



EL ESPIRITU SANTO EN LOS SIMBOLOS DE CIRILO DE JERUSALEN Y ALEJANDRO DE ALEJANDRIA

ANTONIO ARANDA LOMEÑA

SUMARIO

Los símbolos de la fe. — Estructura. — Método de trabajo. — El ciclo pneumatológico. — Estudio del referido ciclo en el símbolo de San Cirilo de Jerusalén. — La fórmula final. — Reconstrucción del símbolo de Alejandro de Alejandría. — Semejanzas de su ciclo pneumatológico con el del símbolo anterior. — Consecuencias de cara a la reflexión teológica.

Los símbolos de la fe de los primeros siglos, conjuntos ordenados y jerarquizados de verdades doctrinales cuya profesión exigían las iglesias cristianas como requisito ordinario en la recepción del sacramento del bautismo, constituyen una fuente testimonial de primera mano para todo estudioso de la Teología, habida cuenta de que son un tesoro decantado de la fe de la Iglesia. En la historia de su redacción se entrecruzan importantes cuestiones teóricas y prácticas que fueron surgiendo en la vida de la Iglesia de los albores. Desde la interpretación de la Sagrada Escritura hasta la praxis litúrgica, pasando por las cuestiones teológicas, el símbolo de cada iglesia es un documento de valor



privilegiado para conocer el constante proceso de recepción y fiel asimilación del depósito de la fe. Su estudio revela siempre un rico fondo, lleno de interés.

Tal estudio se puede emprender siguiendo métodos distintos, según la finalidad que se pretenda, es decir, según el interés que lo motive. En ocasiones, dicho interés se puede limitar a un símbolo determinado del que se investiga su origen, su historia, las etapas de su elaboración, etc., con las cuestiones anejas a estos puntos, como son el autor o autores, los precedentes, la situación histórica y doctrinal, su posición entre los símbolos contemporáneos y demás temas relacionados.

Otras veces el centro de interés del investigador radicará sobre todo en la doctrina contenida, en el modo de ser expresada y en sus consecuencias. Y dentro de este campo, cabe fijar la atención sobre un determinado punto doctrinal y estudiarlo en uno o más símbolos. Así pueden conocerse, además de sus contextos histórico, teológico, cultural, etc., también su evolución o desarrollo, el modo de ser confesado por las distintas iglesias, sus principales notas. Realizando un análisis detallado de esas circunstancias, tiene el teólogo un buen punto de partida para proceder a su reflexión.

Este es, aunque brevemente descrito, el método de trabajo que nos hemos propuesto hace tiempo y del que las páginas que siguen son un breve esbozo. Se centra en el estudio de un punto doctrinal: la confesión pneumatológica de los símbolos, limitando el tema de este trabajo a los símbolos de Cirilo de Jerusalem, y Alejandro de Alejandría, ambos del siglo iv y anteriores al símbolo de Nicea, El fin perseguido es el análisis y recopilación de elementos que sean susceptibles de fundamentar una reflexión teológica sobre la Persona del Espíritu Santo.

Como es bien conocido, presentan estas fórmulas de fe un esquema ternario, con un ciclo dedicado a Dios Padre (a veces a la Trinidad), otro ciclo cristológico en el que se contempla la divinidad del Verbo y se narra brevemente la historia de la Redención, y, finalmente, un ciclo que se centra en el Espíritu Santo, en el que parece incluirse una fór-



mula final de carácter estereotipado con alusiones a la Iglesia, la resurrección de la carne, el perdón de los pecados, etcétera. Las líneas de fuerza de este esquema general son las tres confesiones de fe en las Personas de la Trinidad, seguidas de una consideración de cada Persona en su relación con nosotros.

Tenemos pues en cada ciclo dos puntos de atención. En primer lugar se cree en la Persona correspondiente, que es Dios, y tiene un nombre propio que conocemos por la revelación cristiana. En segundo lugar, se destaca un aspecto o un conjunto de aspectos propios de esa Persona. Con el lenguaje teológico de hoy y de siempre no habría dificultad para llamar a esta segunda parte “confesión económica”, pues contempla los contenidos revelados de la disposición salvífica divina (“economía”): la disposición universal del Padre, el sacrificio redentor del Hijo y la actuación invisible del Espíritu Santo.

La primera parte de cada ciclo suele ser muy breve, puesto que el conocimiento de las Personas en sí mismas se reduce en nosotros casi exclusivamente al nombre. La segunda, en cambio es más extensa, puesto que la manifestación externa de Dios en su actuación *ad extra*, es captada por nosotros con mayor extensión y nuestra intelección sobre este punto siempre puede crecer y desarrollarse sin llegar a agotar su objeto. En ocasiones, en la primera parte de cada ciclo se dice simplemente el nombre: *credo in Deum Patrem, credo in Iesum Christum Filium Eius, credo in Spiritum Sanctum*. Esto sucede siempre en los ciclos del Padre y del Espíritu Santo; en cambio, suele ser más amplia en el ciclo cristológico, pues al nombre de la Persona (*Filius* o *Iesus Christus*) se añaden otros nombres y expresiones nominales, como por ejemplo: *Deum de Deo, Verbum, Unigenitum*, además del famoso *homoousion* incluido a partir de Nicea.

La segunda parte de cada ciclo, en la que se destacan aspectos de la economía de la salvación, presentan una estructura generalmente fija. En primer lugar la creación, primer paso de la disposición salvífica, que se apropia a Dios Padre; luego la Encarnación y la Redención, obra del



Hijo. Y en tercer lugar la acción del Espíritu Santo. En este ciclo se centra nuestro trabajo, y en él tendremos que ver —limitándonos a dos símbolos— entre otras cosas, si las realidades que se contemplan allí pueden considerarse como una obra que se apropia al Espíritu Santo, lo cual a nuestro entender, sería un dato teológico importante ante la tarea de sistematizar una teología del Espíritu Santo, cuestión ardua y todavía no afrontada decididamente.

A la hora de buscar los cauces de tal sistematización teológica, se comprende perfectamente que sea todavía un tema sin resolver dadas las dificultades que presenta en todos sus accesos. El primero de ellos muestra a primera vista pocas posibilidades, no tanto de reflexión cuanto de fijación de características que puedan desembocar en contenidos conceptuales articulables. Es difícil, si no imposible, elaborar un cuerpo de doctrina acerca de la Persona que llamamos Espíritu Santo, aunque esa dificultad, a la que están ya acostumbrados los teólogos, no es distinta de la que presenta una elaboración sobre la Persona del Verbo o del Padre.

El esfuerzo del teólogo debe contentarse con las deducciones que en el tema de cada Persona extraiga de la consideración general del Dios Trino. Así, por ejemplo, es posible estudiar la cuestión de la procesión del Espíritu Santo, su divinidad, su consustancialidad con las otras dos Personas..., etc., temas todos ellos que se refieren a El desde un enfoque trinitario, es decir, en cierto modo indirecto, y que no acaban de darnos la luz que desearíamos sobre su modo personal de ser. El acceso a su Persona, como vía teológica directa, está cerrado para nosotros.

La segunda posibilidad de acceder a El es su misión, vía que presenta en principio menos dificultades, menos oscuridad, puesto que nos ha sido revelado bajo la característica de enviado. Este camino puede ser, en teoría, más susceptible de ser enfocado con óptica teológica, si somos capaces de encontrar los puntos fuertes, los cimientos, sobre los que construir todo un edificio sistemático. El problema, sin embargo, es arduo y árido, y presenta pocas aristas para poder ser manejado en sus dos posibles soluciones.



¿Cuál es la primera de ellas? ¿Qué dificultad máxima presenta? Ambas preguntas son de inmediata contestación. La primera solución sería la reflexión teológica sobre la misión en sí misma considerada: sabemos que ha sido enviado, conocemos también quién le ha enviado y para qué. Ya empezamos a tener cimientos sobre los que pensar constructivamente. Pero nos topamos de entrada con una enorme dificultad: se trata de una misión invisible, inaprehensible, que escapa a nuestro modo de conocer. El Espíritu Santo no se ha encarnado, en su caso no hay hipostización, ni gracia de unión, ni naturaleza asumida, ...Sobre El y su misión no podemos, por desgracia, entonar los cantos de júbilo de 1 Io 1, 3; Io 1, 1-18; Col 2, 5-11..., etc., cantos que, junto con los cristianos, podrían también ser entonados por la Cristología, por que en esos pasajes se anuncia su existencia y su posibilidad de desarrollo.

La invisibilidad de la misión del Espíritu Santo incapacita en gran medida una reflexión directa. Seguir este camino es introducirse en una vía que tiene un altísimo coeficiente de dificultad y bastantes peligros. Uno de ellos es que al aplicar nuestras técnicas cognoscitivas objetivamos no sólo la misión sino incluso la Persona, convirtiendo al Espíritu Santo no en alguien sino en algo. Concretamente en algo cristológico, un don salvífico, una gracia increada, cuya misión es actualizar la obra de Cristo. Este peligro no es ficticio para quien conozca el tratamiento teológico que a veces se ha dado al Espíritu Santo. El problema estriba, a nuestro entender, en que la misión, que en sí misma inaprehensible para nosotros, se enfoca a partir de dos únicos puntos de luz que presenta: quién le envía y para qué. Ambos puntos son cristológicos. Pero esto no es razón suficiente para que convirtamos al Espíritu Santo en "una función de Cristo", como nos achacan, quizá exageradamente pero no sin motivos, desde la teología ortodoxa. Los dos puntos de luz nos hablan de Cristo y de su misión, pero entre ambos hay una gran oscuridad acerca del modo de la segunda misión, donde se oculta entre otras cosas un dato valiosísimo: se trata del envío de una Persona divina, es decir estamos ante



una actuación plenamente personal y activa, que debe poseer caracteres singulares que la identifiquen.

