisma de la inculturación del evangelio. Y así ha sido. La fe cristiana para expresarse, según la cultura helenística, ha tenido que romper y transformar, por así decirlo, algunas categorías de la filosofía antigua. Así vemos aparecer el concepto de ὑπόστασις<sup>164</sup> contradistinguido al de φύσις, tanto en Trinidad<sup>165</sup> como en cristología. Así vemos surgir un tipo de unión de las naturalezas en Cristo, sin mezcla y sin separación, que será básico para el pensar teológico respecto a la unión de lo divino y lo humano y para el desarrollo de una auténtica civilización occidental. En este caminar han intervenido diversas influencias filosóficas. Ha sido largo y a ratos penoso. Así consiguió el cristianismo, reformulando, un balbuceo del misterio para el hombre antiguo. Pero toda inculturación paga su precio. El texto básico de Calcedonia corresponde más bien a una visión estática y ontológica de Cristo, no expresando amplias zonas de la riqueza bíblica.

SERGIO ZAÑARTU

<sup>163</sup> Cf. J. J. PRADO, *op. cit.*, pp. 269-271.

<sup>164</sup> El descubrimiento de la *persona* ejercerá fuerte influjo en la filosofía occidental.

<sup>166</sup> Cf. mi artículo citado al comienzo.

## LOS PADRES Y LAS ANAFORAS EUCARISTICAS

Un tesoro de tradición cristiana, religiosidad y teología patristica, e incluso de arte literario, son las antiguas anáforas eucarísticas. Muchas de ellas se nos han conservado en documentos archivados intencional o casualmente, otras muchas permanecen en uso según las tradiciones rituales de las diversas iglesias<sup>1</sup>. Todas ellas son dignas de investigación, no sólo como fuentes del estudio de la liturgia, sino también como fuentes del conocimiento teológico y de la religiosidad más profunda. Pero también son dignas de que vuelvan a ser utilizadas en la oración eucarística. Así han sido incorporadas al Misal Romano<sup>2</sup>, aunque reformadas, la de Hipólito de Roma<sup>3</sup>, la alejandrina de Basilio Magno<sup>4</sup>, y la Anáfora III, compuesta con elementos extraídos de otras antiguas.

Un motivo que nos impulsa a tratar este tema es el religioso-pastoral y el litúrgico-práctico, debido a que la Eucaristía, la Divina Liturgia, es celebrada muchas veces de cualquier modo y en cualquier ocasión y lugar<sup>5</sup>. De esta forma la Eucaristía deja de ser la gran acción

<sup>1</sup> A la uniformidad del rito romano, que tradicionalmente ha tenido hasta hace muy poco una sola anáfora, se oponía la gran variedad de formularios de las iglesias orientales. Así lo destacaba el Papa Pablo VI: "...en el rito romano... la segunda parte... llamada Canon Actionis, a partir de los siglos IV-V adquirió una forma invariable. Por su parte, las liturgias orientales admitieron siempre una cierta variedad de anáforas" (Pablo VI, Constitución Apostólica por la que se promulga el Misal Romano).

<sup>2</sup> *Misal Romano* reformado por mandato del Concilio Vaticano II y promulgado por Su Santidad el Papa Pablo VI.

<sup>3</sup> *Misal Romano, Anáfora II.*

<sup>4</sup> *Misal Romano, Anáfora IV.*

<sup>5</sup> Cierta preocupación por el cumplimiento del precepto dominical lleva a menudo a una celebración rutinaria de la Misa. Además, la liturgia católica evidencia una gran pobreza al carecer de rituales establecidos para muchas ocasiones de la vida, lo que hace que por cualquier motivo se celebre una Misa, cuando un acto de rogativas sería suficiente. Es peor el caso de las concelebraciones multitudinarias, cuando son convocadas solamente para alcanzar un gran número o para impresionar. La desubicación hace que la Eucaristía sea celebrada según el gusto o las posibilidades del momento. Las binaciones, trinaciones y más... se practican muchas veces sin justificación. Tampoco se acierta con la Misa como medio de santificación individual, cuando cada día el sacerdote la celebra o las comunidades religiosas asisten, sometándose a una ley no escrita que establece que esto se debe hacer cotidianamente. Viendo estos abusos, se tiene la sensación de que el individualismo y el menosprecio de la liturgia que existía en muchas partes en la época pre-conciliar han sido sustituidos simplemente por otros abusos análogos.

de gracias de la asamblea cristiana, y se reduce a un simple acto de devoción, en el que falta la vivencia de la Muerte y la Resurrección de Aquél que la celebró por primera vez.

Pero sobre todo, una celebración inapropiada deja en la penumbra, la mayoría de las veces, la riqueza teológica que encierran estos textos venerables de la tradición cristiana. En efecto, todos ellos se encuadran dentro de la corriente que brota de la predicación de los Padres, e incluso algunas de las anáforas tienen un Santo Padre como autor.

La exposición presente no es un estudio exhaustivo ni científicamente severo. Es simplemente la transcripción de una intervención ocasional. El tema, para ser tratado, exige un amplio estudio que ya han realizado los especialistas en Liturgia.

Los liturgistas actuales aceptan como fuente y prototipo de la Anáfora cristiana las bendiciones de la mesa del pueblo judío en la comida común o pascual<sup>6</sup>. Las comunidades judeo-cristianas primitivas sencillamente adoptaron estas bendiciones para sus propios ágapes o comidas en común. En estos casos, el padre de familia, haciendo las veces de presidente de la asamblea, bendecía el pan y la copa de vino<sup>7</sup>. Las fórmulas adoptadas son la *Birket ha-Zimmun* o bendición de la invitación, de la cual se formaron las invitaciones con que empiezan las Anáforas o Canon de la Misa, y la *Birket ha-Mazon* o Acción de gracias. Se agradece a Dios por la creación del universo, por la tierra, la alianza y por Jerusalén, para terminar intercediendo por Israel, el pueblo elegido. En las bendiciones pascuales se incluye un largo relato de la salvación y del éxodo de Egipto. Se puede apreciar que todos estos elementos están presentes en las Anáforas.

En torno al año 50 San Pablo se refiere a los ágapes de los corintios (1 Cor 11, 23-27) y los valoriza introduciendo en este contexto el relato de la última cena. Afirma que este dato el "lo recibió del Señor". Si Pablo no fue testigo de la última cena ¿en qué modo y de quién lo recibió?

<sup>6</sup> "...para el lector cristiano que quiera profundizar en la Cena del Señor, nada mejor que ahondar en la cena pascual judía, su entronque y modelo". (Fr. HECTOR MUÑOZ O.P.; *Celebración de la Pascua*, edición preparada y traducida por el Rabino León Klenicki; Paulinas, Buenos Aires, 1984, p. 69).

<sup>7</sup> J. DUTHEIL, *Las comidas en tiempos de Jesús*, en: *La Eucaristía en la Biblia*; Cuadernos Bíblicos N° 37; Verbo Divino, Estella (Navarra), 1982, pp. 19-29. X. LEON DUFOUR, "Las comidas solemnes judías" y "Cena y comida pascual judía", en *La fracción del pan*, Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 372-378.

Los sinópticos, escritos algunas décadas más tarde, colocan la Institución de la Eucaristía en el momento de la bendición del pan y de la copa de vino (Mt 26, 17-30; Mc 14, 12-26; Lc 22, 7-39). ¿Se trataba de una cena pascual? Los exégetas discrepan<sup>8</sup>. Según la presentación que dan los Evangelios Sinópticos, Jesús ordenó a sus discípulos que prepararan una cena pascual (Mt 26, 17-19; Mc 14, 12-16; Lc 22, 7-13), pero sus extrañas palabras de bendición lo ponen en lugar del cordero comido por los comensales, y su sangre ocupa el lugar de la que usaron los hebreos para salvarse del ángel exterminador. No es así en el Evangelio de San Juan, según el cual la cena y la pasión tuvieron lugar antes de la Pascua (Jn 18, 28; 19, 14; 29, 31).

En la muy conocida *Didakhé*<sup>9</sup>, escrita en ambiente judaico y apostólico, se nota el texto de la bendición de la mesa según el rito común (IX, 1-X, 5). Con espíritu muy judaico, al profeta presente se le permite recitar la acción de gracias cuanto quiera (X, 7).

La *Didakhé*, aunque tiene características cristianas, carece del relato de la institución de la Eucaristía. ¿Cuándo y por qué fue introducido el relato de la institución en la bendición de la mesa? O la misma pregunta a la inversa: ¿Por qué los cristianos en los comienzos no usaron el relato de la institución al bendecir la mesa?

El tipo de bendición de la mesa hebraico de la *Didakhé* ha evolucionado dentro de su esquema hasta componer el tipo de Anáfora llamado *Siriaco-oriental*, usado en la Mesopotamia persa y luego por los Nestorianos separados de la Iglesia universal. El ejemplo clásico de este tipo de Anáfora es la de *Addai y Mari* en uso en la Iglesia Caldea (mesopotámica)<sup>10</sup>. Tiene el diálogo invitatorio de entrada, alabanzas y acción de gracias; el Sanctus con su introducción y oración posterior; luego intercesiones por toda la Iglesia y por los difuntos; la anámnesis o recuerdo de la Muerte y Resurrección del Señor; la epiclesis o invocación del Espíritu Santo, y la doxología final. Se han conservado cinco ejemplares de Anáfora análogos, pero les ha sido añadido el relato de la Institución.

<sup>8</sup> Cfr. JOACHIM JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1980, pp. 13-92; con bibliografía.

<sup>9</sup> Introducción y texto: DANIEL RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 1974, pp. 27-98.

<sup>10</sup> Esta anáfora, como la *Didakhé* no reproduce el relato de la institución de la Eucaristía. D. WEBB, *La liturgie nestorienne des apôtres Addai et Mari*, *Lex Orandi* 47 (1970), pp. 25-49.

*Justino el Filósofo*, conocedor de la tradición cristiana del siglo II desde Siria hasta Roma (+165), describe la asamblea eucarística en su Apología I, 65-67<sup>11</sup>. Define la oración allí pronunciada como “eujaristía” (Acción de gracias)<sup>12</sup>, y después de mencionar el pan y el vino, dice que “no tomamos estas cosas como pan común y bebida ordinaria, sino que... por la oración al Verbo que procede del Padre, el alimento sobre el que se ha pronunciado la acción de gracias... es la carne y la sangre de aquel Jesús que se hizo carne”<sup>13</sup>, para concluir refiriendo el relato de la Institución como lo han transmitido los Apóstoles en los Evangelios<sup>14</sup>.

*Hipólito*, el frustrado obispo de Roma de comienzos del siglo III (+235) refiere en su “Tradición apostólica”<sup>15</sup> un presunto texto de la oración eucarística<sup>16</sup>. Consta de diálogo inicial, de acción de gracias por la salvación de Cristo, el relato de la institución, la anámnesis de la Muerte y Resurrección, la epiclesis y la doxología final. Transformada y retocada, esta Anáfora ha sido incluida en el Misal Romano después del Concilio Vaticano II.

Cabe aquí la pregunta: ¿cómo se llegó al tradicional *Canon romano*, único en uso en occidente desde el siglo IV hasta hace poco? Sus elementos primitivos han sido complicados primeramente con los variados y hermosos Prefacios que cambian según las grandes festividades; después del himno Sanctus siguen varias intercesiones y anámnesis de diversos momentos de la Salvación, luego vienen las intercesiones. Hay aquí hasta cinco epiclesis muy devotas, pero poco claras, conmemoraciones de los Santos Romanos y la doxología conclusiva. El texto nos ha llegado en cinco códices primitivos.

Aquí conviene introducir una advertencia de orden teológico muy importante. La liturgia evidencia la influencia de las disputas teológicas propias de la época, y así en oriente los textos utilizados en la celebración eucarística tratan de manifestar la mediación de Cristo y su acción sacerdotal. El occidente, en cambio, refleja la polémica antiarriana, y sobre todo en los textos que tienen su origen en las

<sup>11</sup> DANIEL RUIZ BUENO, *Padres Apologistas Griegos* (S. II); BAC, Madrid, 1954, pp. 256-259.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 66, 1, p. 257.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 66, 2, p. 257.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 66, 3, p. 257.

<sup>15</sup> HIPPOLYTE DE ROME, *La tradition apostolique*, Texte latin, introduction, traduction et notes de Dom B. Botte OSB, Sources Chrétiennes, Du Cerf, Paris, 1946.

<sup>16</sup> *Ibid.*, N° 4, pp. 30-33.

iglesias de Hispania y Gallia se tiende a dirigir las oraciones a Cristo mismo, posponiendo su papel de Mediador, y dando gran énfasis a la Trinidad<sup>17</sup>.

Las Anáforas según el tipo *Antioqueno* han llegado a la actualidad en más de noventa ejemplares, tanto en uso como en forma de monumentos literarios. La región de origen de este tipo litúrgico es la antigua provincia romana de Oriente, de donde se propagaron a Armenia, Egipto, al patriarcado de Constantinopla y a sus iglesias hijas. Hay también documentos colaterales que exponen en forma descriptiva el mismo orden de frases.

El texto que parece más antiguo es la llamada *Liturgia de Santiago de Jerusalén*<sup>18</sup>, que hoy se usa en pocas ocasiones. Compone el clásico ritual Antioqueno, que fue superado posteriormente por el de la catedral de Constantinopla. De esta Liturgia de Santiago fueron tomadas las frases "Anunciamos tu Muerte, Señor..." y "Cuerpo de Cristo... Sangre de Cristo (fuente de vida)" en uso hoy en el rito romano. Las intercesiones por el "emperador ortodoxo" indican épocas constantinianas y posteriores, probables modificaciones del original o interpolaciones. De cualquier modo, el orden de esta Anáfora es el clásico antioqueno que vemos en todas las de este tipo: diálogo invitatorio; alabanzas: acción de gracias por la creación; el pecado; la salvación por los Profetas; Encarnación, Muerte y Resurrección de Cristo; relato de la Institución; epiclesis; anámnesis de María y de los Santos; intercesiones universales y doxología final. En este tipo de Anáforas se nota un estricto orden teológico expuesto con lógica y sentido religioso; el aspecto narrativo es igualmente ordenado.

San Cirilo de Jerusalén (+387) expone este mismo orden de cosas en su V Catequesis<sup>19</sup>, y luego San Basilio de Cesarea (+379) en la XII de sus Reglas Monásticas Extensas<sup>20</sup>.

Dos anáforas de tipo antioqueno llevan el nombre de *San Basilio de Cesarea*: la más breve, que se ha conservado en Egipto, ha sido introducida actualmente en el Misal Romano (Anáfora IV) con algu-

<sup>17</sup> KARL BAUS y EUGEN EWIG, *La Liturgia*, en: HUBERT JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, Tomo II, Herder, Barcelona, 1979, pp. 397-401.

<sup>18</sup> Es mencionada en los escritos de San Cirilo de Jerusalén y de San Jerónimo. DOM B. BOTTE OSB, *Les anaphores syriennes orientales*, Lex Orandi, 47 (1970), pp. 7-24.

<sup>19</sup> SAN CIRILO DE JERUSALEN, *Catequesis*, Paulinas, Buenos Aires, 1985, Catequesis XXIII, Mistagógica V, N° 4-10, pp. 306-308.

<sup>20</sup> L. LEBE, *Saint Basile, Les Règles monastiques*, introduction, et traduction, Maredsous, 1969.

nas modificaciones. La más larga se usa en las vigiliias y domingos de Cuaresma en el rito Bizantino. Según muchos críticos esta segunda sería efectivamente obra del Arzobispo capadocio, debido a que tienen su mismo orden, estilo y vocabulario, no obstante algunas frases interpoladas o cambiadas con el tiempo<sup>21</sup>.

Entre otras Anáforas de este tipo figura la de *San Juan Crisóstomo*, de uso común en las iglesias de tradición bizantina. Tiene su paralelo en la siríaca de los *XII Apóstoles*<sup>22</sup>. Ambas son del mismo autor<sup>23</sup>, o se trata del mismo texto llevado de Antioquía a Constantinopla por el flamante Arzobispo<sup>24</sup>.