Esta dificultad se puede resolver en parte intentando remover el obstáculo por otro camino: fijando la atención en los efectos de la misión llegando posteriormente a ella mediante una reflexión regresiva. Sería un proceso teológico de efecto a causa, plenamente admisible. También presenta notables inconvenientes, pero son mayores las ventajas: principalmente que el punto de partida está constituido por realidades conocidas. La primera labor a realizar es la de fijar cuáles son los efectos de la misión del Espíritu Santo, y ello sólo será posible acudiendo a la investigación histórica, destacando en un primer momento los lugares comunes de los autores en este tema, para extraer posteriormente de ese material los contenidos conceptuales y proceder a la sistematización.

A la hora de ir analizando los efectos de la misión de la Tercera Persona, que podríamos llamar en sentido lato las obras del Espíritu Santo, es posible que el teólogo se encuentre en repetidas ocasiones ante una pregunta: ¿estas realidades pueden ser consideradas como obras del Espíritu Santo? El núcleo de este problema lo encontrará en la teoría de las apropiaciones trinitarias, excelente instrumento sin cuya aplicación no podrá desarrollarse la pneumatología.

Las apropiaciones responden al esfuerzo de pensar en un dato básico: la existencia de un Dios Trino, la existencia de Tres Personas distintas en Dios. La teología trinitaria tiene uno de sus presupuestos fundamentales en la unidad de actuación de las Personas "en sus operaciones *ad extra*, según la famosa expresión del Concilio de Florencia: *omnia in Deo sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (1), pero a la vez la doctrina católica de las apropiaciones es otro de los principios teológicos básicos en materia trinitaria. La apropiación, que Santo Tomás define como: *manifestatio Personarum per essentialia attributa* (2), es un concepto teológico de uso restringido, que se aplica a las obras *ad extra*

(1) *Decretum pro Iacobitis* (DSch 1330).

(2) *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 7c.



que presentan cierta afinidad con las propiedades de las Personas.

El proceso especulativo comienza por la apropiación a las Personas de los atributos esenciales, según la propiedad de cada una de Ellas, para desembocar en la apropiación de las acciones externas que digan semejanza o afinidad con las propiedades respectivas (3). Tiene este proceso un peligro evidente, que es el de confundir lo que es propio de una Persona con lo que es apropiado. Lo que es apropiado es común a las Tres, y sólo se predica de una en cuanto que muestra una mayor afinidad con ella, y puede sernos útil para conocerla mejor "*per viam similitudinis vel dissimilitudinis*" (4): semejanza que lo apropiado tiene con lo propio de la Persona y desemejanza que las Personas divinas tienen con los seres creados en cuanto a los atributos.

Teniendo pues presente este escollo e insistiendo en la idea de que todo lo apropiado es común y no propio, puede ser un buen camino para conocer mejor al Espíritu Santo el estudiar los atributos que se le apropian y las acciones externas que con ellos tienen afinidad. Se suelen apropiar aquellos atributos pertenecientes a la voluntad, como el amor, la santificación, la bondad, que tienen mayor semejanza con lo propio de su Persona. También la obra de santificación se suele atribuir al Espíritu Santo aunque sea común a las tres Personas.

¿Y qué se entiende por santificación referida a las criaturas? Se llama así el proceso que nace con la justificación e incorporación de la criatura a la vida sobrenatural, a través de la gracia, y tiende a la inclusión definitiva y eterna en ella. Todo este proceso, con sus etapas, nos puede ayudar a conocer mejor al Espíritu Santo, si es que en verdad se le apropia. Trataremos en este trabajo de comprobar que en los ciclos pneumatológicos de los símbolos, y en concreto dentro de los artículos de la fórmula final, se pone de manifiesto la apropiación al Espíritu Santo de toda la obra de

(3) Dentro del Magisterio reciente es importante en este tema la Encíclica *Divinum illud munus* de León XIII (ASS 29 (1896/7) 646 ss.). Cfr. DSch 3325-3331, y especialmente el n. 3326.

(4) SANTO TOMÁS, *idem.*, ad 1.



la santificación con sus etapas más características, y cómo esto puede ser un elemento para reflexionar teológicamente sobre la Tercera Persona. En otro momento pensamos extender este estudio a un mayor número de fuentes, como son los demás símbolos y restantes documentos magisteriales, también los tratados patristicos *De Spiritu Sancto* y *De Trinitate*, así como los correspondientes en otras épocas de la historia de la teología.

EL SÍMBOLO DE S. CIRILO DE JERUSALÉN

El símbolo que vamos a estudiar en primer lugar se encuentra disperso en las *Catequesis Bautismales* (5) de Cirilo de Jerusalén, principalmente en las comprendidas entre la VI y la XVII. La reconstrucción que seguimos es la generalmente adoptada (6). Antes de entrar en el tema se debe hacer una consideración previa, acerca de su fecha de composición.

El símbolo de Jerusalén está considerado como una fórmula simbólica anterior al concilio de Nicea, de las muchas que existirían entre las diversas iglesias a comienzos del siglo iv. Lo conocemos a través de la predicación de Cirilo hacia el año 348, aunque ésto no supone, como es lógico, que el símbolo sea de ese año. La carencia en su texto de elementos nicenos, parece indicar que fue compuesto antes del año 325. El P. Ortiz de Urbina en su conocida obra sobre el símbolo de Nicea (7), estudia la influencia que el de Cirilo haya podido ejercer sobre el niceno admitiendo, por tanto, que es anterior.

Texto del ciclo pneumatológico

καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα, τὸν παράκλητον, τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις· καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν

(5) PG 33, 535 ss.

(6) A partir de A. Hahn, *Bibliothek der symbole und Glaubensregel der Alten Kirche*, Breslau 1897, 3.^a ed., n.º 24. También se encuentra en en LIETZMANN, *Symbole des Alten Kirche*, Bonn 1914, n.º 19.

(7) *El símbolo niceno*, C.S.I.C., Madrid 1947, 33-35.



ἁμαρτιῶν, καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν, ἐκκλησίαν, καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

La lectura de los artículos que aquí se confiesan revelan un rico contenido. Están ahí recogidas las principales ideas que repetirán todos los símbolos orientales y occidentales. Se incluyen en el ciclo la remisión de los pecados, la Iglesia, la resurrección de la carne y la vida eterna. En lo que sigue iremos estudiando con detención el ciclo pneumatológico.

a) Καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα

Comienza el ciclo confesando la fe “en un Espíritu Santo”. De tal expresión se desprende, a primera vista, un paralelismo con la construcción de los otros ciclos, que son de la forma: εἰς ἓνα Θεόν..., y εἰς ἓνα κύριον..., con una sintaxis que denota la distinción de las tres Personas. La conjunción καὶ tiene en esta frase el papel (como en castellano la copulativa “y”) de unir toda la proposición con las anteriores, remarcando entre ellas una relación de simultaneidad en la acción expresada por el verbo πιστεύω, situado al principio del símbolo.

La construcción sintáctica πιστεύομεν εἰς, que se traduce generalmente por “creemos en”, no es apta sin embargo en griego clásico para expresar la idea de confianza en Dios que la fe cristiana lleva consigo. En sentido estricto, πιστεύομεν εἰς debería traducirse por “creemos en la realidad de”, “creemos en la existencia de”, pero nunca significaría “creemos en” en el sentido de “confiamos en”, “nos fiamos de”, ya que este sentido correspondería a la expresión πιστεύομεν τινί. Sin embargo, en el NT (8), al lado de la expresión clásica πιστεύειν τινί, aparecen otras expresiones utilizadas en el mismo sentido pero adornadas con giros preposicionales, como: πιστεύειν εἰς τινα, ἓν τινι, ἐπί τινα, ἐπί τινι. Estos giros, en los que hay una influencia semítica (9), no indican un

(8) Tomamos algunos datos de CH. MOHRMANN, *Credere in Deum*, en “Etudes sur le latin des chrétiens”, I, Roma 1961, 195 ss.

(9) Este hecho, afirmado por MOHRMANN (l. c.) viene también apoyado por el testimonio de F. BLASS-A. DEBRUNNER, *A greek grammar of the New Testament*, trad. R. Funk, Chicago 1961, nn. 205-207, 207 (1). εἰς es a veces distributivo y puede ir con ἓν o con τὸ ἓν;

especial sentido de la frase, sino que se deben al uso de la koiné, en el que las preposiciones εἰς y ἐν así como εἰς y ἐπί se confunden regularmente (10).

El sentido de la frase simbólica, con independencia del giro preposicional, parece ser el de la πίστις cristiana: una fe en la que está incluida la confianza, una fe que sólo se presta a Dios. Es más un “*creer en*” que un “*creer a*” o un “*creer en la existencia de*”.

Es interesante encontrar en un símbolo preniceno la fórmula εἰς ἓν ἄγιον πνεῦμα, en la que el ἓν concreta y, en cierto modo, personaliza al Espíritu Santo: creemos en un Padre..., en un Hijo..., en un Espíritu Santo... El interés radica en el hecho de que el símbolo niceno (que no tiene ciclo pneumatológico) no incluirá el numeral ἓν en el artículo del Espíritu Santo y sí en el del Padre y en el del Hijo. El niceno dice:

πιστευομεν εἰς ἓνα Θεόν, πατέρα (...)
καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν (...)
καὶ εἰς τὸ ἄγιον πνεῦμα.

Es decir: “creemos en un Dios, Padre..., y en un Señor Jesucristo..., y en el Espíritu Santo”. La ausencia del numeral en el último artículo parece estar hecha conscientemente, porque rompe la estructura de la confesión de fe. Nicea expresa la fe en el Espíritu Santo de forma “lacónica y en sorprendente contraste” con los otros dos ciclos de su símbolo especialmente con el del Hijo (11). Según Ortiz de Urbina, en ese momento “la creencia en el Espíritu Santo está todavía en un estado germinal, sin desarrollo ninguno. Ni los ataques de los herodoxos se han ensañado contra la tercera Persona, ni la atención de los teólogos ortodoxos ha estudiado con especial diligencia lo que a ella se refiere” (12).

esta fluctuación es una ambigüedad, de origen semítico, en la que cae el griego bíblico.

(10) MOHRMANN, o. c., p. 195. Cita a TH. CAMELOT, *Credere deo, credere deum, credere in deum*, “Les sciences philosophiques et théologiques”, t. I, 1941-42, 149-155.

(11) I. ORTIZ DE URBINA, o. c., p. 259.

(12) Idem. 259-260.

Coincidimos, en términos generales, con esta afirmación, pero no vemos que sea razón suficiente para explicar el porqué del laconismo niceno. Es cierto que en ese tiempo no se han escrito todavía tratados sistemáticos sobre el Espíritu Santo, pero ya han hablado de El algunos Padres: con la suficiente profundidad, pensamos, como para decir de su Persona algo más. Por ejemplo que es uno (ἐν), como dicen los símbolos de Jerusalem y de Alejandría, anteriores a Nicea; por ejemplo, —si no se incluye un ciclo pneumatológico—, se podía decir de El que es el “Espíritu profético” como dice Justino (13), o que es “el que habló por los profetas” como enseña de El S. Ireneo (14); o que está en la Iglesia y actúa en la resurrección de la carne, como dice el mismo Ireneo (15). Ya para ese entonces había escrito Orígenes sobre la acción santificadora del Espíritu Santo (16). Además, estaban en Nicea obispos que tenían o conocían símbolos menos lacónicos; algunos conocían el símbolo de S. Gregorio Taumaturgo, y los occidentales —entre ellos Osio, que presidía— tenían como símbolo propio el romano.

Estos argumentos no indican que, en el tiempo de Nicea, se tuviera un conocimiento teológico en profundidad sobre el Espíritu Santo, o al menos que lo tuvieran todos los presentes en el concilio, pero son suficientes para caer en la cuenta de que la escueta expresión nicena καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, no reflejaba todo lo que se sabía. Entre otras cosas, repetimos, sorprende que se cambie de construcción sintáctica en el artículo del Espíritu Santo. El hecho de que sea uno, como uno es el Padre y uno es el Hijo, es un dato revelado que ya estaba en San Pablo (17), y —aunque no sea

(13) *Apolgia I ad Antonium Pium*, 13. Idem 31. Está demostrado que el “spiritus propheticus” de Justino es el Espíritu Santo. Cf. p. e. A. CASAMASSA, *Gli apologisti greci*, Roma 1945.

(14) Por ejemplo en *Adversus haereses*, I, 10, 1/2.

(15) Idem., III, 24: “ubi enim Ecclesia ibi est Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia”. El tema Espíritu Santo-resurrección de la carne se trata en el libro V (V, 7, 2; V, 12, 1; V, 12, 2; V, 13, 3;... etc.).

(16) *De Principiis*, I, 3, 5-6; II, 7, 4. El Espíritu Santo es llamado “virtus sanctificans” en I, 1, 3.

(17) Especialmente importante el pasaje de I Cor 12, 4-14. En él se leen las siguientes expresiones: τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα (v. 4); κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα (v. 8); τῷ αὐτῷ πνεύματι (v. 9); ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι



un argumento decisivo para probar su divinidad— ayuda a comprender que está situado en nivel de igualdad con el Padre y el Hijo. Su divinidad queda puesta más de manifiesto en la expresión *καὶ εἰς ἕν ἄγιον πνεῦμα*.

¿Por qué no se manifestó más claramente Nicea? La cuestión está sin resolver, e incluso diríamos que sin plantear. El símbolo niceno depende del cesariense en líneas generales, como lo indica el gran parecido de ambos, lo afirma el propio Eusebio de Cesarea (18), y es admitido por los especialistas (19). La parquedad en el ciclo pneumatológico podría ser un claro reflejo de esa dependencia (20), aunque es preciso advertir que la dependencia no es total, porque el cesariense no fue aceptado en forma completa: el símbolo niceno no recogió el *ἕν* del artículo pneumatológico del cesariense. ¿Qué motivos había para dejar más difusa, menos concreta, la fe en el Espíritu Santo que la fe en el Hijo o en el Padre? No tenemos datos para contestar a esta cuestión, que tampoco es estudiada en la obra del P. Ortiz de Urbina.

¿Qué importancia tiene el hecho de que en el símbolo de Cirilo esté el numeral *ἕν*? Parece indicar que procede de una tradición distinta de la que va a cuajar en el concilio del 325. Todos los símbolos postnicenos prescinden —posiblemente por influencia nicena— del *ἕν* aplicado a la Persona del Espíritu Santo. Lo cual es importante, porque antes de Nicea ya estaba, y, si bien la cuestión de la divinidad del Espíritu no radica simplemente en esa partícula, también

(v. 9); *τὸ ἕν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα* (v. 11); *ἕν ἐνὶ πνεύματι* (v. 13); *ἕν πνεῦμα* (v. 13).

(18) *Epistola ad Caesarienses*, 1-3; PG 20, 1537 ss.

(19) Por ejemplo ORTIZ DE URBINA, o. c., c. II, p. 27-33: "Génesis del símbolo niceno. Dependencia del Cesariense".

(20) Ciclo del cesariense: *καὶ εἰς ἕν πνεῦμα ἄγιον*. Se puede ver en ORTIZ DE URBINA, o. c., p. 28. Hemos de advertir que no acabamos de estar de acuerdo con el mencionado autor en el modo de reseñar el símbolo cesariense: en la nota (8), p. 27, dice que va a entrecomillar lo que el cesariense modifica con respecto al niceno, es decir, las añadiduras y las omisiones de aquel con respecto a éste. ¿No sería más lógico lo contrario? ¿No es más primitivo el de Cesarea que el de Nicea? Con el método de Urbina el *ἕν* parece un "añadido" del cesariense, cuando en realidad es una omisión del niceno.

es cierto que su inclusión ayuda a situarle en igualdad de trato con las otras Personas (21).

Si en la inclusión de esa partícula el niceno no siguió al cesariense, sí lo hizo en cambio en la supresión de todo lo que en otros símbolos, como el que estudiamos de Cirilo, seguía a la fe en la tercera Persona. La Iglesia, la resurrección..., etc., estaban en los símbolos antes de Nicea, y van a continuar después en los símbolos posteriores.

b) τὸν παράκλητον, τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις

Las dos primeras afirmaciones del símbolo de Cirilo sobre el Espíritu Santo, después de confesar la fe en El, —fe que comprende su existencia e incluye implícitamente su igualdad de trato con el Padre y el Hijo— son: τὸν παράκλητον y τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις. Ambas tienen la particularidad y el interés de ser características de los símbolos orientales y de no encontrarse nunca en los testigos occidentales. Nos parece conveniente destacar dos aspectos:

i) Como todo lo que se contiene en el símbolo que consideramos, estas expresiones sobre el Espíritu Santo proceden básicamente de la Sagrada Escritura. No quiere esto decir que sean simplemente un conjunto de frases escriturísticas puestas una tras otra, sino que también muestran un proceso teológico. Pero un proceso que no es tanto de tipo especulativo y discursivo cuanto de captación y fijación de aspectos fundamentales. No es difícil encontrar en el Nuevo Testamento todas las verdades contenidas en los símbolos, los cuales, en definitiva, conectan con la primera catequesis apostólica, con el kérigma en su más puro sentido. Por eso, el trabajo teológico que presenta el símbolo es más de simple captación de lo fundamental —que no es

(21) La estructura: εἰς ἕνα..., εἰς ἕνα..., εἰς ἕν..., quizá no sea un argumento definitivo teológicamente, pero si pensamos que el símbolo está hecho para ser repetido y aprendido de memoria por los fieles, no se negará que la repetición de una estructura igual para las tres Personas ayuda a comprender que se las sitúa al mismo nivel. Mientras que si se dice: εἰς ἕνα..., εἰς ἕνα..., εἰς τὸ..., el Espíritu Santo aparece más difuso, más desconocido, menos personal.



trabajo “simple”, sino todo lo contrario—, que de profundización intelectual (22). En el origen directamente escriturístico del símbolo insisten los primeros comentadores (23).

Aunque no vayamos a realizarlo aquí, nos parece que sería muy interesante un estudio acerca de las particularidades de pensamiento y mentalidad que provocan la inclusión en los símbolos orientales de estas dos notas pneumatológicas: que es “el Paráclito” y “que habló por los Profetas”, no contempladas en los occidentales, aunque se comenten a veces (24). Un caso semejante, pero a la inversa es el artículo que confiesa el nacimiento del Señor “*de Spiritus Sancto ex Maria Virgine*”, siempre presente en los occidentales y pocas veces en los orientales (25).

ii) Otra interesante particularidad es que ambos títulos pneumatológicos se refieren al Espíritu Santo como ser

(22) El símbolo es el resultado de un trabajo teológico primordial. La tarea teológica por excelencia, que aparece en los símbolos, es la captación y promulgación de los contenidos nucleares de la revelación divina. Cuestión que es teológicamente mucho más importante que cualquier desarrollo intelectual posterior.

(23) Esta idea encierra una honda realidad. Cuando los comentadores repiten que los artículos del símbolo están “recolectados” de la SE están poniendo de manifiesto indirectamente una idea profunda: la fe confesada en el símbolo está inspirada, como la SE, por el Espíritu Santo. Algunos llegan a afirmarlo directamente. Pueden cfr.: RUFINO, *Exposito symboli*, I, 22; S. AGUSTÍN, *Sermo de symbolo ad catech.*, I, 1, 10/13; *De fide et symbolo*, I, 1; CASIANO, *De incarnatione Dom. contra Nestorium*, VI, 5/21; EUSEBIO “Galicano”, *Homilia IX de symbolo*, 5/10; ...etc. Es una opinión muy extendida que se centra en una expresión de Isaías muy utilizada por casi todos los comentadores: el símbolo es *verbum breviatum*.