El tipo de Anáforas alejandrino ha seguido igualmente su itinerario propio a partir de las fórmulas primitivas. Faltan documentos anteriores al siglo IV, y así los datos de esta época primitiva se reconstruyen en base a suposiciones. como textos de base se toman dos documentos: el primero es la antigua *Anáfora de San Marcos*, escrita primitivamente en griego, pero que actualmente se usa en lengua copta y lleva el nombre de *San Cirilo de Alejandría*<sup>25</sup>. El segundo documento es el muy conocido *Euchologion de Serapión*, obispo de Thmuis en el Bajo Egipto y amigo de San Atanasio<sup>26</sup>. Los ejemplares posteriores de Anáforas de este tipo son composiciones hechas sobre estas bases y a veces con otras influencias. Las anáforas alejandrinas, usadas en las iglesias copta y etiope, son generalmente largas y confusas. Constan del diálogo inicial, alabanzas y acción de gracias, intercesiones, introducción al Sanctus, oración epiclética post-Sanctus, relato de la Institución, anámnesis de la Muerte y Resurrección del Señor, segunda epiclesis y doxología final.

Como casos extraños están las anáforas de tipo antioqueno que llevan el nombre de *San Gregorio Nazianceno*<sup>27</sup>, en las dos versiones,

<sup>21</sup> J. N. W. B. ROBERTSON, *The Divine Liturgies of Chrysostom and Basil*, London, 1984. C. CHARON, *Les saintes et divines Liturgies de nos saints Pères Jean Chrysostome, Basile le Grand et Grégoire le Grand*, Beirut, 1904.

<sup>22</sup> H. ENGBERDING, *Die syrische Anaphora der zwölf Apostel und ihre Paralleltext*, OrChr. 12 (1937), pp. 213-247.

<sup>23</sup> Algunos autores niegan la paternidad de San Juan Crisóstomo a estas Anáforas. Ver: J. QUASTEN, *Patrología*, T. II, BAC, Madrid, 1977, p. 526.

<sup>24</sup> J. MATEOS, *La divina Liturgia de nuestro Padre San Juan Crisóstomo*, Roma, 1964.

<sup>25</sup> La Liturgia de San Marcos se encuentra en un papiro del siglo IV encontrado y publicado en 1928. Traducción: L. BOUYER, *Eucaristía*, Barcelona, 1968.

<sup>26</sup> L. BOUYER, *Eucaristía*, Barcelona, 1968.

<sup>27</sup> Ver C. Charon, nota 18.

y están dirigidas a Cristo Jesús, en vez de seguir la regla universal de orar a Dios Padre en la Eucaristía. Otro caso es la anáfora etíope que se conserva con el nombre de *San Epifanio*, también dirigida a Jesucristo y que omite el Sanctus<sup>28</sup>. Existe también una anáfora de tipo alejandrino escrita en forma de oración a la Virgen María y que lleva la autoría de *Heriaco, obispo de Bahnasa*.

Recorriendo los muchos textos eucarísticos vemos que casi todos llevan nombres de autores ilustres, que son los grandes Padres de la Iglesia. A veces la autoría de algunos de ellos es evidente, otras veces un nombre que en un momento dado tiene mucho peso se sobrepone a otro, así como el de San Cirilo de Alejandría reemplazó al de San Marcos. Tomado todo en conjunto, los Padres han influido y desarrollado las tradiciones locales, de modo que el valioso patrimonio eucarístico antiguo se puede atribuir con todo derecho a los Padres de la Iglesia.

Los siglos de historia han ido transformando la liturgia primitiva, dándole determinada forma a la gran oración eucarística pronunciada en nombre de la Iglesia en recuerdo y renovación incruenta de la Redención realizada por Cristo, el Señor. Las complicaciones rituales muchas veces han ocultado el sentido auténtico de las Anáforas. El Concilio Vaticano II, con la reforma del ritual de la Misa, ha tratado de restablecer lo que había quedado desarticulado. Junto a la tradicional anáfora romana han sido agregadas tres más: la II, que es la de Hipólito de Roma; la III, que es una paráfrasis de textos antiguos; y la IV, que es una reformulación de la alejandrina de San Basilio Magno. Los devotos y espléndidos ritos de las iglesias orientales deberían ser reformados, en este mismo sentido eucarístico, con una vuelta actualizada a las fuentes de la fe cristiana.

DOMINGO KR PAN

### Bibliografía

Fuentes: ANTON HÄNGGI-IRMGARD PAHL, *Prex Eucharistica*, Fribourg (Suiza), 1968.

<sup>28</sup> DOM B. BOTTE, *Fragments d'une anaphore inconnue attribuée à S. Epiphane*, *Museum* 73 (1960), pp. 311-315.

## LOS PADRES EN EL DIALOGO CON LAS CULTURAS. CRITERIO Y CRITICA

Todo intelectual cristiano, que entiende serlo por un don y un llamado de Dios, vuelve a reflexionar y renueva sus preguntas al verse convocado por la Iglesia a una nueva evangelización.

¿A qué se me convoca? ¿Qué papel he de desempeñar para contribuir a anunciar y difundir entre mis alumnos y coetáneos la Buena Nueva de Cristo? ¿Cómo pueden colaborar en ello la lectura y la crítica literaria? El bagaje de conocimientos recibidos ¿es aplicable a este fin, en todo o en parte? ¿Cómo distinguir lo que es cristianamente válido de lo que no lo es? ¿Cómo encarar la enseñanza de la literatura en nuestras escuelas y universidades católicas de manera que los estudios contribuyan a acercar a los jóvenes a Cristo, y no a alejarlos de El? ¿Cómo actuar dentro de un ambiente cultural de neto corte secularista, insensible a la realidad del pecado que se inmiscuye en sus productos, tanto más cuanto esa realidad es descartada, y tanto más cuanto se pretende que la cultura sea un mundo autónomo, independiente del hecho de la Redención? ¿Cómo restablecer la conciencia del pecado que influye, y de la gracia que puede influir tanto más? ¿Cómo leer y ayudar a leer las obras literarias y culturales a la luz de la "fe que ilumina la inteligencia" haciéndola tanto más capaz de profundidad y de discernimiento? ¿Qué es lo rescatable en tantos productos de la cultura, antiguos y modernos, que a primera vista no parecen referirse al acontecimiento cristiano? ¿Cuáles son los que, sin mencionarlo, se le acercan sin embargo; y cuáles los que decididamente lo rechazan, aunque no lo digan explícitamente? ¿Cuáles son las obras que contienen un recto "deseo de Dios", y cuáles no? ¿Cómo distinguir y ayudar a distinguir esa rectitud de intención? ¿Cómo calar, por el contrario, en el engaño y la falsedad fraudulentos? ¿Cómo encarar las incesantemente impuestas modas literarias y críticas? ¿Han de aceptarse todas como si todas fuesen compatibles con la propuesta de la fe, o más bien han de ser sometidas a examen cuidadoso, para ver cuáles sí y cuáles no? ¿Con qué criterio hemos de hacerlo? En este aspecto ¿cualquier tipo de metodología crítica resulta

apta para penetrar en el fondo de la cuestión? ¿No hay algunas que al contrario lo impiden, ya sea desviando la atención hacia aspectos formales o estructurales, ya sea imponiendo otros esquemas que actúan como anteojeras desfiguradoras por lo parcial de su enfoque? Cuando se exigen ciertos tipos de análisis literario llamados científicos y pretendidamente autosuficientes, que excluyen el criterio de la fe ¿no se atenta contra la armonía del ser humano en quien concuerdan lo natural y lo sobrenatural, lo terreno y lo trascendente? ¿Por qué divorciar lo que Dios ha unido? ¿Por qué abrir abismos arbitrarios entre el plano del conocimiento y el de la realización humana? ¿No se genera con ello una dualidad que puede llegar a ser peligrosa, una verdadera esquizofrenia? ¿Admitiremos cierto dualismo, ser por un lado un "hombre culto" y por otro un "hombre piadoso"? ¿No es acaso dañosa esta escisión, además de falsa y hasta traidora? ¿Si bien pueden distinguirse esos rasgos, la piedad y la cultura, han de mantenerse separados como en compartimentos estancos?

Para responder a estas preguntas se nos dan claras indicaciones en los documentos pontificios, conciliares y el de nuestros obispos sobre la Nueva Evangelización. Asimismo, *la Instrucción para el estudio de los Padres*, elaborada por la Pontificia Congregación para la Educación Católica, nos los propone (a los Padres) como ejemplos para la tarea que nos toca hoy. De esta *Instrucción* extraigo, para comenzar, algunos párrafos con puntos básicos esclarecedores.

En primer lugar, su criterio o norma de discernimiento:

"Ellos (los Padres), de la Escritura y de la Tradición adquirieron una clara conciencia de la originalidad cristiana, esto es, la firme convicción de que la enseñanza cristiana contiene un núcleo esencial de verdades reveladas que constituyen la norma para juzgar la sabiduría humana y para distinguirla del error." (II, 30).

En segundo lugar, se señala el resultado de discernir con esta norma en la sabiduría de los paganos:

"La mayor parte (de los Padres) acogieron esta ayuda (de la sabiduría humana) con interés y reconocimiento, como procedente de la única fuente de la sabiduría, que es el Verbo. Baste recordar a San Justino mártir, a Clemente de Alejandría, a Orígenes, a San Gregorio Niceno y, en particular, a San Agustín, quien en su obra *De doctrina christiana* trazó para tal actividad todo un programa: 'Si aquellos que son llamados filósofos han dicho cosas que son verdaderas y conformes a nuestra fe... no sólo no deben inspirar motivo de temor, sino deben ser reclamados para nuestro uso... ¿No es esto, por cierto, lo que han hecho muchos de nuestros buenos fieles... Cipriano, Lactancio, Hilario... y en número incontable los Griegos.' (II, 30, 31).

“Anclados en la norma de la fe, los Padres acogieron muchas de las aportaciones de la filosofía greco-romana, pero rechazaron sus graves errores, evitando especialmente el peligro de sincretismo tan difundido en la cultura helenística entonces dominante, como también el racionalismo que amenazaba reducir la fe sólo a los aspectos aceptables para la racionalidad helénica. ‘Es preciso defender la doctrina cristiana contra sus graves errores’, escribe San Agustín. (II, 31, 32).

En tercer lugar, se destaca la repercusión misionera de la labor cultural hecha con esta norma de discernimiento:

“Gracias al prudente discernimiento de los valores y de los límites escondidos en las diversas formas de la cultura antigua, se abrieron nuevos caminos hacia la verdad y nuevas posibilidades para el anuncio del Evangelio... Instruida por los Padres griegos, latinos, sirios..., la Iglesia, en efecto, ‘desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en las lenguas de cada pueblo; y procuró ilustrarlo además con el saber popular y las exigencias de los sabios’ (Conc. vat. II, *Gaudium et Spes*, 44). En otras palabras, los Padres, conscientes del valor universal de la revelación, iniciaron la gran obra de inculturación cristiana, como se dice hoy en día. Han llegado a ser el ejemplo de un encuentro fecundo entre la fe y la cultura, entre la fe y la razón, permaneciendo como guías para la Iglesia de todos los tiempos, empeñada en anunciar el Evangelio a los hombres de culturas tan diversas y en trabajar en medio de ellos. Como se ve, gracias a tales actitudes de los Padres, la Iglesia se da a conocer desde sus comienzos ‘por su naturaleza misionera’ también al nivel del pensamiento y la cultura, y por eso el Concilio Vaticano II prescribe que ‘tal adaptación de la palabra revelada se mantenga como norma de toda evangelización’ (id., 44)”. (II, 32).

Después de este inmejorable resumen de la acción cultural de los Padres en su tiempo, y su alcance posterior como modelo, paso a encarar el aporte que particularmente brindan al hombre de letras cristiano —investigador, docente y crítico—.

La primera enseñanza es la de *la conversión integral de la mente y el corazón* ante la luz divina, que los purga de vanidad y respeto humano. San Agustín deplora en sus *Confesiones* el tiempo en que era un retórico (o literato) que sólo se atenía a las opiniones y reputaciones en boga, y cuenta que escribió un ensayo “De lo bello y lo apto” buscando sólo la aprobación de los famosos:

“Así apreciaba yo entonces a algunos hombres por el juicio de los hombres, y no por el Tuyo, Dios mío, en el cual nadie se engaña...; le estimaba (a quien se lo dedicó) más por la estima de los que lo

alababan..., porque si en vez de alabarlo lo vituperasen aquellos mismos..., sus cualidades no dejarían de ser las mismas... He aquí donde yace el alma débil, y no asida todavía a la firmeza de la verdad; según soplaen los vientos de las lenguas, saliendo del pecho de los opinantes, así es llevada y traída, vuelta y revuelta, y se le nubla la vista, y no ve la verdad, y eso que la tenemos delante de los ojos. Por gran cosa tenía yo que aquel hombre, conociese mi estilo y mis estudios y si él los aprobase, crecería mi entusiasmo, mas si los desaprobaba, heriría mi corazón vanidoso y vacío de firmeza..." (L. IV, c. 14).

Lo malo de tal actitud, según el autor de las *Confesiones*, es la desorientación de la inteligencia, pues así no busca su objeto propio, que es la verdad; y peor aún, empujada tan sólo por el ansia de ser aprobada, no es consciente de su insuficiencia para encontrarla:

"La misma inteligencia racional está viciada...; lo estaba en mí sin saber que debía ser iluminada con otra luz, para ser participante de la verdad... Porque Tú, Señor, eres el que ha de dar luz a mi lámpara (Ps. 17, 29)... Tú eres la luz verdadera que ilumina a todo hombre (Jn. 1, 9)..." (id.).

En esas condiciones, dice Agustín, su libro resultó "mal concebido", y esta autocrítica del santo vale para mí hoy. Responde a mi pregunta sobre si basta un enfoque exclusivamente científico para encarar, como en ese caso, un tema de estética o teoría literaria. No basta, porque esos temas rebalsan la mera ciencia que, cuanto más se ufana de su metodología y precisiones, tanto más corta se queda al descuidar el sondeo metafísico y religioso de la verdad y la belleza, que son participaciones de Dios y sólo se profundizan a la luz de Dios. Agustín también pone el dedo en la llaga de la soberbia que obnubila la mente y da entrada a los demás pecados que la entenebrece:

"¿Y qué me aprovechaba, siendo entonces esclavo perversísimo de mis malas pasiones, que leyese y entendiese por mí mismo todos los libros que puede haber sobre las artes que llaman liberales? Gozaba con ellos, mas no sabía de dónde venía cuanto de verdadero y cierto hallaba en ellos; porque estaba de espaldas a la luz, vuelto el rostro a las cosas iluminadas; por lo cual mi rostro mismo, con que miraba los objetos iluminados, estaba a oscuras. Todo lo tocante a la retórica y a la dialéctica... lo entendí sin gran dificultad y sin que nadie me lo enseñara; Tú lo sabes, Señor Dios mío, porque la prontitud en entender y la agudeza en distinguir es don tuyo: aunque yo no te ofrecía por ello sacrificio de alabanza, y así no me servía de provecho sino más bien para mi daño, pues anduve solícito en adueñarme de tan buena 'parte de mi herencia' (Lc. 15, 13) y no 'guardaba para Ti mi fortaleza' (Ps. 58, 10),

sino que 'me aparté de Ti a una región remota para desperdiciarla con las ramerías' de mis concupiscencias. Pues ¿de qué me servía cosa tan buena, si no usaba bien de ella?". (L. IV, cap. 16, 31).

San Agustín describe aquí el drama del especialista autosuficiente y la inconsistencia de la erudición autónoma, tentación permanente que impide elaborar una cultura profunda, cristiana, así como también dar una enseñanza profunda, cristiana. Para intentarlo, el hombre de letras, crítico o profesor, encuentra un guía seguro en el obispo de Hipona: deponer la soberbia, dejarse decir humildemente por Dios, reconocer la capacidad literaria como don suyo, ejercerla en obediencia a su luz orientadora que le amplía su antes pretencioso y por cierto restringido horizonte. Las letras cultivadas y enseñadas pueden ser una vía de elevación del hombre siempre que, como el santo indica, nos "nazcan plumas y nos crezcan las alas de la caridad con el sano alimento de la fe" (id.), superando así la estrechez y cortedad de una pretendida especialización y autonomía.