(24) FAUSTO DE RIEZ, en su *De Spiritu Sancto*, libros II y III, tiene algunos comentarios acerca del artículo *qui locutus est per prophetas*. Por ejemplo: “vides specialiter de Spiritu Sancto intellegendum esse, cum dicitur in prophetis: ‘deus deorum dominum locutus est’ (Ps 49, 1), et ‘audiam quid loquatur in me dominus deus’ (Ps 84, 9)”. Hay toda una corriente teológica —aún no investigada, que sepamos— consistente en aplicar decididamente al Espíritu Santo todas las palabras de la SE. No es esto algo que proceda de algún escritor cristiano, sino que nació en la propia SE, que se autoadjudica frecuentemente el origen pneumatológico. Cfr. por ejemplo, Lc 1, 70; 2, 26; Act 1, 16; 28, 25; He 3, 7; I Pet 1, 10-12; II Pet 1, 21;...

(25) Está en todos los occidentales. De los orientales está en: armeno mayor, pseudoatanasio y los de Epifanio; falta en Nicea, Eusebio, Cirilo, Teodoro Mops., Alejandro Alej... Lo volverá a recoger el símbolo de Constantinopla.

personal. Tanto τὸν παράκλητον como τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις sólo se dicen de un ser personal, aunque esta expresión no tiene que ver con la especulación filosófica sino con el modo bíblico de hablar de Dios como persona: atribuyéndole acciones personales como las de los hombres.

Este matiz que señalamos, derivado del anterior, es también típico de los símbolos orientales, y, en general, de la pneumatología oriental. En ella es infrecuente la confusión entre Espíritu Santo como don y como persona, relación que a veces —por la misma dificultad del tema— aparece ligeramente oscurecida en la teología de occidente. La razón de esta mayor claridad, o al menos una de las razones y quizá no la más importante, podría estar en una mayor utilización del evangelio de San Juan (para τὸν παράκλητον es evidente) sobre los demás autores neotestamentarios. Los sinópticos hablan muy poco del Espíritu Santo como realidad personal, y abundan en cambio en mencionarlo como don salvífico que se comunica primero a Cristo y luego, a través de El, a los demás. En Juan sin embargo (y también en Pablo, aunque en menor grado), el Espíritu Santo es una Persona divina distinta de las otras dos, que actúa, por tanto, personalmente (26).

Pasemos a estudiar el significado de estas expresiones pneumatológicas.

1) τὸν παράκλητον

El verbo παρακλέω, cuya acción se designa por παρακαλήσις y su sujeto por παράκλητος, tiene diversos significados en el griego clásico y en el griego bíblico (27). Los más corrientes son: “llamar”, “acudir a Dios en demanda de auxilio”, “orar”, “rogar”, “confortar con palabras”, “consolar”. La acción sobre la que recae tiene, en correspondencia, una variada gama de significados, como son: “ayuda”, “exhortación”, “admonición”, “consuelo”... El sujeto, ὁ παράκλητος, se utiliza en dos sentidos principalmente: a) sentido pasivo, y entonces puede venir traducido por “abogado” (el que es

(26) MAX MEINERTZ, *Teología del NT*, Fax, Madrid 1966.

(27) Cfr. ZORELL, *Lexikon graecum NT*. Paris 1931.



llamado en auxilio, *advocatus*), “defensor”, y b) sentido activo, pudiendo vertirse entonces en castellano por el término “consolador”. Otro significado, en relación con los anteriores es el de “consejero”.

En el uso que hace el NT del término παράκλητος, pueden encontrarse ambos sentidos principales. El Espíritu Santo, que es quien recibe este nombre con mayor asiduidad (28), está presentado como “abogado” de la Iglesia y de los fieles (auxiliador), y como “consolador” de los mismos. En la mayoría de las ocasiones se pueden encontrar los dos sentidos en el mismo texto, y son difícilmente separables ya que, como hemos dicho, la diferencia es de matiz (pasivo o activo). Esto sucede, por ejemplo, con los pasajes de Io 14, 16; 14, 26; 15, 26; 16, 7... (29).

En la literatura patristica (30), se usa el término con profusión tanto en el sentido de “abogado”, como en el de “consolador” y a veces en el sentido de “instructor” (διδάσκων). Se predica de Dios, de la Trinidad, del Hijo..., pero es usado sobre todo en la descripción del Espíritu Santo: la abundancia de textos es tal, en este punto, que nos vamos a limitar a aportar algunos ejemplos de su uso en los escritores anteriores y contemporáneos de Cirilo y en los símbolos de la época:

1.—a) Con el sentido de abogado, *advocatus*, lo usan: Tertuliano (31) y Eusebio (32); b) uniendo los sentidos de abogado y consolador, es utilizado por el propio Cirilo (33)

(28) Una vez aplicado a Cristo, con el sentido de “abogado”, en 1 Io 2, 1.

(29) En las versiones del NT los autores optan por uno u otro de los significados. Las versiones sirias, armenas y geórgicas traducen el término por “consolador”; la Itala por *advocatus*; la Vulgata conserva el vocablo griego, latinizándolo: *paraclitus*. (ZORELL, l. c.).

(30) Cfr. LAMPE, *A patristic greek lexikon*, Oxford 1968.

(31) “In hoc quoque Paraclitum agnoscere debes advocatum...” (*De Monogamia*, 4; PL 2; 934 A). Este testimonio tiene poco valor porque el autor es puede estar refiriendo a Montano, al que llama Paráclito en muchos lugares de la obra. “*Ridicula est applicatio*”, dice Migne, col. 933 (c).

(32) ἐπάγαθος... παράκλητος χριστιανῶν χρηματίσας, ἔχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ (*Historia ecclesiastica*, 5, 1, 10; PG 20, 412 B).

(33) *Catecheses illuminandorum*, 16, 20; PG 33, 750.

y por Dídimo (34); c) como consolador exclusivamente: lo tratan Orígenes (35) y Eusebio de Cerasea (36); d) como διδάσκαλος: Teodoro de Mopsuestia (37) y Tertuliano (38).

2. — En los símbolos, como título del Espíritu Santo, aparece en el siglo iv frecuentemente. Por ejemplo en el Símbolo antioqueno del 341 (39), en el 345 (40); en los de Sirmio I, II y III (41); en el niceno del 359 (42); en el constantinopolitano del 360 (43)... etc.

3. — Tiene también un sentido específico entre los montanistas, distinto de los anteriores. Es un término especialmente querido para estos herejes que llegan a identificar al παράκλητος con el mismo Montano (44).

En el símbolo de Cirilo, como en los demás símbolos, aparece como un nombre del Espíritu Santo, según se desprende del NT. El contenido de ese nombre expresa la función del Espíritu de auxiliar, ayudar y consolar a la Iglesia y a cada cristiano. En ese sentido el nombre está relacionado con otras acciones que los símbolos apropian a la tercera Persona: santificar, perdonar, vivificar. También está rela-

(34) "Spiritus sanctus... paraclitus ab eo quod consolatur in iustitia positos, nuncupatus est... in alio loco reperitur paraclitus Spiritus, legati ad patrem persona fungi" (*De Spiritu Sancto*, 27; PG 39, 1058 A).

(35) "paraclitus vero quod dicitur Spiritus... a consolatione dicitur. Si quis namque de Spiritu... participare meruerit cognitis ineffabilibus sacramentis consolationem sine dubio et laetitiam cordis assumit". (*De principiis*, 2, 7, 4; PG 11, 218 A).

(36) *De ecclesiastica theologia*, 3, 5; PG 24, 1009 B.

(37) ἄλλον δὲ παράκλητον λέγει ἀντὶ τοῦ ἄλλον διδάσκαλον, παράκλητον λέγων τὴν τοῖς δεινοῖς διδασκαλίαν (*Fragmenta in Icanem*, 14, 15; PG 66, 777 A).

(38) Nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per Paraclitum, deductorem scilicet omnis veritatis... (*Adversus Praxeam*, 2, 2; PG 2, 156). Sobre este testimonio del Tertuliano montanista repetimos lo dicho en la nota (31).

(39) τὸν πνεῦμα... τὸν παράκλητον, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (en ATANASIO, *De Synodis*, 24; PG 26, 724 D).

(40) εἰς τὸ πνεῦμα, τουτέστι τὸν παράκλητον (PG 26, 728 C).

(41) ὁ δὲ παράκλητον τὸ ἅγιον δι' οὐοῦ ἀποσταλέν (PG 26, 744 A; cf. 736 C y 639 B).

(42) τὸν παράκλητον... τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (en TEODORETO, *Historia ecclesiastica*, 2, 21, 6).

(43) ATANASIO, *De Synodis*, 29; PG 26, 748 B.

(44) ἐγὼ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος (fragmento de MONTANO, en Dídimo, *De Trinitate*, 3, 41; PG 39, 984 B).

cionado a través de Io 15, 26, con la enseñanza de la verdad, πνεῦμα τῆς ἀληθείας, expresión que algunos símbolos (como los de Sirmio) utilizan en aposición con el nombre de Paráclito: casi como una explicación. Esta demostración de la verdad es la profundización en la comprensión de Cristo y el misterio cristiano, que se apropia también al Espíritu Santo, y que se une con el hecho de que el Paráclito es el que comunica la Vida y la santidad de Cristo a los hombres. Indicamos por último el matiz económico de tal nombre, que expresa una actuación personal del Espíritu en relación con la Iglesia terrena y la etapa temporal de los hombres.

2) τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις

Desde los primeros tiempos de la Iglesia, existe una fuerte tradición teológica que apropia al Espíritu Santo, de modo explícito, todo lo que se contiene en la SE. La idea no nació en la especulación patristica sino que es la misma SE quien se adjudica el origen pneumatológico. Ateniéndonos más al NT, encontramos en él muchos pasajes que hablan con claridad de esta tradición: Zacarías lleno del Espíritu Santo (Lc 1, 67) profetiza y Dios habló por boca de los profetas (Lc 1, 70), el Espíritu Santo había predicho la traición de Judas por boca de David (Act 1, 16), el Espíritu Santo había hablado a los antiguos por medio del profeta Isaas (Act 28, 25), el Salmo 94 está dicho por el Espíritu Santo (Heb 3, 7), el Espíritu de Cristo preanunció por los profetas la Pasión y la gloria de Jesús (I Pet 1, 10-12), inspirados por el Espíritu Santo hablaron los hombres santos de Dios (II Pet 1, 21)..., etc. El evangelista Lucas pone en boca de Jesús la idea de que la SE está inspirada, cuando en el pasaje de los discípulos de Emaús (24, 25 ss.) les hace ver cuanto de El estaba dicho en los Libros Sagrados. Esta acción la repite Jesús con todos los discípulos más tarde (Lc 24, 44), descubriéndoles lo que en la SE, es decir *in lege Moysi et prophetis et psalmis scripta sunt*, de El mismo.

Esta tradición, que responde a un hecho de revelación explícita de Cristo, se encuentra ya en pleno desarrollo en



la doctrina paulina: *omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum...* (2 Tim 3, 16).

El verbo λαλέω en dialecto Koiné era utilizado en el sentido del latino *loquor* (45), y se aplica —como vemos en el NT— tanto a la palabra hablada como a la escrita. Decir que el Espíritu Santo “habló por los profetas” indica fundamentalmente la inspiración de las enseñanzas de aquellos hombres, tanto orales, para sus contemporáneos, como escritas. En otros símbolos encontraremos que la acción inspiradora del Espíritu Santo según el verbo λαλέω se extiende también a la Ley (los libros de la Ley) y a los Evangelios (46). Este sentido, extendido ya a toda la SE, es el que está implícitamente en la frase que comentamos del símbolo de Jerusalem.

Antes de fijarnos en la acogida que los escritores anteriores a Cirilo hicieron de esta idea, queremos remarcar un aspecto importante de ella. Aunque la acción de hablar en la SE (o inspirar), apropiada al Espíritu Santo, se extiende a todo lo que contienen los Libros Sagrados, el NT insiste como hemos visto en un matiz particular de esa inspiración: principalmente versa sobre el misterio de Cristo.

El Espíritu Santo inspiró a los escritores sagrados y reveló a todos el misterio de Cristo. Esta doctrina se relaciona con la actuación del Espíritu que los símbolos manifiestan: sus acciones externas están polarizadas entre dos puntos que pone en comunicación: Cristo y los hombres. Cuando se le llama vivificador es porque da la Vida de Cristo a los hombres; cuando se confiesa que es principio de santidad, es porque nos comunica la santidad de Cristo; si inspira, la idea es que lo hace para desvelarnos el misterio de Cristo...; etc. Los símbolos, en los artículos del tercer ciclo y en la doctrina que recogen, tienden a manifestar la unión entre las dos misiones divinas: el ciclo pneumatológico, llevando esta idea a más profundas consecuencias, es respecto al cristológico lo que la misión del Espíritu es con

(45) Vid. ZORELL, o. c.,; col. 755.

(46) El *longior* de Epifanio dice que “habló en la ley”. El pseudo-atanasio: “en la ley, en los profetas y en los evangelios”. Lo mismo el Armeno mayor.



respecto a la del Hijo: su resultado más básico y la clave de su intelección. El Espíritu revela al Hijo, y recíprocamente el Hijo nos da con su misión, al Espíritu; y el Espíritu Santo nos da, con la suya, a Cristo: nos permite conocer sus profundidades, nos comunica su santidad y su vida.

La expresión τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις y equivalentes había sido muy utilizada antes de Cirilo de Jerusalem por los escritores cristianos. No hemos exagerado cuando dijimos que era una fuerte tradición. Desde el *Spiritus propheticus* de Justino (47) hasta la doctrina sistemática de Orígenes en el libro IV del *De Principiis* (48), pasando por Clemente (49), Dídimo (50), Pseudoatanasio (51), la apropiación al Espíritu Santo de la inspiración de la SE es opinión común (42). También lo es en los posteriores, aunque por ahora no vamos a entrar en ello.

- 3) καὶ εἰς βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,
καὶ εἰς μίαν ἀγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν,
καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν,
καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Los cuatro últimos artículos del símbolo de Cirilo de Jerusalem constituyen un conjunto de verdades de la doctrina cristiana, que podríamos calificar como típico de todos los símbolos orientales y occidentales. Es una larga fórmula que siempre se repite, aunque no siempre sea idéntico el contenido, pues en algunos símbolos, aparecen dentro de este final otros artículos además de éstos. La mayor dife-

(47) Vid. nota (13).

(48) El libro IV está dedicado al tema de la inspiración y sentidos de la SE. El núcleo de su doctrina está en IV, 2. También toca el tema en el Proemio: "per Spiritum Sanctum Dei scripturae conscriptae sunt, et sensum habent" (PG 11, 119 B) y en II, 7, 1. Para Orígenes la acción inspiradora del Espíritu Santo es el punto culminante de su labor de santificación.

(49) ὁ νοῦς τοῦ προφητικοῦ καὶ τοῦ διδασκαλικοῦ πνεύματος ἐπιτεκμημένος λαλούμενος. (*Stromata*, I, 9; PG 8, 741 B); Cfr. *Protepticus*, 9; PG 8, 192 D.

(50) *Adversus Eunomium*, 5; PG 29, 765 A.

(51) *Dialogus de Trinitate*, 1, 23; PG 28, 1152 C.

(52) Lo conocido del tema y la imposibilidad de ser exhaustivo en todas las cuestiones que tocamos, nos obliga a no citar más textos. La afirmación sin embargo está muy probada.

rencia entre los símbolos orientales y occidentales con respecto a la fórmula final no es tanto el contenido (que en unos y otros se extiende —salvo casos particulares— a la remisión, resurrección, Iglesia, vida eterna..., etc.), cuanto al modo de ser expresado. Es decir, la terminología utilizada por los símbolos orientales y occidentales es distinta, como corresponde a las distintas idiosincrasias y teologías que subyacen en el lenguaje. Las fórmulas finales orientales son más extensas, floridas, sugerentes; las occidentales, en cambio, sobrias y de parca expresión. Pero el contenido, repetimos, es muy semejante.

Nos vamos a detener con cierta extensión en esta fórmula final del símbolo jerosolimitano, por su interés, como fórmula que contempla las principales verdades reveladas acerca de la salvación del hombre.

En esta fórmula final el fondo predominante es, como decimos, la salvación del hombre, las etapas de su incorporación a Dios según la doctrina revelada. En un lenguaje actual, podríamos decir que en ella los símbolos consideran el aspecto económico de nuestra fe en Dios, es decir los contenidos más inmediatos a nosotros de su disposición salvífica: los misterios de su misericordia y bondad hacia los hombres que, escalonadamente, van acercándonos a la vida divina. En estas realidades salvíficas confiesan los símbolos la disposición universal establecida por Dios, y apropiada al Padre. Confiesan también que, en su existencia concreta como etapas salvíficas, proceden del sacrificio redentor del Hijo y de la actuación oculta del Espíritu Santo. La fórmula final adquiere su consistencia como confesión de fe, en la fe previa en las Personas y en sus actuaciones *ad extra*. Por tanto, confesamos con ella que ese conjunto de realidades es un fruto de Dios Trino.

Pero, sentada esta premisa, es necesario que nos preguntemos también sobre la posición material que la fórmula tiene en el símbolo. Una simple inspección visual nos indica que está colocada en el ciclo pneumatológico. ¿Responde esta situación a una idea especial? Responderemos a esto más adelante. Antes hemos de estudiar el origen de esa fórmula y el significado de sus expresiones.



A) *Origen*

La cuestión del origen se puede dividir en dos: por un lado el origen neotestamentario de las expresiones utilizadas en la fórmula final, y en segundo lugar el origen de la fórmula en cuanto tal y su inclusión en el símbolo. El primer aspecto lo remitimos al estudio que haremos del significado. El segundo lo trataremos ahora, si bien con brevedad ante la dificultad del tema.

Todo el contenido de esta fórmula final está revelado explícitamente en la SE y con más intensidad en el NT. En este sentido forma parte del patrimonio común a Oriente y Occidente. Su origen, en cuanto fórmula estereotipada, podría estar en consecuencia en cualquiera de las dos zonas cristianas, o incluso en ambas a la vez. Una tercera posibilidad es que esa fórmula existiera antes de que la historia eclesiástica permita hablar de Oriente y Occidente: es decir que fuera un legado de la Iglesia primitiva, apostólica y próximo-apostólica. ¿Cuál es el valor real de estas posibilidades?

i) *Posibilidad de un origen oriental*

No hay datos para probar su nacimiento en Oriente, o al menos no hay suficientes elementos para demostrar cuándo la fórmula, en cuanto tal, pudo haber sido compuesta (recogiendo ideas del NT) e incluida en los símbolos. La dificultad de encontrar las raíces y etapas históricas de las referidas composición e inclusión se amplía al considerar que no es una fórmula unitaria en todos los símbolos, y que incluso en algunos (como el de Cesarea y luego Nicea) falta. Las realidades que confiesa (vamos a llamarles artículos) están, como decimos, en el NT y se encuentran también recogidas o comentadas en los autores: pero la fórmula como tal aparece en los símbolos. Se podría pensar que ha sido compuesta precisamente para ser confesada en la profesión de fe. Por eso, llegar a determinar las fechas de composición e inclusión sería tanto como llegar a establecer la



fecha de redacción del primer símbolo que contuviese esa fórmula, lo cual hasta hoy, no ha sido posible.

ii) *Posibilidad de un origen occidental*

Su origen podría estar en Occidente y haberse incorporado a los símbolos orientales por influencia de aquellas iglesias. Las dificultades para probar esta hipótesis son tan grandes como antes. No hay datos. De Occidente conocemos el símbolo-tipo, el romano-apostólico, pero no su fecha de composición. El P. Ortiz de Urbina ha mencionado en su libro sobre el símbolo niceno que se observa “una influencia romana” en el símbolo de Cirilo de Jerusalem (53). El romano, según esta hipótesis, se habría “infiltrado” en sucesivas etapas en el símbolo de Alejandría, en el de Jerusalem, y luego en el Mopsuesteno y en el de Nestorio.