Todos los Padres nos enseñan a apuntar más alto. De una manera específica vale para los hombres de letras esta exhortación de San Pablo, que ellos tomaron en cuenta: "Transformaos por la *renovación de la mente*, para que sepáis discernir lo que es la voluntad de Dios, lo bueno, lo que agrada, lo perfecto" (Rom. 12, 2); "*Renovaos en la mente y en el espíritu*, y vestíos de la nueva condición humana" (Ef. 4, 23). Y este párrafo de Diadoco de Fotice constituye todo un programa en esa línea para el hombre de letras:

"Sólo el Espíritu Santo puede purificar nuestra mente; si no entra El como el más fuerte del Evangelio, para vencer al ladrón, nunca le podremos arrebatar a éste su presa. Conviene, pues, que en toda ocasión el Espíritu Santo se halle a gusto en nuestra alma pacificada, y así tendremos siempre encendida en nosotros la *luz del conocimiento*; si ella brilla siempre en nuestro interior, no sólo se pondrán al descubierto las influencias nefastas y tenebrosas del demonio... El auténtico conocimiento consiste en discernir sin error el bien del mal... *La sensibilidad del espíritu* consiste en un *gusto acertado*, que nos da el verdadero *discernimiento*. Del mismo modo que por el sentido corporal del gusto, cuando disfrutamos de buena salud, apetecemos lo agradable, discerniendo sin error lo bueno de lo malo, así también nuestro espíritu, desde el momento en que empieza a gozar de plena salud y a prescindir de inútiles preocupaciones, se hace capaz de experimentar la abundancia de la consolidación divina y de retener en su mente el recuerdo de su *sabor*, por obra de la caridad, para *distinguir* y quedarse con lo mejor, según lo que dice el Apóstol: 'Que vuestro amor vaya creciendo cada vez más en el verdadero conocimiento y en *delicadeza espiritual*. Así sabréis

*distinguir y escoger lo más perfecto.*" (Capítulos sobre la perfección espiritual, 6, 26, 27, 30; PG 65, 1169, 1175-6).

Estas indicaciones de vida espiritual son perfectamente aplicables al lector de obras literarias. Responden a mis inquietudes de crítica y docente. Me preguntaba cómo actuar dentro de un ambiente cultural de neto corte secularista (que en cierto sentido es lo mismo que decir "autosuficiente en su especialización"), insensible a la realidad del pecado que se filtra en sus productos tanto más cuanto esa realidad es descartada, y tanto más cuanto se quiere que la cultura sea un mundo autónomo, independiente del hecho de la Redención, y aun de la Creación. Me preocupa que los estudios literarios no contribuyan a acercar a los jóvenes a Cristo y más bien los alejen de El. La solución que aquí encuentro es característica de los Padres: el "discernimiento cristiano" que brota de un corazón dócil a la gracia. Hallo especialmente rico y sugerente este párrafo para el hombre de letras, quien no sólo aplica su razón a la lectura, sino también su sensibilidad y su gusto. Aquí se habla de un espíritu saneado por la efusión, en él, de los dones del Paráclito: no sólo de la fe que aclara al intelecto, sino también de la caridad que rectifica el natural deseo de Dios y que, mediante el hábito de este buen amar, descubre los atractivos falsos de lo que, sin ella, nos hubiese seducido. En efecto, las obras literarias, más que transmitir ideas, hablan por imágenes que despiertan resonancias afectivas. Aquél que, aun habiendo recibido la infusión de la caridad, la dejara atrofiarse o desvanecerse, quedará a la merced de vanos o perniciosos atractivos. Sólo aquél que cultive la intimidad de Dios y que haya saboreado su presencia en las cosas creadas, sentirá un espontáneo disgusto por aquéllos. Este punto me parece particularmente importante, pues el "criterio" del hombre de letras es mucho más un "hábito" que una receta metodológica a aplicar. En un hábito o virtud completa, en la que están comprometidos la intuición, el sentimiento y la buena voluntad. Sólo a partir de un primer discernimiento que es a la vez "gusto" y "saboreo", que tiene mucho de dejarse estar contemplativo, puede el crítico literario poner en juego sus dotes analíticas. La "delicadeza espiritual" ha de ser despertada, desarrollada y ajustada en el hombre de letras cristiano para que, como una segunda naturaleza eficaz, guíe espontáneamente su gusto y apuntele su juicio.

Tenemos que formar lectores y críticos cristianos, de mente y corazón renovados. Pero primero hemos de intentarlo nosotros, para ayudar a nuestros alumnos y a los lectores en general. Hay que dar al mundo de hoy un *corpus* de crítica cristiana orientadora. Debemos

proseguir la gran tarea de discernimiento de nuestros antecesores, encarando las corrientes y obras literarias que van apareciendo.

II. El ejemplo de los Padres es de un valor inestimable en esta labor. Estoy convencida que hay que estudiarlos en las carreras de *Letras* de nuestros Profesorados y Universidades católicos como modelos de discernimiento cultural y literario, haciendo una selección de sus textos críticos. Allí se ve su amplio enfoque de la cultura pagana de su tiempo, sin prejuicios pero con juicio.

No desconfiaron a priori de la inteligencia humana, pero estuvieron atentos a sus límites así como a sus posibles confusiones y extravíos. De este modo un San Justino empezó a encarar la literatura pagana anterior al cristianismo y afirmó:

“Cuanto de bueno dijeron y hallaron los filósofos y legisladores fue por ellos elaborado según la parte de *logos* que les cupo, por investigación o intuición; mas como no conocieron al *Logos* entero, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos con otros... Porque cada uno de ellos habló bien... por la parte de *logos* seminal que les cupo... Y cuanto de bueno está dicho por ellos, nos pertenece a nosotros los cristianos...” (*II Apol.*, 13).

Con esta certidumbre, rescató aciertos y atisbos adventistas de tantos textos literarios y filosóficos, figuras como la de Sócrates y su testimonio de vida y muerte por la verdad, y hasta sugerencias de la Resurrección... Eso sí, los aclaró a la luz de la plenitud de la Sabiduría revelada en Cristo, los reinterpreto, profundizó y completó.

Mostrar esto, tanto él como los que lo siguieron, fue asimismo una manera de evangelizar a los paganos de entonces, descubriéndoles desde sus puntos de vista, y con su lenguaje, que aquella parte válida de su patrimonio cultural los preparaba a comprender a Cristo, y que en esa herencia ya actuaba Cristo. Es en este sentido que Clemente de Alejandría habla de una “doble preparación”, no sólo la de los Judíos, sino también la de los Griegos.

Por eso llama “*Protréptico*” o “exhortador” al *Logos* que invita a los hombres a acercarse a El y señala esta acción preparatoria en el libro del mismo nombre que es un florilegio de textos de filósofos y poetas precristianos (entre ellos Homero, Platón y los grandes trágicos atenienses). Los convoca y cita por considerarlos “auxiliares” que preparan el camino a la plena evangelización de los paganos, y observa:

“Si, en efecto, los Griegos recogieron, mejor que otros, algunas chispas del *Logos* divino e hicieron oír algunas raras verdades, dan testimonio que el poder de la verdad no estaba escondido, aunque no llegaran a la meta...” (*Protréptico*, 74, 7).

Y Clemente insiste en sus *Stromata* sobre esas “semillas de verdad” que pueden espijarse entre los Griegos, que los “educaban” a ellos “para ir hacia Cristo”, estimando que “sólo los cultivadores de la fe están fundados para guardar en depósito las semillas de la verdad” y que tienen el deber de hacerlo por tratarse de “una obra de la providencia divina” (*Str.* I, 18; V, 28). Contra la opinión de otros cristianos que preferían ignorarlas como cosas “superfluas”, para ocuparse de la “pura fe” (lo que desgraciadamente sucede hoy en día también entre nosotros), él reclama atención para estos “afluentes” que concurren al gran río de la Verdad, pues lo poco o mucho que contienen de ella “lo han recibido de la Verdad misma” (id. V, 29). “La verdad es una” —insiste Clemente— y los “fragmentos” recibidos de la misma “ahora podemos juntarlos en el *Logos* íntegro” (id. XIII, 57). Prosigue:

“Es, pues, claro que la cultura previa griega, con su filosofía, les vino a los hombres de Dios..., y llamo filosofía, no a todo, sino a lo que ha sido dicho de bueno en las escuelas...” (id. VII, 37).

Estas afirmaciones de Clemente de Alejandría nos alertan de muchos modos a nosotros, los críticos de hoy. Ciertamente, todas las obras literarias manifiestan o recelan posiciones ideológicas a las que debemos estar atentos; no todas las posiciones son auténtica “filosofía” en el sentido de amor a la verdad; hemos de rescatar los atisbos de verdad allí donde se encuentren, ya en obras de cristianos, ya en las de quienes no lo son, compulsando su verdad y bondad a la luz de la Sabiduría de Cristo; y siempre preparados para desechar lo que de ningún modo puede compaginarse con ella.

Es digna de tenerse en cuenta, en este sentido, la lección crítica de San Ireneo de Lyon. El tuvo que vérselas con una literatura que pretendía ser cristiana, la literatura de los Gnósticos; y justamente dio en la clave de su falsedad. Ella consistía en una asimilación inversa de la que hicieron los Padres. En lugar de interpretar el helenismo a la luz del cristianismo, la gnosis quería acomodar el mensaje de Cristo a concepciones de la cultura helénica inficionadas de orientalismo. Y ésta es una tentación permanente, incluso hoy. Por tratar de “inculturar” el mensaje evangélico, a veces no se discierne si hay infinidad o no entre la fe y la cultura a la que se busca acercarla. Sólo puede ser afín con ella una cultura en la que se le dé lugar a la verdad, en la que se la busque y enaltezca; y nunca posiciones escépticas, nominalistas, epicúreas o materialistas. Arrimando simplemente el “puro Evangelio” a esta clase de posturas, sólo se logra

barnizarlas superficialmente, y el resultado es un confuso eclecticismo o sincretismo que siempre acaba ahogando la fe. El criterio de "verdad" es fundamental, pues la verdad tiene que ver con lo que las cosas son, con la intención creadora de Dios, que les dio una esencia o proyecto que indica un determinado desarrollo, y en el caso del hombre, una ley ética para llegar a la plenitud, que ha de ser reconocida y respetada, a la que la fe aclara y la gracia refuerza. En ello estriba la gran lección crítica de Ireneo. El recalcó la "unidad" del plan divino: es el mismo Dios el que creó y el que redimió; la impronta del Verbo se halla en las criaturas, que por ello tienen verdad y bondad, y por ello El pudo asumir la naturaleza humana. Contra los Gnósticos, que pretendían ser los auténticos intérpretes de la acción de Cristo, asimilándola a sus fantasías espiritualistas, y por lo tanto descalificadoras de la realidad, insistió en la presencia del *Logos* en toda ella, lo que implica estimular los sondeos metafísicos y éticos y, en lo que concierne a la literatura, discernir su presencia o ausencia, juzgar si la obra literaria da testimonio de la verdad o la rechaza. En este aspecto, quiero destacar especialmente las obras que hoy en día hacen uso de una imaginería cristiana sólo como ornato, quitándole su profunda significación; o que utilizan la historia sin ningún respeto por la verdad; o las obras llamadas "intertextuales" en donde los textos extractados, al ser entretnejidos con intención ajena, pierden su sentido metafísico, espiritual, moral o místico, siendo desnaturalizados. Se trata de verdaderos falseamientos al estilo de la "gnosis", donde la verdad se sofoca al subordinarla a un esquema artificioso so pretexto de arte.

Muy distinta fue la asimilación de los Padres. Por el contrario, ellos no desnaturalizaron la literatura cuando la subordinaron a la revelación; extrajeron de los antiguos textos lo que a sus mismos autores se les ocultaba, pero que estaba allí, de una manera misteriosa, como anuncio de "adviento". Así pudieron juzgar a un Virgilio como "anima naturaliter christiana"; así pudo leer un San Agustín la profecía de Zeus a Eneas, "imperium sine fine dedit", no ya referida al Imperio Romano que él veía derrumbarse, sino al "imperio de la Iglesia" o "ciudad de Dios" (*De civitate Dei*, L. V). Así la escuela de Alejandría (de la que ya citamos a Clemente), entendiendo que había "tipos" o figuras de Cristo y de los misterios cristianos en el Antiguo Testamento, se lanzó a la interpretación "tipológica" de sus libros; y más aún, hasta en la literatura de la antigua Grecia reconoció figuras y alegorías de Cristo, si bien más desdibujadas. "No es de maravillas —dice Orígenes en su *Contra Celso*— que el mismo Dios haya sembrado en las almas de todos los hombres lo mismo que enseñó por los profetas y el Salvador." (C. C., libr. 1, 4).

Eso sí, siempre marcan lo que era “preparación” de lo que fue la “plenitud”. La preparación y las imágenes están en función de la manifestación plena y no al revés. Asimismo Orígenes da a su discípulo Gregorio el Taumaturgo una recomendación que aprovecha a los intelectuales de hoy. Le dice que no restrinja su “natural talento de la inteligencia” al mero ejercicio que se le dio antes de la venida del Salvador:

“Ahora bien, tu talento natural puede hacer de ti un cabal jurisconsulto romano o un filósofo griego de cualquiera de las famosas escuelas. Mas yo quisiera que, *como fin*, emplearas toda la fuerza de tu talento en la inteligencia del cristianismo; *como medio*, empero, para ese fin, haría votos para que tomaras de la filosofía griega las materias que pudieran ser como iniciaciones o propedéutica para el cristianismo... Y eso tal vez da misteriosamente a entender lo que se escribe en el Exodo (11, 2; 12, 35 ss.), que, en nombre de Dios, se dijera a los hijos de Israel que pidieran a sus vecinos vasos de plata y oro y vestidos. Así, despojando a los egipcios, tendrían materia con que fabricar para el culto de Dios. Y es así que de los despojos de los egipcios fabricaron los hijos de Israel lo que había en el *sancta sanctorum*...”.

Y completando esta lección sobre el “fin” y los “medios”, Orígenes le da esta advertencia: cuidado con “quedarse en Egipto”, es decir, “entre las enseñanzas de este mundo”. Cuidado, porque a muchos les pasa esto: “los que, por cierta erudición helénica, engendran ideas heréticas y construyen, como si dijéramos, novillos de oro...” (*Carta de O. a Gr. el Taumaturgo*, 1, 2, 3).

La lección de Orígenes nos concierne. Esto sigue ocurriendo cuando los hombres de letras nos contentamos con ser nada más que eso en su acepción mundana, por ejemplo, cuando explicamos la literatura pagana sin advertir a nuestros alumnos sobre sus aspectos de “adviento”, o cuando limitamos nuestras investigaciones a lo exclusivamente formal, estructural o metodológico; incluso cuando pasamos de largo ante lo alegórico, simbólico o aun cristianamente tipológico que sugieren ciertos textos modernos. Entonces nos quedamos en los “medios” sin alcanzar el “fin”. Por eso, siguiendo esta lección, la literatura debe enseñarse, entre cristianos, con el acompañamiento y guía de las “letras cristianas” por excelencia, que son las Sagradas Escrituras:

“Tú, pues, atiende principalmente a la lección de las Escrituras divinas (I Tim. 4, 13); pero atiende... llama y golpea..., y necesaria en extremo es la oración pidiendo la inteligencia de lo divino.” (id., 4).

Podríamos seguir citando otros muchos textos aleccionadores de los Padres, entre ellos el *Discurso a los jóvenes* de San Basilio que es un compendio orientador en el estudio de las Humanidades. Estos textos de los Padres nos proporcionan todo un programa de reforma de los estudios literarios y sobre todo de la actitud de lectura, que hace a dicha reforma y evangelización de la cultura, así como a la evangelización por medio de la cultura. Empero, para terminar, quiero recordar dos textos en que se recalca la relación que ha de tenerse en cuenta entre las "palabras", instrumento de la literatura y objeto de la crítica literaria, y "la Palabra" que es su fuente y su meta:

Dice San Gregorio de Nacianzo: "Yo le ofrezco esto a Dios, le consagro lo mejor de mí mismo, mi única riqueza... Yo retengo tan sólo el discurso en cuanto es el servidor del Verbo." (*Orat.* 6, 6).

Y San Máximo el Confesor: "La lámpara colocada sobre el candelero, de la que habla la Escritura, es Nuestro Señor Jesucristo, luz verdadera del Padre..., que alumbr a todos los que están en la casa (es decir, este mundo)... La palabra de Dios no puede quedar oculta bajo el celemín... No coloquemos, pues, bajo el celemín, con nuestros pensamientos racionales, la lámpara encendida (es decir *la Palabra* que ilumina la inteligencia), a fin de que no se nos pueda culpar de haber colocado bajo la materialidad de la letra la fuerza incomprensible de la sabiduría; coloquemosla más bien sobre el candelero (es decir, sobre la interpretación de la Iglesia) en lo más elevado de la genuina contemplación; así iluminará a todos los hombres con los fulgores de la revelación divina." (*Cuestiones a Talasio*, Cuest. 63; PG 90, 667-70).