Esta hipótesis no es fácilmente aceptable por las incertidumbres que deja planteadas. ¿Qué símbolo romano fue el que influyó o se infiltró? ¿Qué causas determinaron esa influencia romana a comienzos del siglo iv (recuérdese que el símbolo de Cirilo es anterior al niceno)? Veamos la viabilidad de esta hipótesis indemostrada.

1) En los primeros años del siglo iv el único símbolo romano que se conoce con cierta seguridad es el que transmite Marcelo de Ancira, que es, precisamente, un obispo oriental (Ancyra de Galacia, en Asia Menor). En una carta fechada en el 340 de Julio I (54), escribe su símbolo. El que no incluya nada de Nicea (habiendo estado en aquel Concilio Marcelo) puede estar justificado por dos razones: a) su símbolo es anterior al Niceno, b) su símbolo es el romano, que nunca dependió del niceno, como se puede probar por los testimonios posteriores de Ambrosio y Rufino (55). Cual-

(53) Cfr. o. c., p. 34-36. Habla de “infiltraciones del Romano”, “inegables infiltraciones del Símbolo Apostólico”, “gradual proceso de infiltración del romano”, aunque no se aducen pruebas. Se trata más bien de una hipótesis.

(54) *Epistola ad Julium I*, en defensa propia. En EPIFANIO, *Panarium*, PG 42, 383 C - 387 B.

(55) Los símbolos de Ambrosio y Rufino, son según el testimonio de ambos, el símbolo romano de finales del iv y comienzos del v. No recogen nada de Nicea.



quiera de estas razones permiten la equipación con el símbolo de Jerusalem, siendo la segunda la más probable, si nos atenemos al testimonio del propio Marcelo, quien confiesa haber vivido en Roma quince meses y haber sometido su profesión de fe al Papa (56). Si estas razones justifican algo (57), el símbolo de Marcelo sería un representante del símbolo romano contemporáneo al de Cirilo. Cabría pues confrontarlo para tratar de comprobar la "influencia romana".

Símbolo de Marcelo

Símbolo de Cirilo

πιστεύω εἰς Θεόν πατέρα παντοκράτορα.

πιστευόμεν εἰς ἕνα Θεόν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτμν.

καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐν πνεύματος αὐίου καὶ Μαρίας τῆς παρθενου τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐν τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ὃθεν ἔρχεται κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦς Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐν τοῦ πατρὸς γεννηθέντα Θεὸν ἀληθινὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν κατελθόντα, τὸν σαρκοθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, τὸν σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐν νεκρῶν τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθίσαντα ἐν δεξιῶν τοῦ πατρὸς, καὶ ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρίναι

(56) "Ego vero anno integro ac tribus mensibus Romae commoratus fuerim... ut antequam hinc profiscerer, meae fidei professionem tibi sincere atque ex animo meaque manu prescriptam aferrem... (PG 42, 386 A).

(57) No son razones fuertes, pero es lo más que se puede decir. Estamos tratando de encontrar de dónde deduce Ortiz de Urbina la "infiltración romana", y el símbolo de Marcelo es el símbolo romano (o muy cercano a él) contemporáneo del símbolo de Cirilo. Pretendemos pues comprobar la viabilidad de una hipótesis que no es nuestra. ¿Qué otro símbolo romano podría ser el infiltrado?



ζντας καὶ νεκρούς, οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

.....
Καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεισιν ἁμαρτιῶν, σάρκος ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον.

.....
Καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα, τὸν παρὰ κλητον, τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις, καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεισιν ἁμαρτιῶν, καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, καὶ εἰς σάρκος ἀνάστασιν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

En el ciclo de Dios Padre sería aventurado deducir una influencia de Marcelo en Cirilo. La influencia podría ser perfectamente al revés. No se ve que en ese ciclo haya una infiltración romana en el símbolo de Jerusalem. En lo único que coinciden es en: Θεὸν πατέρα παντοκράτορα y esa frase es algo deducido del NT: no responde a ninguna teología particular oriental u occidental. Es la adjudicación al Padre (como Dios: origen de la divinidad) del título que S. Juan recoge repetidas veces en el Apocalipsis (58) y que no es otra cosa que la versión griega del tres veces santo *Deus Sabaoth* (Dios de los ejércitos celestiales: poderoso y omnipotente) que cantan los ángeles en Is 6,3. Por tanto, πατέρ παντοκράτωρ (*Pater Omnipotens*) procede del NT y se incorpora a los símbolos orientales y occidentales. ¿Quién lo incluyó primero: Oriente u Occidente? El símbolo de Dêr-Balyzeh ya lo tiene, el de Hipólito también. El de Eusebio de Cesarea, también. Asimismo Nicea. Es decir, hay testimonios orientales y occidentales anteriores o contemporáneos a Marcelo y Cirilo que ya contienen ese título, sin que podamos saber quién influyó a quién. Dado que nos puede servir más adelante, recabamos la atención en el hecho de que πατήρ es palabra del NT, παντοκράτωρ también; pero πατέρα παντοκράτορα no es expresión neotestamentaria: es composición posterior. ¿Quién la constituyó? El término παντοκράτωρ se usa a menudo entre los anteriores a Cirilo como sustantivo y como adjetivo. Orígenes, por ejemplo, la comenta

(58) Ap. 1. 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7-14; 19, 6-15; 21, 22.

como nombre de Dios (59); Clemente Romano, la Epístola a Diogneto, Justino, Ireneo y el propio Cirilo lo usan como adjetivo aplicado a Dios (60) (se sobreentiende que es Dios Padre). Pero la expresión πατήρ παντοκράτωρ es principalmente “simbólica”: lo cual hace suponer que su nacimiento también sea un contexto “simbólico”.

Los ciclos cristológicos de ambos símbolos son también independientes aunque ambos contengan el conjunto de verdades que se deducen del NT. Coinciden, casi literalmente, en la descripción de la obra de Cristo y se diferencian en la descripción de su Persona. El de Marcelo, además, con todos los occidentales, confiesa el nacimiento de Jesús del Espíritu Santo y María Virgen. Cirilo no lo recoge. En el caso de tener que decidir sobre una posible influencia no sabríamos a quién adjudicar la primacía: son semejantes, pero distintos. Y las semejanzas no se equilibran con las diferencias, a la hora de pensar en posibles influencias. El hecho de que la parte histórico-económica de ambos ciclos cristológicos sean casi iguales, haría pensar que ahí sí se da influencia, pero a la vez se distinguen claramente. La identidad puede ser reflejo de una tradición anterior a ambos: pueden proceder de una fuente común que ha cuajado en distintas maneras de expresión en Oriente y Occidente. Esa fuente, de existir, tendría que ser un símbolo, del que éstos tomaran la estructura y el contenido.

Y lo mismo podríamos pensar del ciclo pneumatológico: que en ambos contiene lo mismo, dicho de distinta manera. El de Cirilo es más exacto en la expresión, el de Marcelo más sobrio. El primero da la impresión de estar más traba-

(59) Ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est... εἰ δὲ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα, δι' ἃ παντοκράτωρ (*De Principiis* 1, 2, 10; PG 11, 139 A).

(60) χάρις... ἀπὸ παντοκράτωρ Θεοῦ (*I Clemente, Proemium*) ὁ παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστης καὶ ἀόρατος Θεός (*Ep. ad. Diognetum*, 7, 2); ἓνα Θεὸν παντοκράτορα (IRENEO, *Adversus Haereses* 1, 9, 2; PG 7, 540 A). Θεὸς ἀγαθός, καὶ δίκαιος, καὶ παντοκράτωρ (CIRILO DE JERUSALEM, *Catecheses*, 5, 1); lo mismo en JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 38, 2; PG 6, 557 A.



jado por los añadidos que tiene respecto al de Marcelo: los títulos pneumatológicos, la remisión a través del bautismo, la Iglesia una y católica... Pero ambos reflejan una tradición común, en paralelo a los otros ciclos. El de Cirilo es más teológico, más elaborado en todos los ciclos, lo cual puede indicar que el de Marcelo está más cercano a la posible fuente del que ambos parecen derivar.

La hipótesis de la influencia romana no parece tener demasiada viabilidad: porque si se toma en serio ha de extenderse a todo el símbolo —las semejanzas están en todo él— y entonces más que influencia o infiltración tendríamos simple aceptación del símbolo romano, más o menos adornado. No cabe hablar de influencia romana sólo en el ciclo pneumatológico, porque en los otros ciclos hay tanta identidad como en éste. Y si la infiltración nos conduce a simple difusión del romano en Oriente, hemos de sospechar que la hipótesis no puede ser cierta.

En cambio es más aceptable que exista una tradición simbólica común, que haya cuajado en dos versiones distintas. Esto explica las semejanzas (en un símbolo previo se han ordenado una serie de verdades de fe extraídas del NT) y también las diferencias (en Oriente y Occidente se ha seguido utilizando ese símbolo, adaptándolo a la mentalidad y teología respectiva). Si existiese ese símbolo primitivo, nos inclinaríamos a pensar que el testigo occidental —más sobrio en la expresión, más breve— está más cerca de él.

En definitiva, para acabar con la cuestión del origen y a la vista de lo dicho, nos parece que de las tres posibilidades antes dichas: i) origen oriental; ii) origen occidental; iii) origen previo a la distinción de la Iglesia en zonas, es decir existencia de un símbolo básico que fuera un legado de la Iglesia apostólica o próximo-apostólica, nos inclinamos por apoyar la tercera como más real, como la que resuelve mejor las dificultades y explica las semejanzas. Esta posibilidad nos pone en contacto con la existencia real del “símbolo de los Apóstoles” nombre que la tradición occidental da a su símbolo.



B) *Significado de las expresiones de la fórmula final*

a) καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν

La frase “un bautismo de penitencia en remisión de los pecados”, tiene un profundo fundamento neotestamentario: el bautismo, la penitencia y el perdón de los pecados, siempre están relacionados en el NT, desde la primera alusión al bautismo de Juan: “haced penitencia” (μετανοίετε, Mt 3,2), se bautizaban confesando sus pecados (Mt 3,6), su bautismo es “εἰς μετανοίαν”... (v. 11), etc. Y se encuentra casi literalmente en Act 2,38: Μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν... εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν... “haced penitencia y bautizaos cada uno... para la remisión de vuestros pecados...”. Y de modo literal en Lc 3,3: βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

De esta realidad neotestamentaria han usado con abundancia los Padres, hablando del “bautismo para la remisión de los pecados” (61). Los símbolos orientales posteriores al de Cirilo también recogen esta expresión (62). Entre los símbolos anteriores a Cirilo no tenemos datos para saber cuál lo incluye por primera vez.

La expresión simbólica responde a una verdad extraída casi literalmente de la SE. Forma parte de los contenidos salvíficos de la revelación: el bautismo y el perdón de los pecados son el primer paso hacia la salvación personal cristiana, y parece lógico que la fórmula final del símbolo comience por confesar su existencia. Pero inmediatamente surgen dos cuestiones a resolver:

- 1) ¿Forma parte este primer artículo del ciclo pneumatológico?
- 2) ¿Cómo debe entenderse la fe en él?

(61) Frases de la Espístola de Bernabé, Justino, Clemente Romano, Ireneo, Orígenes, Cirilo de Jerusalem..., se pueden ver en LAMPE, o. c., p. 286, apartado E, 1. Para no alargar innecesariamente este trabajo prescindimos de incluirlas.

(62) Cfr. símbolo de Jerónimo (PG 33, 533 B); Símbolo de Epifanio (PG 43, 232 D), Símbolo de Constantinopla (DSch 150). Símbolo pseudoatanasio (PG 26, 1232 B);... etc.



El hacernos la primera pregunta tiene como fin remoto el comprobar si la fórmula final está ahí por alguna razón o no. Es decir, si indica que esas realidades se confiesan a propósito en el ciclo pneumatológico, y qué quiere decir esto.

Es fácil demostrar que el bautismo cristiano, el “bautismo de penitencia en remisión de los pecados”, está siempre puesto en relación con el Espíritu Santo. La regeneración bautismal se apropia a la tercera Persona, aunque el bautismo sea en nombre de las Tres. Ya desde el NT se pone claramente de manifiesto la relación bautismo-Espíritu Santo, adjudicando al Espíritu la acción de producir lo específico del bautismo cristiano. En el NT esta idea se expresa diciendo que en el bautismo cristiano se recibe el don del Espíritu Santo con el perdón de los pecados (63); en los Padres las dos acciones: donación del Espíritu-perdón de los pecados, son simultáneas: cuando se recibe el Espíritu se perdonan los pecados: de ahí que se apropie al Espíritu la acción de perdonarlos, de borrarlos (64). No se trata de una acción exclusiva del Espíritu, porque quien perdona los pecados es Dios, sino de una apropiación a la Tercera Persona, cuya presencia en el agua bautismal, en el crisma,

(63) Juan Bautista anuncia que el bautismo cristiano es *in Spiritu Sancto* (Mt 3, 11; Mc 1, 8; Lc 3, 16; Io 1, 33). En el bautismo de Jesús hay una “donación” del Espíritu Santo (Mt 3, 13-17; Mc 1, 9-11; Lc 3, 21-22). En los Hechos de los Apóstoles son abundantes los pasajes sobre la donación del Espíritu en el bautismo: un ejemplo significativo es el de Act 2, 38, donde Pedro dice: “haced penitencia y bautizaros... para la remisión de los pecados y recibireis el don del Espíritu Santo” (καὶ λήψεσθε τὴν ὠραὴν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος).

(64) Esta idea es la que subyace cuando el símbolo de Hipólito llama al Espíritu Santo *purificantem omnia*. Es la misma que estará en la base de las expresiones de San Ambrosio sobre el agua bautismal que *non mundat sine Spiritu* (*De Mysteriorum*, 20), y también *Spiritus peccata donat* (*De Spiritu Sancto*, I, 8). Es la idea que expresa el Pseudoagustín cuando dice: *Nos donum Spiritu sancti agnoscimus esse remissionem omnium peccatorum*, (*Sermo de symbolo*; PL 42, 1117-1130). El mismo Agustín escribirá hablando del Espíritu Santo: *per ipsum remissionem accipimus peccatorum*, (*Sermo 215 in redditione symboli* 8; PL 38, 1076). Fausto de Riez diría que el Espíritu *peccati chirographum delet, vincula conscientiarum relaxat*. (*De Spiritu Sancto* II, 7).



en el fiel tras la imposición de manos, produce la regeneración (65).

En este sentido de apropiación al Espíritu Santo de la acción de perdonar, no resulta extraño que los símbolos introduzcan el artículo del perdón de los pecados en el ciclo pneumatológico. Y esta idea nos lleva a pensar que en ese ciclo, y en concreto en lo que venimos llamando fórmula final, se está narrando la obra del Espíritu Santo: los frutos de su actuación. Con ello la estructura del tercer ciclo sería semejante a la del segundo: en el cristológico se narra la muerte, resurrección y vida eterna de Jesús; en el tercero la muerte al pecado, la resurrección y la vida eterna de los cristianos por la acción invisible del Espíritu Santo.

La segunda pregunta que nos hacíamos era: ¿cómo debe entenderse καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανόιας?, ¿cómo interpretar καὶ. Con lo anterior es fácil de contestar: se trata de profesar la fe en el perdón de los pecados por medio del bautismo: se confiesa que se cree en la regeneración bautismal. Y eso, en definitiva está apoyado en la fe que antes se proclama en el Espíritu Santo. Creemos εἰς ἓν βάπτισμα μετανόιας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν: creemos en el perdón de los pecados como fruto de una acción de Espíritu Santo a través del bautismo. Creemos que, en efecto existe el perdón de los pecados, porque antes hemos creído en el Espíritu Santo. Si creemos en El, creemos también en su actuación.

No es extraño que los símbolos occidentales, en el artículo paralelo a éste, digan sólo: *et in remissionem peccatorum*. El acento de la fe recae en esta realidad y no tanto en el bautismo, que es el instrumento material por el que nos llega.

(65) La regeneración o “re-nacimiento espiritual” la explica Gregorio Niseno en *De baptismo christiano* (PG 46, 580 D s.). Dionisio le llama Θεογενεσία (*De ecclesiastica hierarchia*, 2, 2, 1; PG 3, 392 A). Es una consecuencia del bautismo cristiano que encuentra su apoyo en la conversión de Jesús con Nicodemo (Io 3, 5: renacer del agua y del Espíritu Santo), y que es muy utilizada por los Padres. Cfr. LAMPE, o. c., p. 286, E, e.

b) καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν

La segunda expresión de la fórmula final es de claro significado, y la estudiaremos con mayor brevedad. “Y en la una santa católica Iglesia”, sería la traducción castellana.

Veamos en primer lugar los vocablos empleados: μίαν: Forma femenina del numeral εἷς se utiliza en dos sentidos por los Padres, aplicada a la Iglesia: como una y como única (opuesta a las Iglesias de los herejes) (66). La expresión μία ἐκκλησία se encuentra ya en los primeros escritores cristianos como Ignacio de Antioquía y Clemente de Alejandría (67). En los símbolos posteriores al de Cirilo es muy frecuente, tanto en la forma oriental como en la occidental: el símbolo romano la contiene en todas sus versiones: *et unam... ecclesiam*. En el símbolo puede tener los dos sentidos que hemos dicho: 1) expresando la unidad de la Iglesia, en correspondencia con la unidad del bautismo y apoyándose en San Pablo (68), (en este sentido la unidad encuentra su apoyo en el Espíritu Santo, que es uno, y se relaciona con la catolicidad, a través de la misma doctrina paulina del cuerpo místico), y 2) expresando la unicidad de la Iglesia en contra de las herejías. Dado que la unidad se relaciona (casi se identifica) en cierto modo con la catolicidad, que también es contemplada por el símbolo, quizá haya que pensar que el μίαν tiene aquí el sentido de unicidad.

ἁγίαν

¿A qué se llama “santo” en el NT? Santo es Dios (Io 17,11; Ap 4, 8; 6, 10), santo es el nombre de Dios (Lc 1, 49), santo es Cristo (Act 4, 27-30). Santo es el nombre del Espíritu. Santo es lo que procede de Dios: el Niño será llamado Santo (Lc 1, 35). También es santo el templo (Heb 9, 1; 8, 12-24). Llamar a la Iglesia santa indica su proceden-

(66) LAMPE, o. c., p. 429, A, 2, a.

(67) IGNACIO: *Ad Philadelphios*, 3, 2; *Ad Smirnaeos*, 1, 2; CLEMENTE: *Paedagogus*, 1, 4; *Stromata*, 3, 10.

(68) In uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus (I Cor 12, 13).



cia de Dios y que el Santo permanece en ella. Los “santos” son en el NT los que han sido llamados y consagrados a Dios por el bautismo (Act 9, 13-32; I Cor 6, 1), las iglesias cristianas son llamadas “iglesias de los santos” (I Cor 14, 33). También puede interpretarse el ἁγίαν ἐκκλησίαν en el sentido de que a través de ella, por medio de la incorporación a ella viene al hombre la santidad. La expresión: ἁγίαν ἐκκλησίαν, la usa ya Clemente Alejandrino (69), y es muy corriente en los símbolos.