INES DE CASSAGNE

# BIBLIOGRAFIA PATRISTICA "SISTEMATIZADA"

## *Obras generales*

El interés por la vida, las obras y las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, ha provocado un aumento notable de la bibliografía en los últimos años. Con el deseo de facilitar el acceso a una riqueza tan amplia y variada, se propone esta bibliografía "sistemizada". A pesar de los límites que implica un intento del género, confío en que algún servicio podrá ofrecer a todos los que aman sinceramente la predicación sobre Jesucristo que nos han legado nuestros Padres en la fe.

\* \* \*

## *1. Bibliografía*<sup>1</sup>

*L'Année Philologique* (Paris, 1926 ss).

*Bibliographia Patristica* (Berlin, 1959 ss)<sup>2</sup>.

*Bibliografía Teológica Comentada del Area Iberoamericana* (Buenos Aires, 1973 ss)<sup>3</sup>.

*Répertoire Bibliographique de la Philosophie* (Louvain, 1949, ss)<sup>4</sup>.

TREVIJANO ETCHEVERRIA, R.: *Bibliografía Patrística Hispano-luso-americana* (Salamanca, 1977 ss)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> No se pretende ofrecer una lista exhaustiva, sino sólo señalar las "ayudas" más importantes para el estudio de la vida y las obras de los Padres de la Iglesia. Para completar la información que ofrecen estos "periódicos" recomendamos la lectura de la enjundiosa contribución de A. Di Berardino: *Tendenze attuali negli studi patristici*, en A. Quacquarelli (ed.), *Complementi...*, pp. 25 ss.

<sup>2</sup> El primer volumen trae la bibliografía del año 1956.

<sup>3</sup> Publicada por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos.

<sup>4</sup> En especial debe consultarse la sección "Périodes patristique et médiévale en Occident".

<sup>5</sup> Publicada en la revista *Salmanticensis*; en realidad se trata del "anticipo" de la *Bibliographia Patristica*, con la que colabora el P. Trevijano Etcheverría. No vacilo en afirmar que es la mejor y más completa reseña bibliográfica sobre los Padres de la Iglesia en castellano.

**2. "Manuales" de Patrología, Historias de la Literatura Cristiana Antigua, Obras de "Iniciación"**<sup>6</sup>

ALTANER, B.: *Patrología* (Madrid, <sup>5</sup>1958)<sup>7</sup>.

ALTANER, B.: Stüber, A., *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Freibourg-Wien-Basel, <sup>9</sup>1980).

ANNATO, P.: *De sanctis Ecclesiae Patribus tractatio ad usum Hispaniae seminariorum* (Madrid, <sup>3</sup>1864).

BARDENHEWER, O.: *Patrologie* (Freiburg i. Br., <sup>4</sup>1914) [trad. castellana, Barcelona, 1910].

—, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 vols. (Freiburg i. Br., 1902-1932)<sup>8</sup>.

BARDY, G.: *Littérature grecque chrétienne* (Paris, 1928) [segunda ed., París, 1935].

—, *Littérature latine chrétienne* (Paris, 1929) [tercera ed., París, 1943].

BAUMSTARK, A.: *Die christlichen Literaturen des Orients*, 2 vols. (Leipzig, 1911-1914).

—, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte* (Bonn, 1922).

BEATRICE, P. F.: *Introduzione a i Padri della Chiesa. Sussidio didattico a colori* (Vicenza, 1983).

BECK, H. G.: *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München, 1959).

BELLINI, E.: *Los Santos Padres en la tradición cristiana* (Madrid, 1988)<sup>9</sup>.

BETTILOLO, P., *Lineamenti di patrologia siriana, en Complementi*, pp. 503 ss.

BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature du Moyen Age* (Turnhout, 1990 ss)<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Ofrecemos una lista bastante amplia. Ciertamente algunas de las obras citadas tienen en nuestros días un interés limitado, pero no por ello se las debe considerar "superadas", ya que con frecuencia contienen valiosas indicaciones; además, nos ofrecen los jalones fundamentales para una *historia de la patrología*. Para completar nuestra enumeración (en la que tratamos de privilegiar las obras en castellano) ver Quasten, t. I, pp. 7 ss. En "negrita" señalamos los títulos cuya consulta nos parece imprescindible. No todas las obras elencadas las hemos confrontado directamente. Una interesante "reseña bibliográfica" se puede ver también en Pierini, pp. 128 ss.

<sup>7</sup> Traducción del original en alemán: *Patrologie* (Freiburg i. Br. <sup>6</sup>1958).

<sup>8</sup> Hay una segunda edición de los siguientes vols. de esta magna obra: Freiburg i. Br., I, 1913; II, 1914; III, 1923; V, 1962.

<sup>9</sup> Traducción de *I Padri nella tradizione cristiana* (Milano, 1982).

<sup>10</sup> El tomo I, que comprende 2 vols., trata el período que va desde Casiodoro hasta el "fin de la renovación carolingia".

BUTTIER, L., *La literatura latina cristiana en España, las Galias e Italia* (Buenos Aires, 1940-1944) [Anales del Instituto de Literaturas Clásicas, II].

CADIZ, Luis M. de (Seudónimo de Antonio Ulquiانو-Murga): *Historia de la literatura patristica* (Buenos Aires, 1954).

CAMPENHAUSEN, H. von: *Los Padres de la Iglesia*, 2 vols. (Madrid, 1974)<sup>11</sup>.

CASAMASSA, A.: *Patrologia* (Roma, 1939 ss).

CAYRE, F.: *Précis de Patrologie. Histoire et Doctrine des Pères et Docteurs de l'Eglise*, 2 vols. (Paris, 1927-1930).

CERULLI, E.: *Storia della letteratura etiopica* (Milano, 1956).

CHABOT, J. B.: *Littérature syriaque* (Paris, 1935).

CROSS, F. L.: *The Early Christian Fathers* (London, 1960).

DI BERARDINO, A. (Dir.): *Patrología, III, La edad de oro de la patristica latina* (Madrid, 1981), [BAC, 422]<sup>12</sup>.

DOMINGUEZ DEL VAL, U.: *Estudios sobre literatura latina hispano-cristiana*, t. I (1955-1971), (Madrid, 1986).

DUVAL, R.: *La littérature syriaque* (Paris, 1899), [tercera ed., París, 1907].

FONTAINE, J.: *La littérature latine chrétienne* (Paris, 1970).

FUNDACION INSTITUTO DE TEOLOGIA (ed.): *Evocaciones patristicas* (La Plata, Buenos Aires, 1977 ss).

GALINDO, P.: *Literatura hispano-latina. Escritores cristianos*, en: R. Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España*, t. II, pp. 547-561 (Madrid, 1935).

GHELLINCK, J.: *Littérature latine au moyen âge*, 2 vols. (Paris, 1939).

—, *Patristique et moyen âge*, 3 vols. (Bruxelles-Paris, 1946-1949).

GONZALEZ CARBAJAL, D.: *Institutiones Patrologicae*, 2 vols. (Oviedo, 1893).

GONZALEZ FRANCES, E.: *Elementa Patrologiae et theologiae Patristicae*, 2 vols. (Córdoba, España, 1889).

GOODSPEED, E. J.: *A History of Early Christian Literature* (Chicago, 1942).

GRAF, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols. (Roma, 1944-1953).

<sup>11</sup> Traducción del original publicado en alemán con los títulos: *Griechische Kirchenväter* (Stuttgart, 1956) y *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart, 1960).

<sup>12</sup> Traducción —aumentada— del original publicado en italiano con el título: *Patrología III. I Padri latini (secoli IV-V)* (Torino, 1978). La obra continúa la *Patrología* de I. Quasten.

HAMELL, P. J.: *Introduction to Patrology* (Cork, 1966).

HAMMAN, A.: *Guía práctica de los Padres de la Iglesia* (Bilbao, 1969)<sup>13</sup>.

HARNACK, A. von: *Geschichte der altchristlichen Literatur bis auf Eusebius*, 3 vols. (Leipzig 1893-1904; [segunda ed., Leipzig, 1958].

HERZOG, R.-SCHMIDT, P. L. (eds.), *Nouvelle Histoire de la Littérature latine* (Turnhout, 1990, ss).

INGLISIAN, V.: *Die armenische Literatur* (Leiden, 1963) (Handbuch der Orientalistik, I, 7, 155-253).

KARST, J.: *Littérature géorgienne chrétienne* (Paris, 1934).

KRUMBACHER, K.-EHRHARD, A.: *Geschichte der byzantinischen Literatur* (München, 2<sup>a</sup>1897).

LABRIOLLE, P. de: *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 2 vols. (Paris, 1924) [tercera ed. revisada por G. Bardy, París, 1947].

LIEBAERT, J.: *Les Pères de l'Eglise, I. Du Ier. au IVE siècle* (Paris, 1986).

LIETZMANN, J.: *Christliche Literatur*, en A. Gercke-E. Norden (eds.), *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, t. I, 5 y 6 (Leipzig, 3<sup>a</sup>1923).

MADOZ, J., *Literatura latino-cristiana. Escritores de la época visigótica. Escritores de la época mozárabe*, en: G. Díaz Plaja (dir.): *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, t. I, pp. 85 ss. y 259 ss (Barcelona, 1949).

MANUCCI, N.: *Istituzioni di Patrologia*, 2 vols. (Roma, 6<sup>a</sup>1948-1950).

MARTIN SANCHEZ, B.: *Patrología. Santos Padres de la Iglesia. Padres apostólicos y doctores* (Sevilla, 1987).

MÖHLER, J. A.: *Patrologie oder christliche Literärgeschichte*, t. I (Ratisbona, 1840)<sup>14</sup>.

MOLINE, E.: *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria*, 2 vols. (Madrid, 1982) [segunda ed., Madrid, 1986].

MONCEAUX, P.: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 vols. (Paris, 1901-1923).

—, *Histoire de la littérature latine chrétienne* (Paris, 1924).

MONEGAL Y NOGUES, E.: *Compendio de Patrología y Patrística para uso de los seminarios* (Barcelona, 3<sup>a</sup>1913).

MORICCA, U.: *Storia della letteratura latina cristiana*, 3 vols. (5 tomos) (Torino, 1925-1934).

<sup>13</sup> Traducción de *Guide pratique des Pères de l'Eglise* (Paris, 1967).

<sup>14</sup> Obra póstuma inacabada, que fue publicada por F. X. Reithmayer; trad. francesa, Louvain, 1944. El vol. I comprende los tres primeros siglos.

- OLIVAR, A.:** *La predicación cristiana* (Barcelona, 1991)<sup>15</sup>.
- ONRUBIA, J. A.: *Patrología o estudio de la vida y de las obras de los Padres de la Iglesia* (Palencia, 1911).
- ORLANDI, T.:** *La patrologia copta, en Complementi*, pp. 457 ss.
- ORTIZ DE URBINA, I.: *Patrologia Syriaca* (Roma, 1958).
- PELLEGRINO, M.: *Letteratura greca cristiana* (Roma, 1978).
- , *Letteratura latina cristiana* (Roma, 1985; reimpr. de la cuarta ed., Roma, 1973).
- PEREZ DE URBEL, J.: *Las letras en la época visigoda*, en *Historia de España*, t. III, pp. 381-431 (Madrid, 1940).
- PETERS, G.: *Lire les Pères de l'Eglise. Cours de Patrologie* (Paris, 1981).
- PIERINI, F.: *Mille anni di pensiero cristiano. Le letterature e i monumenti dei Padri. Volume I. Alla ricerca dei Padri. Introduzione e metodologia generale* (Cinisello Balsano, Milano, 1988).
- PUECH, A.: *Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin du IVe siècle*, 3 vols. (Paris, 1928-1930).
- QUACQUARELLI, A. (ed.): *Complementi interdisciplinari di Patrologia* (Roma, 1989).
- QUASTEN, I.: *Patrología*, 2 vols. (Madrid, 1961-1962) [BAC 206 y 217]<sup>16</sup>.
- RAMSEY, B.: *Begining to Read the Fathers* (London, 1985).
- RAUSCHEN, G.: *Compendio de Patrología* (Freiburg i. Br. 1909)<sup>17</sup>.
- SANCHEZ, M.: *Los santos Padres* (Madrid, 1864).
- SCHANZ, M.: *Geschichte der römischen Literatur. III. Die Zeit von Hadrian bis auf Konstantin* (München 1922); *IV. 1. Die Literatur des vierten Jahrhunderts* (München, 1914); *IV. 2. Die Literatur des fünften bis sechsten Jahrhunderts* (München, 1920).
- SIMONETTI, M.: *Letteratura cristiana antica greca e latina* (Milano, 1988).
- , *La produzione letteraria fra romani e barbari (sec. V-VIII)* (Roma, 1986) [Istituto Patristico Augustinianum. Sussidi patristici, 3].

<sup>15</sup> No se trata estrictamente hablando de un manual de patrología ni de una historia de la literatura cristiana antigua, pero en la práctica ofrece un servicio tan amplio que cumple funciones similares.

<sup>16</sup> El original fue publicado en inglés: *Patrology*, 3 vols. (Utrecht-Westminster, [Maryland], 1950-1960).

<sup>17</sup> Trad. del original publicado en alemán: *Grundriss der Patrologie* (Freiburg i. Br. 1903).

STEIDLE, B.: *Patrologia seu historia antiquae litteraturae ecclesiasticae* (Freiburg i. Br. 1937) [trad. alemana, Regensburg 1939; trad. francesa, Brugge, 1945].

TARCHNISVILI, M.-ASSFALG, J.: *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur* (Città del Vaticano, 1955) [Studi e Testi, 185].

TIXERONT, J.: *Précis de Patrologie* (Paris, 1918) [trad. castellana, Barcelona, 1927].

VERA, F.: *La cultura española medieval. Datos bibliográficos para su historia*, 3 vols. (Madrid, 1933-1934).

VIELHAUER, P.: *Historia de la literatura cristiana primitiva* (Salamanca, 1991) [trad. del alemán].

VOICU, S. J.: *La patrística nella letteratura armena* (V-X sec.), en *Complementi*, pp. 657 ss.

WUERL, D. W.: *Fathers of the Church* (Huntington, Indiana, 1975).

YUS, M.: *Patrología, o sea introducción histórica y crítica al estudio de los santos Padres* (Madrid, 1889).

ZARBHANALIAN, K.: *Storia della letteratura armena antica* (Venezia, 1932).

### 3. Ediciones de textos<sup>18</sup>

*Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berlin, 1914 ss).

*Biblioteca de Autores Cristianos* (Madrid, 1954 ss).

*Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana* (Leipzig, 1824 ss).

*Collection des Universités de France* [Association G. Budé] (Paris, 1920 ss).

*Corona Patrum* (Torino, 1937 ss).

*Corpus Christianorum. Series Apocryphorum* (Turnhout, 1983 ss).

*Corpus Christianorum. Series Graeca* (Turnhout, 1977 ss).

*Corpus Christianorum. Series Latina* (Turnhout, 1953 ss).

*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain, 1903 ss).

*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien, 1865 ss).

*Florilegium Patristicum* (Bonn, 1904 ss).

*Fuentes Patrísticas* (Madrid, 1991 ss).

<sup>18</sup> Para completar esta lista ver Quasten, t. I, pp. 18 ss; P. Stella, *Editoria e lettura dei Padri: dalla cultura umanistica al modernismo*, en *Complementi*, pp. 799 ss.

- (Die) griechischen christlichen Schriftsteller (Leipzig-Berlin, 1897 ss).
- Monumenta Germaniae Historica* (Hannover-Berlin, 1826 ss).
- Patrologia Graeca* [ed. J. P. Migne], vols. 1-161 (Paris, 1857-1866).
- Patrologia Latina* [ed. J. P. Migne], vols. 1-221 (Paris, 1844-1864).
- Patrologiae Latinae supplementum* [ed. A. Hamman], vols. 1-5 (Paris, 1958-1974).
- Patrologia Orientalis* [eds. R. Graffin y F. Nau] (Paris, 1903 ss).
- Patrologia Syriaca* [ed. R. Graffin], vols. 1-3 (Paris, 1897-1927).
- Scrittori Greci e Latini* (Fondazione Lorenzo Valla 1974 ss).
- Sources Chrétiennes* (Paris, 1941 ss).
- Studi e Testi* (Città del Vaticano, 1900 ss).
- Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig-Berlin, 1882 ss).

#### 4. Traducciones castellanas<sup>19</sup>

- Biblioteca de Autores Cristianos* [BAC] (Madrid).
- Biblioteca Clásica Gredos*, Ed. Gredos (Madrid).
- Biblioteca Patristica*, Ed. Ciudad Nueva (Madrid).
- Cuadernos Monásticos* (Victoria, Buenos Aires).
- ECUAM (Luján, Buenos Aires).
- Escritores Cristianos Antiguos*, Ed. Platin (Buenos Aires).
- Espiritualidad Monástica*. Monasterio de Las Huelgas (Burgos, España).
- Espiritualidad Monástica. Fuentes y estudios*, Eds. Montecasino (Zamora, España).
- Excelsa*, Eds. Aspás (Madrid).
- Ichthys*, Eds. Lumen (Buenos Aires).
- Librería Parroquial Clavería* (México).
- Nebli, Clásicos de Espiritualidad*, Eds. Rialp (Madrid).
- Orígenes Cristianos*, Eds. Paulinas (Buenos Aires).
- Santos Padres*, Ed. Apostolado Mariano (Sevilla).

<sup>19</sup> No se incluyen en esta lista las *antologías* que contienen traducciones de obras de los Padres. Para completar nuestra enumeración, sobre todo en relación con las versiones castellanas más antiguas, ver Quasten, t. I, pp. 20 ss; J. Madoz, *Traducciones Españolas de los Santos Padres*, en *Revista Española de Teología* 11 (1954) 437-472. Indicamos las editoriales a fin de facilitar la tarea a la hora de una eventual consulta.

### 5. Antologías<sup>20</sup>

ABBAYE DE BELLEFONTAINE (ed.): *Philocalie des Pères Neptiques* (Bégrolles-en-Mauges, 1979 ss).

(*El*) *Bautismo según los Padres de la Iglesia* (Buenos Aires, 1978).

BERSELLI, C.-GHARIB, G. (eds.): *Alabanzas a Nuestra Señora de las Iglesias de Oriente y Occidente en el primer milenio* (Madrid, 1987)<sup>21</sup>.

BURNS, J. P.-FAGIN, G. M.: *The Holy Spirit* (Wilmington, 1984).

CENTRE D'ANALYSE ET DE DOCUMENTATION PATRISTIQUES (ed.): *Cahiers de Biblia Patristica* (Turnhout, 1987 ss).

DENZINGER, E.: *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres* (Barcelona, 1959)<sup>22</sup>.

DENZINGER, E.-SCHÖNMETZER, A.: *Enchiridion Symbolorum. Definitionem et Declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona, 321963).

DESEILLE, P.: *Les saints moines d'Orient* (Namur, Bélgica, 1959).

—, *L'Évangile au désert. Des premiers moines a saint Bernard* (Paris, 1965) [Chrétiens de tous les temps, 10].

—, *La fournaise de Babylone. Guide spirituel* (Paris, 1974).

DIETZ, M.-SMOLITSCH, I., *Textos de espiritualidad oriental* (Madrid, 1960) [Patmos, Libros de espiritualidad, 95]<sup>23</sup>.

DIEZ MACHO, A. (dir.): *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid, 1982 ss).

DRAGUET, R.: *Les Pères du désert* (Paris, 1949).

EDITIONS MIGNE (ed.): *Collection "Pères dans la foi"* (Paris).

ERBETTA, M.: *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 4 vols. (Torino, 1966-1981).

FESTUGIERE, A. J.: *Les moines d'Orient*, 4 vols. [en 7 tomos] (Paris, 1961-1965).

<sup>20</sup> Para completar nuestra enumeración que es, forzosamente, limitada, ver Quasten, t. I, pp. 24 ss. Tomamos el término "antología" en un sentido amplio.

<sup>21</sup> Trad. del original publicado en italiano: *Lodi alla Madonna*, Roma.

<sup>22</sup> Trad. de: *Enchiridion Symbolorum* (Freiburg i. Br. 31958). Tanto el original como la versión castellana han conocido sucesivas ediciones y una continuación — ampliada y mejorada — en el Denzinger-Schönmetzer.

<sup>23</sup> Original publicado en alemán con el título: *Kleine Philokalie* (Einsiedeln-Zürich-Köln). La primera parte ofrece textos de autores de los siglos IV-V (Macario el Grande, Evagrio Póntico, Diadoco de Foticea, Marcos el Ermitaño).

(*La Filocalia de la oración de Jesús* (Buenos Aires, 1979) [Col. Ichthys].

FONDAZIONE LORENZO VALLA/ARNOLDO MONDADORI EDITORE (eds.), *Il Cristo, Testi teologici e spirituali* (Vicenza, 1985 ss).

GANDOLFO, E.: *Lettera di Dio agli uomini (le più belle pagine dei Padri della Chiesa)* (Casale Monferrato, 1990).

GARCIA BAZAN, F.: *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (Buenos Aires, 21978) [Estudios filosóficos, 3]<sup>24</sup>.

GHARIB, G. (dir.): *Testi mariani del primo millenio*, 4 vols. (Roma, 1988-1991).

GONZALEZ, C. I.: *Pobreza y riqueza en obras selectas del cristianismo primitivo* (México, 1988).

GRANADO, C.: *Los mil nombres de Jesús. Textos espirituales de los primeros siglos* (Madrid, 1988).

HAHN, A.-HAHN, G. L.: *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche* (Hildesheim, 1962; reimpr. anastática de la ed. de Breslau, 1897).

HAMMAN, A.: *Prières des premiers chrétiens* (Paris, 1952; trad. castellana, Madrid, 1956).

—, *Vies des Pères du désert* (Paris, 1961) [Lettres chrétiennes, 4].

—, *Prières eucharistiques des premiers siècles a nos jours* (Paris, 1969) [Foi Vivante, 113].

HUBER, S.: *Los Santos Padres. Sinopsis desde los tiempos apostólicos hasta el siglo sexto*, 2 vols. (Buenos Aires, 1946).

ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (ed.): *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna, 31973).

*Justicia e injusticia en la Tradición Cristiana Antigua* (Buenos Aires, 1979).

KOCH, H.: *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der Alten Kirche* (Tübingen, 1933) [Sammlung Ausgewählter Kirchen und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften. Neue Folge, 6].

LEIPOLDT, J.-GRUNDMAN, W. (dirs): *El mundo del Nuevo Testamento. II. Textos y documentos* (Madrid, 1975)<sup>25</sup>.

LEMAÎTRE, S.: *Textes mystiques d'Orient et d'Occident*, t. II (Paris, 1955).

MIGLIORANZA, C.: *Actas de los Mártires* (Buenos Aires, 1986).

<sup>24</sup> En las pp. 253 ss presenta una antología de textos gnósticos.

<sup>25</sup> Trad. del alemán: *Umwelt des Urchristentums. II. Texte zum Neutestamentlichen Zeitalter* (Berlín 21970). La ed. española presenta versiones castellanas de un buen número de textos "patrísticos"; ver sobre todo pp. 369 ss.

MONTSERRAT TORRENTS, J.: *Los Gnósticos*, 2 vols. (Madrid, 1983) [Biblioteca Clásica Gredos, 59 y 60].

MURA, G. (ed.): *La teologia dei Padri. Testi dei Padri latini, greci, orientali, scelti e ordinati per temi*, 5 vols. (Roma, 1974-1976)<sup>26</sup>.

MUSURILLO, H.: *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, 1972).

NUÑEZ, B.: *La oración en la Escritura y en los Padres de la Iglesia* (México, 1979).

OBREGON BARREDA, L.: *María en los Padres. Antología de textos patrísticos* (Madrid, 1988).

PELLAND, G.: *Mistero di Cristo e mistero della Chiesa. Testi patristici diversi* (Roma 1990-1991) [Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas Theologiae].

RAHNER, H.: *Libertad de la Iglesia en Occidente. Documentos sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los tiempos del primer cristianismo* (Buenos Aires, 1949)<sup>27</sup>.

RAMOS-LISSON, D.: *Espiritualidad de los primeros cristianos. Textos seleccionados* (Madrid, 1979) [Nebli, Clásicos de espiritualidad, 47].

REGAMEY, P.: *Los mejores textos sobre la Virgen María (hasta el siglo XIV)*, Madrid, 1972 (Patmos, Libros de espiritualidad, 143)<sup>28</sup>.

RIVAS, L. H. (ed.): *Padres de la Iglesia* (Buenos Aires, 1977 ss)<sup>29</sup>.

ROUËT DE JOURNEL, M. J.: *Enchiridion Patristicum. Loci ss. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum* (Barcelona, 1962).

ROUËT DE JOURNEL, M. M., DUTILLEUL, J.: *Enchiridion Asceticum. Loci SS. Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum ad ascem spectantes* (Freiburg i. Br. 1936) [con sucesivas eds.].

RUIZ BUENO, D.: *Padres Apostólicos* (Madrid, 1950) [BAC 65].

—, *Actas de los Mártires* (Madrid, 1951) [BAC 75].

—, *Padres Apologistas Griegos* (Madrid, 1954) [BAC 116].

SABUGAL, S.: *El Padrenuestro en la interpretación catequética antigua y moderna* (Salamanca, 1982).

—, *Credo. La fe la Iglesia* (Zamora, 1986)<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Traducción de: *Texte des Kirchenväter*, München. La versión italiana se presenta "aumentada" respecto del original en alemán.

<sup>27</sup> Trad. de la obra: *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum* (Einsiedeln-Köln, 1943).

<sup>28</sup> Trad. de *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie* (Paris, 1942).

<sup>29</sup> Hasta el momento han salido 9 vols.: El Misterio de Navidad; El tiempo de Cuaresma; El Bautismo; La Virgen María; Felices los pobres; Dios y el César; La conversión; La unidad de la Iglesia; La oración (en 1990).

<sup>30</sup> Esta obra y la precedente contienen una gran cantidad de textos patrísticos traducidos al castellano, con valiosas notas.

- Santos Padres. Homilías del tiempo pascual* (Madrid, 1969) [Nebli, Clásicos de espiritualidad, 39].
- SANTOS OTERO, A. de: *Los Evangelios Apócrifos* (Madrid, 1956) [BAC 148].
- SIERRA BRAVO, R.: *El mensaje social de los Padres de la Iglesia. Selección de textos* (Madrid, 1989).
- SOLANO, J.: *Textos eucarísticos primitivos*, 2 vols. (Madrid, 1952-1954) [BAC 88 y 118].
- SOURCE, I. de la: *Lire la Bible avec les Pères* [Paris, 1988 ss]<sup>31</sup>.
- TRISOGLIO, F.: *Cristo en los Padres de la Iglesia* (Barcelona, 1986)<sup>32</sup>.
- TURBESSI, G.: *Regole monastiche antiche* (Roma, 1974).
- VIVES, J.: *Los Padres de la Iglesia. Textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta San Atanasio* (Barcelona, 1971).
- VIZMANOS, F. de B., *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Estudio histórico-ideológico seguido de una Antología de tratados patristicos sobre la virginidad* (Madrid, 1949) [BAC 45].

## 6. Instrumentos de trabajo<sup>33</sup>

- Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique* (Paris, 1975 ss).
- Bibliotheca hagiographica graeca*, 3 vols. (Bruxelles, 1957) [Subsidia Hagiographica, 8].
- Bibliotheca hagiographica graeca. Novum auctarium* (Bruxelles, 1984) [Subsidia Hagiographica, 65].
- Bibliotheca hagiographica latina*, 2 vols. (Bruxelles, 1898-1901) [Subsidia Hagiographica, 6].
- Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum* (Bruxelles, 1986) [Subsidia Hagiographica, 70].
- Bibliotheca hagiographica orientalis* (Bruxelles, 1910) [Subsidia Hagiographica, 10].
- DEKKERS, E.-GAAR, A.: *Clavis Patrum latinorum* (Steenbrugge 1961)<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Hasta la fecha han aparecido 2 vols.: uno sobre el Génesis y otro sobre el Exodo.

<sup>32</sup> Trad. del original publicado en italiano: *Cristo nei Padri* (Brescia, 1981).

<sup>33</sup> Bajo este título colocamos una lista de "ayudas", las cuales facilitan, principalmente, el acceso a las obras de los Padres y su posterior estudio.

<sup>34</sup> Se anuncia una nueva ed., en la Editorial Brepols, de esta importante obra (incluye los autores latinos desde Tertuliano hasta Beda el Venerable).

DIAZ Y DIAZ, M. C.: *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum* (Madrid, 1959).

DUMEIGE, G.: *Synopsis Scriptorum Ecclesiae Antiquae, Ab A. D. 60 ad A. D. 460* (Bruxelles, 1953).

FERI, R. (Ed.): *Prontuario patristico. Sussidio per la consultazione della collana "Testi Patristici"* (Roma, 1986).

FREDE, H. J.: *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel* (Freiburg i. Br. 1981) [Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, I/I].

—, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel. Aktualisierungsheft 1988* (Freiburg i. Br. 1988) (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. I/IB).

GEERARD, M., *Clavis Patrum Graecorum*, 5 vols. (Turnhout 1974-1987)<sup>36</sup>.

HOPFNER, T., *Index locupletissimus*, 2 vols. (Paris, 1928-1936). *Lingua Patrum. Corpus Christianorum* (Turnhout, 1989 ss).

MACHIELSEN, J.: *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi. Opera homiletica*, 2 vols. (Turnhout, 1990).

MONDESERT, C.: *Lire les Pères de l'Eglise dans la Collection "Sources Chrétiennes"* (Paris, 1988).

*Thesaurus Patrum Graecorum. Corpus Christianorum* (Turnhout, 1990 ss).

*Thesaurus Patrum Latinorum. Corpus Christianorum* (Turnhout, 1982 ss).

## 7. Dictionarios

BAILLY, A.: *Dictionnaire Grec-Français* (Paris, 1963).

BLAISE, A.: *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens* (Turnhout, 1967).

—, *Vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques* (Turnhout, 1966).

BUCHWALD, W.-HOHLWEG, A.-PRINZ, O.: *Tusculum Lexikon griechischer und lateinischen Autoren des Altertums und des Mittelalters* (München, 1982)<sup>36</sup>.

CROSS, F. L. (ed.): *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (London, 1974).

<sup>36</sup> El mismo especialista está preparando la *Clavis Apocryphorum* (a publicarse en la Ed. Brepols).

<sup>36</sup> Hay una traducción francesa actualizada: *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Age* (Turnhout, 1990).

- Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (Madrid, 1972-1987 = suplemento I).<sup>37</sup>
- Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Paris 1907-1953).
- Dictionnaire de la Bible. Supplément* (Paris, 1926 ss).
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* (Paris, 1909 ss).
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (Paris, 1933 ss).
- Dictionnaire de théologie catholique* (Paris, 1903-1970).
- Dizionario degli Istituti di perfezione* (Roma, 1974 ss).
- Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 3 vols. (Casale Monferrato-Genova, 1983-1988).
- FORCELLINI, E.: *Lexikon totius latinitatis* (Padova, 1864-1892) [nueva ed. en 6 vols., Padova, 1940].
- Gran Enciclopedia Rialp* [Madrid, 1981, (segunda reimpr.), 1987, (suplemento)]<sup>38</sup>.
- LAMPE, G. W. H.: *A Patristic Greek Lexikon* (Oxford, 1976; cuarta reimpr. con correcciones y agregados).
- LIDDEL, H. G.-SCOTT, R.: *A Greek-English Lexikon* (Oxford, 1982; reimpr. de la ed. de 1940).
- MACCHI, L.: *Diccionario de la lengua latina* (Buenos Aires, 1958).
- MAYER, C. (ed.): *Augustinus-Lexikon* (Basel-Stuttgart, 1986 ss).
- Nuevo Diccionario de Liturgia* (Madrid, 1987)<sup>39</sup>.
- PABON DE URBINA, S.: *Diccionario Manual Griego-Español* (Barcelona, 1989).
- POUPARD, P. (dir.): *Diccionario de las religiones* (Barcelona, 1987)<sup>40</sup>.
- PAULI-WISOWA-KROLL, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart, 1893 ss).
- SEBASTIAN YARZA, F. I. (dir.): *Nuevo diccionario griego-español* (Barcelona, 1945).

<sup>37</sup> Es especialmente útil para los Padres hispanos.

<sup>38</sup> Este diccionario, habitualmente poco utilizado entre los especialistas, presenta buenas contribuciones sobre algunos Padres y determinados temas; por ejemplo, son excelentes los arts. *Patrología* de Ursicino Domínguez del Val (t. 18, pp. 72-80 y *Filosofía patristica* de S. Caballero Sánchez (t. 18, pp. 80-85).

<sup>39</sup> Trad. del original publicado en italiano: *Nuovo Dizionario di Liturgia* (Roma, 1984). Los arts. más importantes ofrecen una síntesis histórica con frecuentes referencias a los escritos de los Padres.

<sup>40</sup> Trad. del francés: *Dictionnaire des religions* (Paris, 1985).

- Theologische Realenzyklopädie* (Berlin-New York, 1976 ss).  
*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart, 1953 ss)<sup>41</sup>.  
*Thesaurus Linguae Latinae* (Leipzig, 1900 ss).

## 8. *Historia de la Iglesia*

- ALVAREZ GOMEZ, J.: *Manual de Historia de la Iglesia* (Buenos Aires, 1979).  
 BROX, N.: *Historia de la Iglesia primitiva* (Barcelona, 1986)<sup>42</sup>.  
 CENTRO DI STUDI UMANISTICI (ed.): *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del Convegno tenuto ad Erice (3-8 dicembre 1978)* (Messina 1980).  
 CHADWICK, H.: *The Early Church* (London, 1967).  
 CHADWICK, H.- EVANS, G. R., *La Iglesia cristiana. Veinte siglos de historia* (Barcelona, 1990)<sup>43</sup>.  
 COMBY, J.: *Para leer la Historia de la Iglesia. 1. De los orígenes hasta el siglo XV* (Estella, Navarra, 1986)<sup>44</sup>.  
 (Les) *Conciles Oecuméniques. I: P. T. Camelot, P. Maraval. Le premier millénaire. II: P. Christophe-F. Frost. Le second millénaire* (Paris, 1988) [Bibliothèque d'Histoire du Christianisme, 15, 16].  
 CROKE, B.-EMMET, A. M. (eds.): *History and Historians in Late Antiquity* (Sydney, 1983).  
 DANIELOU, J.-MARROU, H. I.: *Desde los orígenes a San Gregorio Magno*, en L. J. ROGIER-R. AUBERT-M. D. KNOWLES (dirs.), *Nueva Historia de la Iglesia*, vol. 1 (Madrid, 1964)<sup>45</sup>.  
 DRANE, J., *La vida de la primitiva Iglesia* (Estella, 1986)<sup>46</sup>.  
 DUCCELLIER, A.: *L'Eglise byzantine. Entre Pouvoir et Esprit (313-1204)* (Paris, 1990) [Bibliothèque d'Histoire du Christianisme, 21].  
 DUMEIGE, G. (dir.): *Historia de los Concilios Ecuménicos* (Vitoria, España, 1971 ss)<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> Trad. italiana con el título: *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Brescia, 1965 ss).

<sup>42</sup> Trad. de *Kirchengeschichte des Altertums* (Düsseldorf, 1983).

<sup>43</sup> Trad. del original en inglés: *Atlas of the Christian Church* (Oxford, 1988).

<sup>44</sup> Trad. del francés: *Pour lire l'histoire de l'Eglise*.

<sup>45</sup> El original apareció en francés: *Nouvelle Histoire de l'Eglise. I. Des origines a Saint Grégoire le Grand* (Paris, 1963).

<sup>46</sup> Original en inglés: *The Life of the Early Church*.

<sup>47</sup> Trad. de: *Histoire des conciles oecuméniques* (Paris, 1962 ss).

FLICHE, A.-MARTIN, V. (dirs): *Historia de la Iglesia* (Valencia, España, 1974 ss)<sup>48</sup>.

GAUDEMET, J.: *L'Eglise dans l'empire romain (IVe-Ve siècles)* (Paris, 21989) [Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident].

GELMI, J.: *Los Papas* (Barcelona, 1986)<sup>49</sup>.

HENGEL, M.: *La storiografia cristiana* [ed. italiana cuidada por O. Soffritti] (Brescia, 1985).

HERTLING, L.: *Historia de la Iglesia* (Barcelona, 1961)<sup>50</sup>.

HOORNAERT, E.: *La memoria del pueblo cristiano. Una historia de la Iglesia en los tres primeros siglos* (Buenos Aires, 1986)<sup>51</sup>.

JEDIN, H.: *Breve historia de los concilios* (Barcelona, 21959)<sup>52</sup>.

JEDIN, H. (dir.): *Manual de Historia de la Iglesia* (Barcelona, 1969 ss)<sup>53</sup>.

JEDIN, H.-LAUTOURETTE, J.-MARTIN, J.: *Atlas zur Kirchengeschichte* (Freiburg i. Br. 21987; trad. francesa, Turnhout, 1989).

LLORCA, B.-GARCIA-VILLOSLADA, R.-MONTALBAN, F. J.: *Historia de la Iglesia en sus cuatro grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna*, 4 vols. (Madrid, 1953-1960) [BAC 54, 104, 199 y 176].

LORTZ, J.: *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento*, 2 vols. (Madrid, 1987)<sup>54</sup>.

MAIER, J. L.: *L'Episcopat de l'Afrique Romaine, Vandale et Byzantine* (Neuchâtel, 1973) [Bibliotheca Helvetica Romana, XI].

MEER, F. van der: *Atlas de la civilisation occidentale* (Paris-Bruxelles, 21952).

MEER, F. van der-MOHRMANN, C.: *Atlas de l'antiquité chrétienne* (Paris-Bruxelles, 1960).

MEYENDORF, J.: *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680 A. D.* (Crestwood-New York, 1989).

ORLANDIS, J.: *La Iglesia Antigua y Medieval*, en *Historia de la Iglesia*, T. I (Madrid, 51986) [Biblioteca Palabra, 10].

SOBRINO, J. A. de: *Así fue la Iglesia primitiva. Vida informativa de los Apóstoles* (Madrid, 1986) [BAC 484].

<sup>48</sup> Trad. del original en francés: *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours* (Paris, 1935 ss).

<sup>49</sup> Trad. de: *Die Päpste in Lebensbildern* (Graz-Wien-Köln, 1983).

<sup>50</sup> Trad. de: *Geschichte der katholischen Kirche* (Berlin, 31960).

<sup>51</sup> Título original: *A memória do povo cristão* (São Paulo, 1986).

<sup>52</sup> Trad. de: *Kleine Konziliengeschichte* (Freiburg i. Br. 1959).

<sup>53</sup> Trad. de: *Handbuch der Kirchengeschichte*, 6 vols. (Freiburg i. Br. 1962 ss).

<sup>54</sup> Trad. de: *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* (Münster).

TOYNBEE, A. (dir.): *El crisol del cristianismo. Advenimiento de una nueva era* (Barcelona, 1971)<sup>55</sup>.

### 9. *Exégesis patristica*<sup>56</sup>

AGUIRRE MONASTERIO, R. (ed.): *Pedro en la Iglesia primitiva* (Estella, 1991) [Institución San Jerónimo, 23].

(*L'*) *Antico Testamento nei primi secoli della Chiesa*, en *Augustinianum* 22 (1982), 5-363.

(*Gli*) *apocrifi cristiani e cristianizzati*, en *Augustinianum* 23 (1983) 19-378.

*Bible Chrétienne* (Québec-Paris, 1982 ss).

*Biblia Patristica* (Paris, 1975 ss).

*Cambridge History of the Bible* (Cambridge, 1970).

CENTRE D'ANALYSE ET DE DOCUMENTATION PATRISTIQUE (ed.): *Cahiers de Biblia Patristica* (Turnhout, 1987 ss).

*Collectanea Biblica Latina* (Roma, 1912 ss).

COLOMBAS, G. M.: *La Biblia en la espiritualidad del monacato primitivo*, en *Yermo* 1 (1963) 149-170; 2 (1964) 3-14; 113-129.

*Cristianesimo e Giudaismo: eredità e confronti*, en *Augustinianum* 28 (1988) 5-336.

DORIVAL, G.-HARL, M.-MUNNICH, O.: *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Paris, 1988).

(*Le*) *Epistole paoline nei Manichei, i Donatisti e il primo Agostino* (Roma, 1989) [Sussidi patristici, 5].

FREDE, H. J.: *Ein neues Paulustext und Kommentar. Band I: Untersuchungen. Band II: Die Texte* (Freiburg, 1983-1984).

GIANOTTO, C.: *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizione giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a. C.-sec. III d. C.)*, (Brescia, 1984) [Supplementi alla Rivista Biblica, 12].

GRELOT, P.: *Homélie sur l'Écriture à l'époque apostolique* (Paris, 1989).

<sup>55</sup> Título del original en inglés: *The Crucible of Christianity* (London).

<sup>56</sup> En este apartado y los siguientes se consignan principalmente obras de conjunto, o que tengan una cierta amplitud de tratamiento de los temas. No incluimos los arts. de diccionarios, pues ya hemos señalado una lista de ellos precedentemente. Es claro que toda división por temas siempre tiene algo de arbitrario, por ello es conveniente manejar estas secciones con cierta cautela y discernimiento crítico.

HARL, M. (dir.): *La Bible d'Alexandrie* (Paris, 1986 ss).

KAMPLING, R.: *Das Blut Christi und die Juden. Mt 27, 25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Grossen* (Münster, 1984) [Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, 16].

KANNENGIESSER, C. (dir.): *Bible de tous les temps*, 8 vols. (Paris, 1984-1989)<sup>57</sup>.

—, *La lectura de la Biblia en la primitiva Iglesia: la exégesis patristica y sus presupuestos*, en *Concilium* N° 233 (1991), 55-64.

LELOIR, L.: *La lecture de l'Écriture selon les anciens Pères*, en *Revue d'ascétique et de mystique* 186 (1971), 183-199.

LUBAC, H. de (+): *L'Écriture dans la Tradition* (Paris, 1966).

MARGERIE, B. de: *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, 4 vols. (Paris, 1983-1990)<sup>58</sup>.

MARIN, M.: *Orientamenti di esegesi biblica nei Padri*, en *Complementi*, pp. 273 ss.

MASSAUX, E.: *Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée (réimpression anastatique: supplément bibliographie 1950-1985)* (Leuven, 1986) [Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXV].

MORTARI, L. (ed.): *Il Salterio della Tradizione* (Torino, 1983).

PEPIN, J.: *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante. Etudes historiques* (Paris, 1987) [Etudes Augustiniennes].

QUACQUARELLI, A.: *Il triplice frutto della vita cristiana 100. 60 e 30. Mt 13,8 nelle diverse interpretazioni* (Bari, 1989).

RINALDI, G.: *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice della citazioni dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori, greci e latini, di età imperiale* (Roma, 1989).

RONDEAU, M.-J.: *Les commentaires patristiques du psautier (IIIe-Ve siècles)*, 2 vols. (Roma, 1982-1985) [Orientalia Christiana Analecta, 219, 220].

SIEBEN, H. J.: *Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri* (Roma, 1983) [Sussidi patristici, 2].

SIMONETTI, M.: *Profilo storico dell'esegesi patristica* (Roma, 1981) [Sussidi patristici, 1].

—, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Roma, 1985) [Studia Ephemeridis "Augustinianum", 23].

STRAMARE, T. (ed.): *La Bibbia "Vulgata" dalle origini ai nostri giorni* (Roma, 1987).

<sup>57</sup> Interesan sobre todo los vols. 1-3, dedicados al periodo de los Padres.

<sup>58</sup> De los tres primeros vols. hay trad. italiana: *Introduzione alla storia dell'esegesi* (Roma, 1983-1986).

### 10. Teología<sup>59</sup>

ALDAMA, J. A. de: *María en la patrística de los siglos I y II* (Madrid, 1970) [BAC 300].

ARANDA, A.: *Estudios de pneumatología* (Pamplona, 1985).

BARR, R.: *Main Currents in Early Christian Thought* (Paramus, N. J. 1966; trad. italiana, Brescia, 21987).

BARTOLOMEI, M. C.: *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico* (L'Aquila, 1984).

BOESPFLUG, F.-LOSSKY, N. (eds.): *Colloque International Nicée II, Paris, 1986* (Paris, 1987).

BORDONI, M.: *Gesù di Nazareth*, 3 vols. (Roma, 1985-1986).

BOUYER, L.: *Le Consolateur* (Paris, 1980).

(El) *Concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo* (Salamanca, 1983).

CONGAR, Y.: *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vols. (Paris, 1979-1980)<sup>60</sup>.

—, *La Parole et le souffle* (Paris, 1984).

CRAMER, W.: *Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie* (Münster, 1979).

*Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia (Roma 22-26 marzo 1982)*, 2 vols. (Città del Vaticano, 1983).

(La) *Cristologia nei Padri della Chiesa* (Roma, 1986) [Academia Cardinalis Bessarione, Quaderno N° 5].

DALEY, B. E.: *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology* (Cambridge, 1991).

DAMASKINOS DE TRANOUPOLIS (ed.): *Le IIe concile oecuménique. Signification et actualité pour le monde d'aujourd'hui* (Chambésy, 1982).

DANIELOU, J.: *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, 3 vols. (Paris, 1958-1978; 21991).

DURWELL, F. X.: *L'Esprit Saint de Dieu* (Paris, 1983)<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Para completar este apartado, ver las indicaciones que ofrece B. Studer, antes de cada cap. y al final, en *Gott und unsere Erlösung...*; y también Quasten, t. I, pp. 15 ss; A. Hamman, *Bibliografía trinitaria patrística*, en *Bibliografía Trinitaria* (Salamanca, 1978), pp. 307 ss (para los años 1945-1975); A. Dulles-P. Grandfield, *The Church. A Bibliography* (Wilmington, 1985) [sobre eclesiología].

<sup>60</sup> Trad. castellana con el título *El Espíritu Santo* (Barcelona, 1983), en un solo tomo.

<sup>61</sup> Trad. castellana: *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca, 1986).

*Eresia ed eresiologia nella Chiesa antica*, en *Augustinianum* 25 (1985), 581-903.

FELICI, S. (ed.): *Cristologia e catechesi patristica*, 2 vols. (Roma, 1980-1981) [Biblioteca di Scienze Religiose, 31, 42].

—, *Spirito Santo e catechesi patristica. Convegno di studio e aggiornamento. Pont. Inst. Altioris Latinitatis* (Roma, 6-7 marzo, 1982) (Roma, 1982).

—, *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri*, 2 vols. (Roma, 1988) [Commenti Patristici, 78, 80].

—, *La mariologia nella catechesi dei Padri (Età prenicena)* [Roma, 1989] (Biblioteca di Scienze Religiose, 88).

GAHBAUER, F. R.: *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalcedon* (Würzburg, 1984).

GARY, P. T. R.: *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)* (Leiden, 1979).

GONZALEZ, C. I.: *Herejías cristológicas en la comunidad del Nuevo Testamento*, en *Medellín* 14 (1988), 386-427.

—, *La tradición de la cristología apostólica en el siglo II*, en *Medellín* 15 (1989), 15-69.

—, *Antecedentes de la cristología arriana en el siglo III*, en *Medellín* 16 (1990), 315-361.

—, *La cristología del concilio de Nicea*, en *Medellín* 17 (1991), 5-54.

GONZALEZ GIL, M. M., *Cristo el misterio de Dios. Cristología y soteriología*, t. I (Madrid, 1976) [BAC 380].

GRANADO, C., *El Espíritu Santo en la teología patristica* (Salamanca, 1987) [Ichthys, 4].

GRANT, R. M.: *The Early Christian Doctrine of God* (Virginia, 1966; trad. francesa, Paris, 1971).

GREGG, R.: *Arianism: Historical and Theological Reassessments* (Philadelphia, 1985).

GREGG, R.-GROH, D. E.: *Early Arianism: A View of Salvation* (London, 1985).

GRILLMEIER, A.: *Gesú il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, 2 vols. (Brescia, 1982)<sup>62</sup>.

—, *Jesus der Christ im Glauben der Kirche. Band II: Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (415-519)* (Freiburg, 1986).

<sup>62</sup> Trad. de: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band. I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, (Frankfurt-Main, 1979). La trad. italiana es la más actualizada.

GROSSI, V.: *Lineamenti di antropologia patristica* (Roma, 1983).

GROSSI, V.-DI BERARDINO, A.: *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni* (Roma, 1984).

GRYSSON, R.: *Il ministero della donna nella Chiesa antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche* (Roma, 1974)<sup>63</sup>.

HADOT, J.: *La formation du dogme chrétien des origines à la fin du 4e siècle* (Charleroi, 1990).

HALLEUX, A. de: *Patrologie et Oecumenisme. Recueil d'études* (Leuven, 1990).

HAMMAN, A. G.: *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles* (Paris, 1987) [Relais-études, 2].

HANSON, R. P. C.: *The Search for Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381 A.D.* (Edinburgh, 1988).

HERMANN, E.: *Ecclesia in Re Publica* (Frankfurt, 1980).

JOSSUA, J. P.: *Le Salut. Incarnation ou mystère pascal. Chez les Pères de l'Eglise de saint Irénée à saint Léon le Grand* (Paris, 1968) [Cogitatio Fidei, 28].

KELLY, J. N. D.: *Il pensiero cristiano delle origini* (Bologna, 1972)<sup>64</sup>.

—, *Primitivos Credos cristianos* (Salamanca, 1980) [Koinonía, 13]<sup>65</sup>.

LECUYER, J.: *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique* (Paris, 1983).

LIEBAERT, J.: *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, en *Handbuch der Dogmengeschichte. Band III. Faszikel 1a* (Freiburg-Basel-Wien, 1965; trad. francesa, París, 1966).

(Il) *linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa*, en *Augustinianum* 18 (1973), 361-627.

LODI, E.: *Infondi lo spirito degli apostoli. Teologia liturgico-ecumenica del ministero ordinato* (Padova, 1987).

LÖHER, W. A.: *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts* (Witterschilick-Bonn, 1986).

LORENZ, R.: *Arius judaizans. Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius* (Göttingen, 1980).

<sup>63</sup> Trad. de: *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne* (Gembloux).

<sup>64</sup> Trad. del inglés: *Early Christian Doctrines* (London, 1956; con sucesivas eds.).

<sup>65</sup> Trad. del inglés: *Early Christian Creeds* (London, <sup>3</sup>1972; reimpr., 1976).

LUNEAU, A.: *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du monde* (Paris, 1964).

MARTELET, G.: *Deux mille ans d'Eglise en question*, 3 vols. (Paris, 1984-1990).

MARTIN, J. P.: *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, Il Clemente y Justino Mártir* (Zürich, 1971) [Biblioteca di Scienze Religiose, 2].

MCGUCKIN, J. A.: *The transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (Lewinston-Queenston, 1987).

MEIS, A.: *La fórmula de fe "Creo en el Espíritu Santo" en el siglo II. Su formación y significado* (Santiago de Chile, 1980) [Anales de la Facultad de Teología, XXIX].

MENARD, J.: *De la gnose au manichéisme* (Paris, 1986).

MEYENDORFF, J.: *Christ in Eastern Thought* (Washington, 1969; trad. italiana, Roma, 1974).

MORTARI, L.: *Consacrazione episcopale e collegialità. La testimonianza della Chiesa antica* (Firenze, 1969) [Testi e ricerche di Scienze religiose, 4].

NILSEN, E. B.: *Le ministère ordonné dans la tradition catholique et luthérienne* (Paris, 1987).

NORRIS, A.: *God and World in Early Christian Theology. A Study in Justyn Martyr, Iraeneus, Tertullian and Origen* (London, 1965).

ORBE, A.: *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*. 2 vols. (Madrid, 1976) [BAC 384 y 385].

—, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Roma-Salamanca, 1988).

ORTIZ DE URBINA, I., *El símbolo niceno* (Madrid, 1947).

PATTERSON, L.: *God and History in Early Christian Theology (A Study of Themes from Justin Martyr to Gregory the Great)* (London, 1967).

PELIKAN, J.: *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, 1, The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago-London, 1971).

PERRONE, L.: *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)* (Brescia, 1980) [Testi e ricerche di Scienze religiose, 18].

PRESTIGE, G. L.: *Dios en el pensamiento de los Padres* (Salamanca, 1977) [Koinonía, 5]<sup>66</sup>.

<sup>66</sup> Trad. de: *God in Patristic Thought* (London, <sup>2</sup>1956).

RAHNER, H.: *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa* (Roma, 1971)<sup>67</sup>.

RIGGI, C.: *Messaggio di fede. Problematiche culturale patristiche e contemporanee* (Catalnissetta, 1986).

ROUSSEAU, O.: *Théologie patristique et théologie moderne*, en *La Vie spirituelle*, 80 (1949), 70 ss.

RUFFINI, E.-LODI, E.: "Mysterion" e "Sacramentum". *La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi* (Bologna, 1987) [Nuovi Saggi Teologici, 24].

SALDON, E.: *Matrimonio, misterio y signo. I. Siglo I a San Agustín* (Pamplona, 1971).

SCHATZ, K.: *Bischofwahlen. Geschichtliches und Theologisches*, en *Stimmen der Zeit* 207 (1989), 292-307<sup>68</sup>.

SCHOENBRON, C. von: *L'icône du Christ. Fondaments théologiques élaborés entre le I et le II concile de Nicée (325-787)* (Fribourg, 1976).

SESBOÛE, B.: *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedonie* (Paris, 1982).

SIEBEN, H. J.: *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Paderborn, 1979).

SIMONETTI, M.: *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma, 1975) (*Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 11).

(Lo) *spirito nella vita e nella riflessione della Chiesa nei secoli I-III*, en *Augustinianum* 20 (1980), 423-688.

STEAD, G. C.: *Divine Substance* (Oxford, 1977).

—, *Substance and Illusion in the Christian Fathers* (London, 1985).

STUDER, B.: *Soteriologie der Kirchenväter*, en *Handbuch der Dogmengeschichte. Band III, Faszikel 2a.: Soteriologie. In der Schrift und Patristik* (Freiburg-Basel-Wien, 1978).

—, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche* (Düsseldorf, 1985)<sup>69</sup>.

—, *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale* (Roma, 1989) [*Sussidi patristici*, 4].

*Studi sull'escatologia*, en *Augustinianum* 18 (1978), 1-282.

(La) *teologia della storia nei Padri della Chiesa*, en *Augustinianum* 16 (1976) 1-215.

<sup>67</sup> Trad. del alemán: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg).

<sup>68</sup> Trad. castellana y condensación en *Selecciones de Teología* 30 (1991), 103-113.

<sup>69</sup> Trad. italiana: *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia* (Roma, 1986).

TILLARD, J. M. R.: *Eglise d'Eglise. L'ecclésiologie de communion* (Paris, 1987).

TORRANCE, T. F. (ed.): *The Incarnation. Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed. A. D. 381* (Edinburgh, 1981).

—, *The Trinitarian Arian Faith. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church* (Edinburgh, 1988).

(La) *tradizione: forme e modi* (Roma, 1990) [Studia Ephemeridis "Augustinianum", 31].

VILANOVA, E.: *Historia de la teología cristiana. I. De los orígenes al siglo XV* (Barcelona, 1987)<sup>70</sup>.

VOGEL, C. J. de: *Platonism and Christianity: a mere Antagonism or a profound common Ground?*, en *Vigiliae Christianae* 38 (1985) 1-62.

WARKETIN, M.: *Ordination. A biblical-historical View* (Grand Rapids, 1982).

WELTE, B. (ed.): *La storia della cristologia primitiva* (Brescia, 1986) (Studi biblici, 75)<sup>71</sup>.

WILLIAMS, R.: *Arius, Heresy and Tradition* (London, 1986).

—, (ed.), *The Making of Orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick* (Cambridge, 1989).

\* \* \*

## 11. Espiritualidad

(L') *agiografía latina nei secoli IV-VII*, en *Augustinianum* 24 (1984), 7-345.

ALVAREZ GOMEZ, J.: *Historia de la vida religiosa*, t. I (Madrid, 1987).

AUGE, M.: *Lineamenti di storia dell'antico monachesimo* (Roma, 1981).

BARDY, G.: *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, 2 vols. (Paris, 1968; ed. revisada y puesta al día por A. Hamman).

BERNARD, C. A. (ed.): *L'antropologia dei maestri spirituali. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma 28 aprile-1<sup>a</sup> maggio 1989* (Cinisello Balsamo, 1991).

<sup>70</sup> El original apareció en catalán: *Història de la teología cristiana* (Barcelona, 1985).

<sup>71</sup> Original en alemán: *Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia* (Freiburg i. Br. 1970).

BEULAY, R.: *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique syro-orientale* (Chevetogne, 1987).

BIANCHI, U. (ed.): *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche* (Roma, 1985).

BOUYER, L.: *Histoire de la spiritualité chrétienne, 1. La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Paris, 1960).

CHITTY, D. J.: *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Oxford, 1966; trad. francesa, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1980).

COLOMBAS, G. M.: *El monacato primitivo*, 2 vols. (Madrid, 1974-1975).

—, *La tradición benedictina. Ensayo histórico*, tomos I-II (Zamora, 1989-1990).

(La) *conversione religiosa nei primi quattro secoli*, en *Augustinianum* 27 (1987), 5-336.

FELICI, S. (ed.): *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri III-IV secolo* (Roma, 1986).

FONTAINE, J.: *L'ascétisme chrétien dans la littérature galloromaine d'Hilaire à Cassien*, en *Atti del Colloquio sul tema: La Gallia Romana (Roma 10-11 maggio 1971)* (Roma, 1971), pp. 87-115.

FRANK, K. S. (ed.): *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche* (Darmstadt, 1975).

GOBRY, I.: *Les moines en Occident*, 3 vols. (Paris, 1985).

GROSSI, V.-BORRIELLO, L.-SECONDIN, B. (dirs.): *Storia della spiritualità* (Roma).

GUILLAUMONT, A.: *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme* (Abbaye de Bellefontaine, 1979).

HAMMAN, A.: *La prière*, 2 vols. (Tournai, 1959-1963).

HAUSHERR, I.: *Etudes de spiritualité orientale* (Roma, 1969) [Orientalia Christiana Analecta, 183].

JIMENEZ DUQUE, B.-SALA BALUST, L. (dirs.): *Historia de la espiritualidad. A. Espiritualidad Católica. I. Espiritualidad bíblica, de los primeros siglos cristianos y de la Edad Media* (Barcelona, 1969).

JUNOD, E.: *Les sages du désert* (Genève, 1991).

LINAGE CONDE, A.: *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, 3 vols. (León, España, 1973) [Fuentes y Estudios de la Historia Leonesa, 9-11].

LOPEZ AMAT, A.: *El seguimiento radical de Cristo. Esbozo histórico de la vida consagrada*, t. I (Madrid, 1987).

MEIS, A.: *Religiosidad popular y evangelización en la patristica*, en *Teología y Vida*, 28 (1987), 23-40.

*Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des Christianismes orientaux* (Genève, 1989).

*Monachisme d'Orient et d'Occident. Colloques de Sénanque* (Sénanque, 1984).

NAGEL, P.: *Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (Berlin, 1966) [Texte und Untersuchungen, 95].

PENCO, G.: *Spiritualità monastica. Aspetti e momenti* (Abbazia di Praglia, 1988).

—, (ed.), *Cultura e Spiritualità nella tradizione monastica* (Roma, 1990) [Studia Anselmiana, 103].

PEÑA, I.: *La desconcertante vida de los monjes sirios. Siglos IV-VI* (Salamanca, 1985).

*Religiosità popolare: Primi secoli del cristianesimo*, en *Augustinianum* 21 (1981), 5-257.

ROUSSEAU, P.: *Ascetics. Authority and the Church. In the Age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1978).

SAXER, V.: *Bible et hagiographie* (Bern, 1986).

SEGOVIA, A.: *Espiritualidad Patrística* (Cádiz, 1944) [Publicaciones del Centro de Cultura Religiosa Superior de Granada, 8].

SERNA, C. de la (ed.): *Mujeres del Absoluto. El monacato femenino* (Abadía de Santo Domingo de Silos, 1986) [Studia Silensia, 12].

SFAMENI GASPARRO, G.: *Enkrateia e Antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo* (Roma, 1984) [Studia Ephemeridis "Augustinianum", 20].

*Sogni, visione e profezie nel cristianesimo antico*, en *Augustinianum*, 29 (1989).

*Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique* (Paris, 1961) (Théologie, 49).

TURBESSI: *Ascetismo e monachesimo prebenedettino* (Roma, 1961).

VÖBUS, A.: *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, 2 vols. (Louvain 1958-1960) [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 184 y 197].

VOGÜE, A. de: *Les Règles monastiques anciennes (400-700)* (Turnhout, 1985) [Typologie des Sources du Moyen Age occidental, fasc. 46].

—, *La lecture quotidienne dans les monastères (300-700) en Collectanea Cisterciensia* 51 (1989), 241-251.

—, *Histoire Littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, t. I (Paris, 1991).

## 12. Liturgia

*Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia* (Roma, 1974 ss)<sup>72</sup>.

ARRANZ, M.-PARENTI, S.: *Liturgia patristica orientale*, en *Complementi*, pp. 605-655.

BARTOLI, L.: *La Chiave per la comprensione del simbolismo e dei segni nel sacro* (Trieste, 1982).

BEATRICE, P. F.: *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane* (Roma, 1983) [Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". "Subsidia", 28].

BERNAL, J. M.: *Iniciación al Año Litúrgico* (Madrid, 1984)<sup>73</sup>.

DOMINGUEZ BALAGUER, R.: *Catequesis y liturgia en los Padres. Interpelación a la catequesis de nuestros días* (Salamanca, 1988).

GY, P. M.: *La liturgie dans l'histoire* (Paris, 1990).

JOURJON, M.: *Catéchèse et liturgie chez les Pères*, en *La Maison Dieu* 140 (1979), 41-49.

RORDORF, W.: *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Etudes patristiques* (Paris, 1986) [Théologie historique, 75].

SAXER, V.: *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle* (Spoleto, 1988).

TALLEY, T. J.: *Les origines de l'année liturgique* (Paris, 1990).

TRACCA, A. M.: *Liturgia e catechesi nei Padri. Note metodologiche*, en *Salesianum* 47 (1979), 257-272.

VERHEUL, A.: *Les psaumes dans la prière des Heures hier et aujourd'hui*, en *Questions liturgiques* 71 (1990), 261-295.

WERNER, E.: *Il Sacro ponte. Interdipendenza liturgia e musicale nella sinagoga e nella Chiesa nel primo millennio* (Napoli, 1983).

## 13. Moral

CANTALAMESSA, R. (ed.): *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* (Milano, 1976) [Studia Patristica Mediolanensia, 5].

<sup>72</sup> Sin duda es el mejor "manual" de liturgia de la actualidad. Ofrece excelentes contribuciones en el terreno de la historia de la liturgia, señalando el aporte de los Padres y la influencia de aquella sobre éstos. Indico la ciudad donde reside la dirección de la publicación.

<sup>73</sup> Me parece lo mejor que hay sobre el tema en castellano; concede un amplio espacio a los Padres, citando varios textos.

CROUZEL, H.: *Divorce et remariage dans l'Eglise primitive. Quelques réflexions de méthodologie historique*, en *Nouvelle Revue Théologique* 98 (1976) 891 ss.

FIELD, A.: *De las tinieblas a la luz. Lo que significaba llegar a ser cristiano en la Iglesia primitiva* (Bilbao, 1988).

GRYSSON, R.: *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle* (Gembloux, 1970).

MALHERBE, A. J.: *Moral Exhortation: a Greco-Roman Source-book* (Philadelphia, 1986).

MARTIN, J. P.: *El tema del trabajo en la literatura cristiana primitiva*, en *Nuevo Mundo* N° 39 (1990), 41-59.

MEEKS, A. W.: *The Moral World of the First Christians* (Philadelphia, 1986).

MUNIER, C.: *La sollicitude pastorale de l'Eglise ancienne en matière de divorce et de remariage*, en *Laval théologique et philosophique* 44 (1988), 19-30<sup>74</sup>.

MURPHY, F. X.: *The Christian Way of Life* (Glazier, Wilmington, 1986).

NAUTIN, P.: *Divorce et remariage dans la tradition latine*, en *Recherches de Science Religieuse* 62 (1974), 7-54.

OSBORN, E.: *Ethical Patterns in Early Christian Thought* (Cambridge, <sup>2</sup>1978; trad. francesa, Paris, 1984).

*Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericopa evangelica del "giovane ricco"* (Milano, 1986).

ROUSSELLE, A.: *Sesso e società alle origini dell'età cristiana* (Bari, 1985)<sup>75</sup>.

#### 14. Filosofía

ARMSTRONG, A. H.-MARKUS, R. A.: *Fe cristiana y filosofía griega* (Barcelona, 1954)<sup>76</sup>.

ARNOU, R.: *De Platonismo patrum* (Roma, 1935).

CHADWICK, H.: *Early Christian Thought and the classical Tradition* (Oxford, 1966).

COLISCH, M. L.: *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Age*, 2 vols. (Leiden, 1985).

DANIELOU, J.: *Message évangélique et culture hellénistique* (Tournai, 1961).

<sup>74</sup> Trad. castellana condensada en *Selecciones de Teología* 28 (1989), 213-221.

<sup>75</sup> Original en francés: *Porneia* (Paris, 1983).

<sup>76</sup> Trad. del inglés: *Christian Faith and Greek Philosophy* (London), la última ed. que conozco es de 1964.

- DILLON, J.: *The middle Platonists* (London, 1977).
- GARCIA BAZAN, F.: *Neoplatonismo-Gnosticismo-Cristianismo* (Buenos Aires, 1986).
- GRAESER, A.: *Plotinus and the Stoics* (Leiden, 1972).
- HADOT, I.: *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique* (Paris, 1984).
- IVANKA, E. von: *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Einsiedeln, 1964; trad. francesa, Paris, 1990).
- JOLY, R.: *Christianisme et Philosophie* (Bruxelles, 1973).
- LILLA, S.: *Clement of Alexandria* (Oxford, 1971).
- LONG, A. A.-SEADLEY, D. N.: *The Hellenistic Philosophers*, tomos I-II (Cambridge, 1987).
- Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong* (London, 1981).
- O'LEARY, J. S.: *Questioning Back. The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition* (Minneapolis, 1985).
- PEGUERRELOS, J. S.: *San Agustín. Un platonismo cristiano* (Barcelona, 1985).
- RITTER, A. M.: *Platonismus und Christentum in der Spätantike*, en *Theologische Rundschau*, 49 (1984), 31-56.
- SPANNEUT, M.: *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Paris, 1969).
- , *Permanence du Stoïcisme de Zénon à Malraux* (Gembloux, 1973).
- , *Les normes morales du Stoïcisme chez les Pères de l'Eglise*, en *Studia Moralia*, 19 (1981), 153-175.
- WEHRLY, F.: *Zum Problem des Platonismus in der christlichen Antike*, en *Museum Helveticum* 42 (1985), 183-190.
- WOLFSON, H. A.: *The Philosophy of the Church Fathers. Vol. I. Faith, Trinity, Incarnation* (Cambridge, Mass., 1964)<sup>77</sup>.

### 15. "Lingua patrum"<sup>78</sup>

BARDY, G.: *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, t. I (Paris, 1948).

<sup>77</sup> Trad. italiana: *La filosofia dei Padri* (Brescia, 1978).

<sup>78</sup> Bajo este título incluimos no solamente la lengua (o lenguas), el idioma, el lenguaje de los Padres, sino también todo lo que atañe al ámbito de su expresión lingüística y a la difusión de sus escritos: la retórica, la poesía, las diversas formas de expresión literaria, la "epopeya del libro", etc. Para completar la lista que ofrecemos, ver S. J. Voicu, *Linguae orientali e patristica graeca. Sussidi bibliografici*, en *Augustinianum* 16 (1976), 205-215.

BLAISE, A.: *Manuel du latin chrétien* (Turnhout 1986; reimpr. de la ed. de 1955).

BAYET, J.: *Literatura latina* (Barcelona, 1985)<sup>79</sup>.

D'ONOFRIO, G.: *Fons sapientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico* (Napoli, 1986).

DI BERARDINO, A.: *Poesia e innografia nel Tardo Antico, en La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma. Consiglio Naz. delle Ricerche (12-16 novembre 1979), t. II* (Roma, 1981), pp. 493 ss.

FONTAINE, J.: *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du IIIe au VIe siècle* (Paris, 1981).

*Generi letterari nella patristica, en Augustinianum* 14 (1974), 381-699.

*Graecitas Christianorum Primaeva* (Nijmegen, 1962 ss.).

HAMMAN, A.: *L'épopée du livre. Du scribe à l'imprimerie* (Paris, 1985).

KENNEDY, G. A.: *Classical Rethoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (London, 1980).

*Latinitas Christianorum Primaeva* (Nijmegen, 1932 ss).

LEONE, L.: *Latinità cristiana* (Lecce, 1971).

*(Le) livre au Moyen Age* (Turnhout, 1989).

LÖFSTED, E.: *Late Latin* (Oslo, 1959).

LOI, V.: *Origini e caratteristiche della latinità cristiana* (Roma, 1978).

MOHRMANN, C.: *Etudes sur le latin des chrétiens*, 4 vols. (Roma, 1961-1977).

MORTARA GARAVELLI, B.: *Manuale di retorica* (Milano, 1989).

MURPHY, J. J.: *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da Sant'Agostino al Rinascimento* (Napoli, 1983; ed. original, en inglés, Berkeley, 1974).

*(La) poesia tardo-antica: tra retorica, teologia e politica. Atti del V corso della Scuola Superiore di archeologia e civiltà medievali (Erice, Trapani, 6-12 dicembre, 1981)* (Messina, 1984).

QUACQUARELLI, A.: *Retorica e iconologia* (Bari, 1982).

REYNOLDS, L. D.-WILSON, N. G.: *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina* (Madrid, 1986).

ROBERTS, M.: *Biblical Epic and Rethorical Paraphrase in Late Antiquity* (Liverpool, 1985).

<sup>79</sup> Trad. del francés: *Littérature latine* (Paris, 1965).

## 16. Contexto socio-cultural

AUBIN, P.: *Le problème de la conversion. Etude sur un thème commun à l'hellenisme et au christianisme des trois premiers siècles* (Paris, 1963).

BAYET, J.: *La religión romana. Historia política y psicológica* (Madrid, 1984)<sup>80</sup>.

BORI, P. C.: *Il vitello d'oro. La radice della controversia anti-giudaica* (Torino, 1983).

BROWN, P.-THEBERT, Y.-VEYNE, P.: *Imperio romano y antigüedad tardía*, en P. Aries, G. Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, t. 1 (Buenos Aires, 1990)<sup>81</sup>.

BROWN, R.-MEIER, J. P.: *Antioche et Rome. Berceaux du christianisme* (Paris, 1988).

CHASTAGNOL, A.: *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain (284-363)* (Paris, 1982).

COCHRANE, C. N.: *Cristianesimo e cultura classica* (Bologna, 1969)<sup>82</sup>.

COMBY, J.-LEMONON, J. P.: *Roma frente a Jerusalén vista por autores griegos y latinos* (Estella, 1983)<sup>83</sup>.

—, *Vida y religiones en el imperio romano en tiempos de las primeras comunidades cristianas* (Estella, 1986)<sup>84</sup>.

*Cristianesimo e culture locali nei secoli II-V*, en *Augustinianum* 19 (1979), 1-196.

*Economia e società nei Padri: proprietà, lavoro, famiglia*, en *Augustinianum*, 17 (1977), 1-282.

GAGER, J. G.: *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs NJ, 1975).

GARCIA MORENO, L. A.: *La antigüedad clásica. El Imperio Romano*, en *EUNSA (ed.): II\*\**, *Historia Universal* (Pamplona, 1985, primera reimpr.).

GIARDINA, A. (ed.): *Società romana e Impero tardoantico*, 4 vols. (Bari-Roma, 1986).

GRANT, R. M.: *Early Christianity and Society* (London, 1978; trad. italiana, Brescia, 1987).

<sup>80</sup> Trad. de: *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris).

<sup>81</sup> Original en francés con el título: *Histoire de la vie privée* (Paris, 1985).

<sup>82</sup> Trad. del inglés: *Christianity and Classical Culture* (New York, 1957; la primera ed. es del año 1940).

<sup>83</sup> Original en francés: *Roma face à Jérusalem*.

<sup>84</sup> Trad. de *Vie et religions dans l'empire romain*.

GUILLEN, J.: *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos*, 3 vols. (Salamanca, 1977-1980).

HAGENDAHL, H.: *Cristianesimo latino e cultura classica* (Roma, 1988)<sup>85</sup>.

HAMMAN, A.: *La vida cotidiana de los primeros cristianos* (Madrid, 1990)<sup>86</sup>.

—, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin* (Paris, 1986)<sup>87</sup>.

HORBURY, W.: *The Benediction of the minim and Early Jewish-Christian Controversy*, en *Journal of Theological Studies* 33 (1982), 18-61.

JAEGER, W.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, t. I (México, 1942)<sup>87</sup>.

—, *Cristianismo primitivo y paideia griega* (México, 1963)<sup>88</sup>.

JÜRGENS, H.: *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1972) [Tübingen Beiträge zur Altertums Wissenschaft, Heft, 46].

KEE, H. C.: *Christian Origins in Sociological Perspective* (London, 1980; Philadelphia, 1983).

KLEIN, R.: *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus. Forschungen zur antiken Sklaverei* (Wiesbaden-Stuttgart, 1988).

LAMPE, P.: *Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (Tübingen, 1987).

MALHERBE, A. J.: *Social Aspects of Early Christianity* (Baton Rouge-London, 1977).

MARROU, H., I.: *Historia de la educación en la antigüedad* (Buenos Aires, 1965)<sup>89</sup>.

—, *Décadence romain ou antiquité tardive? IIIe-VIe siècle* (Paris, 1977).

MASSA, M.-GIUFFRIDA, C. (eds.): *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto a Catania (Università degli Studi 27 settembre-2 ottobre 1982)* (Roma, 1985).

MAZZARINO, S.: *L'Impero Romano*, 3 vols. (Bari, 1973).

<sup>85</sup> Trad. del alemán: *Von Tertullian zu Cassiodor* (Göteborg, 1983).

<sup>86</sup> Trad. del francés: *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95-197)* (Paris, 1981).

<sup>87</sup> Trad. del alemán, Berlín, 1935.

<sup>88</sup> Trad. del inglés: *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, Mass., 1961); trad. italiana, Firenze, 1966.

<sup>89</sup> Trad. de *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (Paris, 1955; la primera ed. es del año 1948).

MEEKS, W. A.: *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* (Salamanca, 1988)<sup>90</sup>.

MORIN, A.: *La inculturación de la fe en la Iglesia apostólica, en Medellín* 15 (1989), 450-461.

—, *Algunas tendencias en la inculturación de la fe en los Padres de la Iglesia antes de Constantino*, en *ibid.*, pp. 462-477.

NEUSNER, J.: *Judaism and Christianity in the Age of Constantine* (Chicago, 1988).

NOCK, A. D.: *Christianisme et hellénisme* (Paris, 1973)<sup>91</sup>.

ORLANDIS, J.: *Del mundo antiguo al medieval*, en *EUNSA* (ed.): *III. Historia Universal* (Pamplona, 1985, segunda reimpr.).

PICARD, G. C.: *La civilisation de l'Afrique romaine* (Paris, 2<sup>a</sup> 1990).

PIGANIOL: *Historia de Roma* (Buenos Aires, 5<sup>a</sup> 1981)<sup>92</sup>.

QUACQUARELLI, A.: *Le fonte della paideia antenicensa (Renovatio mundi)* (Brescia, 1967).

—, *Scuola e cultura nei primi secoli* (Brescia, 1974).

—, *Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV sec. d. C.)* (Epiduglia, 1986).

RODRIGUEZ HERRERA, I.: *Antigüedad clásica y cristianismo* (Salamanca, 1983).

SANCHEZ SALOR, E. (ed.): *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos* (Madrid, 1986).

SANDERS, E. P.-BAUMGARTEN, A. I., MENDELSON, A., *Jewish and Christian Self-Definition*, 2 vols. (London, 1980-1981).

SANDMEL, S.: *Judaism and Christian Beginnings* (Oxford, 1987).

SCHÖLLGEN, G.: *Ecclesia Sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Kartagos* (Münster, 1985).

SIMON, M.: *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)* (Paris, 1964).

SIMONETTI, M.: *Cristianesimo antico e cultura greca* (Roma, 1983). *Sociologia del Cristianesimo primitivo* (Genova, 1987).

SORDI, M.: *Los cristianos y el Imperio Romano* (Madrid, 1988)<sup>93</sup>.

STOCKMEIER, P.: *Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike* (Düsseldorf, 1983).

<sup>90</sup> Trad. del inglés: *The First Urban Christians* (London, 1983).

<sup>91</sup> Trad. del inglés: *Early Christian Thought in the Classical Tradition*.

<sup>92</sup> Trad. de *Histoire de Rome* (Paris, 4<sup>a</sup> 1954: primera ed. del año 1939).

<sup>93</sup> Trad. de *I cristiani e l'Impero Romano* (Milano, 1983).

WEISMANN, W.: *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil des lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung* (Würzburg, 1972).

### 17. Arqueología y arte

BISCONTI, F.: *Letteratura patristica ed iconografia paleocristiana*, en *Complementi*, pp. 367 ss.

BOTTARI, S. (ed.): *Tesori d'arte cristiana. Vol. primo. Dal paleocristiano al romanico* (Bologna, 1971).

DEICHMANN, F. W.: *Einführung in die Christliche Archäologie* (Darmstadt, 1982).

FASOLA, U. M.: *Pedro y Pablo en Roma* (Roma, 1980)<sup>94</sup>.

FAUSONE, A. M.: *Die Taufe in der frühchristlichen Sepulchralkunst. Eine archäologische-ikonologische Studie zu den Ursprüngen des Bildthemas* (Città del Vaticano, 1982).

GATTIPERER, M. L. (ed.): *"La dimora di Dio con gli uomini (Ap 21.3)". Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo* (Milano, 1983).

Grabar, A.: *El primer arte cristiano (200-395)* (Madrid, 1967)<sup>95</sup>.

—, *La Edad de oro de Justiniano. Desde la muerte de Teodosio hasta el Islam* (Madrid, 1966).

—, *L'iconoclasme byzantin* (Paris, 1984).

HUBERT, J.-PORCHER, J.-VOLBACH, W. F.: *La Europa de las invasiones* (Madrid, 1968)<sup>96</sup>.

HUSKINSON, J. M.: *Concordia Apostolorum: Christian Propaganda at Rome in the Fourth and Fifth Centuries. A Study in Early Christian Iconography and Iconology* (Oxford, 1982).

KIRSCHBAUM, E.-JUNYENT, E.-VIVES, J.: *La tumba de S. Pedro y las catacumbas romanas* (Madrid, 1954) [BAC 125].

KRAUTHEIMER, R.: *Architettura paleocristiana bizantina* (Torino, 1986).

MURRAY, C.: *Rebirth and Afterlife: A Study of the Transmutation of some Pagan Imagery in Early Christian Funerary Art* (Oxford, 1981).

PFEIFFER, H.: *Gottes Wort im Bild. Christusdarstellungen in der Kunst* (München-Zürich-Wien 1986; trad. italiana, Roma, 1986).

<sup>94</sup> El original fue publicado en italiano.

<sup>95</sup> El original de esta obra y de la siguiente fueron publicados en francés.

<sup>96</sup> El original fue editado en francés.

SCHUG-WILLE, C.: *Byzanz und seine Welt* (Baden-Baden 1969; trad. italiana, Milano, 1970).

SENDLER, E.: *L'icona, immagine dell'invisibile* (Roma, 1984)<sup>97</sup>.

TESTINI, P.: *Archeologia Cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI* (Roma, 1958).

WILPERT, J. G.: *I sarcofagi paleocristiani*, 5 vols. (Città del Vaticano 1929-1936).

ENRIQUE CONTRERAS

<sup>97</sup> Trad. de: *L'icône, image de l'invisible. Eléments de théologie, esthétique et technique* (Paris, 1981).

## Bibliografía Patrística “Sistematizada”

### *Obras generales*

#### *Indice de materias*

1. Bibliografía .....	77
2. “Manuales de Patrología, Historias de la Literatura Cristiana Antigua, Obras de “Iniciación” .....	78
3. Ediciones de textos .....	82
4. Traducciones castellanas .....	83
5. Antologías .....	84
6. Instrumentos de trabajo .....	87
7. Diccionarios .....	88
8. Historia de la Iglesia .....	90
9. Exégesis patrística .....	92
10. Teología .....	94
11. Espiritualidad .....	99
12. Liturgia .....	102
13. Moral .....	102
14. Filosofía .....	103
15. “Lingua patrum” .....	104
16. Contexto socio-cultural .....	106
17. Arqueología y arte .....	109