καθολικὴν

Es otro adjetivo aplicado a la Iglesia desde tiempos muy tempranos. Lo tienen ya Ignacio de Antioquía, el *Martyrium Polycarpi*, Ireneo de Lyon, Clemente Alejandrino, Cirilo de Jerusalem... (70). La universalidad que predica está relacionada con la unidad.

Acerca de la fe que el símbolo confiesa “en la una, santa, católica Iglesia” podríamos hacer las mismas consideraciones que en el caso de la remisión de los pecados. Se cree en la Iglesia como reunión de los regenerados por el bautismo, como cuerpo, santo, universal, de los que han recibido el Espíritu Santo. La fe en la existencia de la Iglesia una, santa, universal, es consecuencia de la fe en el Espíritu, porque la unidad, santidad y universalidad son frutos de la actuación de un mismo Espíritu. La fe que el símbolo proclama no es tanto “en la Iglesia” (en su doctrina en sus enseñanzas, o su existencia) cuanto en las notas divinas que la definen y que sólo pueden ser obra de Dios. El símbolo podría haber dicho: creo en la unidad de la Iglesia, creo en la santidad de la Iglesia, creo en la universalidad de la Iglesia. En esas notas se me aparece como divina, como algo promovido por Dios. Mi fe en la Iglesia se apoya en mi fe en el Espíritu Santo, porque ella existe así en virtud de que hay *unum Spiritum et unum baptisma*. Creo en la Iglesia como campo

(69) *Stromata*, 7, 5; PG 9, 437 C.

(70) IGNACIO: *Ad Smyrnaeos* 8, 2; *Martyrium Polycarpi*, 19, 2; IRENEO: *Adversus haereses* 1, 10, 1; CLEMENTE: *Stromata*, 7, 17; CIRILO DE JERUSALEM: *Cathecheses* 18, 23.

de actuación del Espíritu Santo, y esta Iglesia es tanto la local como la universal.

Nos parece, con esta interpretación, que se fija más en las notas divinas, que el artículo de la Iglesia está incluido por derecho propio en el ciclo pneumático del símbolo. Al Espíritu Santo se le apropia la acción de constituir, extender y salvaguardar la Iglesia. Lo cual no contradice el que sea a la vez una acción trinitaria y que la fundación temporal haya sido una acción cristológica. Es más, en la regeneración bautismal, que se da en la Iglesia y que nos constituye en Iglesia, el Espíritu Santo está incorporándonos a la Vida de Cristo. La actuación cristológica en la Iglesia no se limita a la fundación temporal, sino que continúa siempre presente: hay en la Iglesia una constante y real *praesentia Christi* porque la vida de la Iglesia (la vida de los que son constituidos en Iglesia por el Espíritu Santo) es la *Vita Christi*. A esa Vida nos conduce el Espíritu, en ella renecemos y somos enraizados. La Iglesia dice relación de origen y de desarrollo con Cristo y con el Espíritu. Las dos misiones divinas se entrelazan en la existencia visible e invisible de la “una, santa, católica Iglesia”.

c) Καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν

El término σάρξ se utiliza en NT (según el uso semítico) en varios sentidos, o con diversos matices (71). Puede significar simplemente “hombre”, un hombre, todos los hombres (Io 1, 14; Lc 3, 6; Act 2, 17); también indica la naturaleza humana, y así se usa por ejemplo para nombrar a la Humanidad de Cristo (Rom 8, 3; I Tim 3, 16). Otro sentido es el de naturaleza humana limitada, contingente, inclinada a la muerte (Gal 2, 20; Fil 1, 22). Y por último tiene un uso muy extendido indicando la naturaleza animal del hombre en cuanto sede e instrumento del pecado, inclinada al mal..., etc. (Rom 6, 19; 7, 18-25; Gal 5, 13-16; 1 Io 2, 16). En este sentido moral habla en ocasiones San Pablo del “hombre viejo” (...ἐν σαρκὶ εἶναι Rom 7, 5; 8, 8 s.). Vivir κατὰ

(71) Cfr. ZOREL, o. c.,; voces σάρξ y ἀνάστασις col. 1189-193; 104-106.



σάρκα es dejarse llevar por los instintos naturales (Rom 8, 14; II Cor 1, 17). Y se suele llamar a veces “carne de pecado” (σάρξ ἁμαρτίας, Rom 8, 3).

El término ἀνάστασις tiene también diversos sentidos, pero en el NT se aplica muy especialmente para nombrar la “resurrección” o vuelta de los muertos a la vida. Se usa tanto para hablar de la resurrección de Cristo (Act 1, 22; 2, 31; 4, 33; Rom 6, 5...), como para hablar, en general, de la de todos los hombres al final de esta vida (Mt 22, 23; Mc 12, 18; Lc 20, 27; Io 11, 24), como para mencionar la de los justos (Heb 11, 35; Io 5, 29; Mt 22, 28; I Cor 15, 42...). También tiene un sentido moral; el levantarse de un estado de pecado, el pasar de ese estado al de la vida cristiana.

El conjunto σαρκὸς ἀνάστασις, como consecuencia de lo que llevamos dicho, puede también entenderse según el NT en diversos sentidos. Puede ser, por ejemplo, la resurrección final de los cuerpos; también la resurrección que se efectúa —por el bautismo— de la vida de pecado a la verdadera vida. En el símbolo podría tener ambos significados, pues ambos son válidos y reales desde la fe cristiana, pero dado el contexto próximo (cuando el paso de la vida de pecado a la vida cristiana ya se ha confesado en la ἄφεσις ἁμαρτιῶν) es más propio que esté confesándose la resurrección final. Así opina también Lampe (72), que incluye todos los símbolos bajo el epígrafe: “resurrección del cuerpo”.

La expresión σαρκὸς ἀνάστασις, o semejantes, es muy utilizada por los Padres para tratar de la resurrección del hombre en el cuerpo (73) o resurrección final. La causa de esa resurrección es Cristo, tanto a través de su muerte y resurrección (74), como a través del Espíritu Santo (75). Esta idea está especialmente patente en el NT, para que no la tengamos en cuenta a la hora de pensar en el origen de

(72) Cfr. o. c., p. 1224, voz: σάρξ, A, c.

(73) Idem, p. 122, voz: ἀνάστασις, III.

(74) τὴν γενομένην ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τοῦ κατὰ τὸν σταυρὸν πάθους περιέκειν μυστήριον τῆς ἀνάστασις τοῦ παντὸς Χριστοῦ σώματος. (ORÍGENES, *In Ioannem* 10, 35; PG 14, 372 B).

(75) μεγάλη τοῦ πνεύματος ἡ ἐνέργεια, τοῦ οἰκονομοῦντος ἡμῖν τὸν ἐξ ἀνάστασιν βίον. (BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 49; PG 32, 157 B).

las opiniones de los Padres. Cristo ha resucitado físicamente y también nosotros resucitaremos, si Cristo no ha resucitado nuestra fe no tiene sentido y tampoco los muertos resucitarán: San Pablo insiste a los Corintios (I Cor 15) en que la causa de nuestra resurrección es la resurrección de Cristo. Una causa que podríamos llamar a la vez eficiente y final, remarcando el matiz de causa final. Como causa final, está ya actuando, pero a través de unos cauces. Aquí entra la actuación del Espíritu Santo. Cristo ha sido resucitado por Dios (I Pet 1, 21), su cuerpo ha sido vivificado por el Espíritu (ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, I Pet 3, 18). Su resurrección es llamada "primicia de la resurrección" (I Cor 15, 20), y es causa final de nuestra resurrección porque en Cristo todos seremos vivificados: de la vida que ha recibido por su Resurrección, todos participaremos (I Cor 15, 20: ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται). ¿Cómo podrá suceder ésto? A través de la muerte con Cristo: morimos con Cristo, muriendo al pecado. El bautismo es la identificación con la muerte de Cristo y el comienzo de la vida con El. En el bautismo nos enraizamos en su vida. Somos *complantati* con El.

Por tanto, el hecho de la resurrección material final parece estar supeditado (en cuanto resurrección a la Vida con Cristo), no tanto en la muerte física cuanto en la muerte al pecado. El paso final y definitivo a la Vida supone un estar ya aquí viviendo esa Vida. Pero el autor de esa vida en el hombre es el σωσιός: el Espíritu Santo: Es El quien nos vivifica a través del bautismo (quien pone en nosotros el germen de la Vida de Cristo), y es también por eso, causa de la futura resurrección. La resurrección de la carne tiene un profundo sentido pneumatológico. Resucitarán a la Vida aquellos que ya tenían la Vida: esa Vida (que la da el Espíritu Santo y es la *vita Christi*) es el principio de la resurrección final. No quiere decir esto que los que no tienen Vida, los que mueren sin participar de la Vida, no vayan a resucitar. Resucitarán pero no para Vivir. La *resurrectio* del NT no se refiere sólo al hecho material, sino que tiene un matiz dinámico que la orienta: es *resurrectio ad Vitam*.

La doctrina que venimos desarrollando está también en

los Padres y ello nos permite pensar que es la que se encierra en el breve artículo del símbolo. Por poner un ejemplo, consideremos el caso de San Ireneo:

Apoiado en Rom 8, 10-11 (76) enseña Irenea que el Espíritu Santo, recibido en el bautismo, produce una vida permanente que no se pierde con la muerte (77). El Espíritu es *vivificans* (según I Cor 15, 45). El cuerpo morirá y el mismo cuerpo será vivificado, porque tiene el *pignus Spiritus*, las arras del Espíritu, que es el principio por el cual lo mortal es absorbido por la Vida (78). Nuestro cuerpo muere para que la vida de Cristo se manifieste también en nuestro cuerpo, en la carne mortal, como enseña San Pablo (79), igual que antes (en la muerte del pecado, del bautismo) se ha manifestado en el alma. La resurrección final del cuerpo es consecuencia de la resurrección o regeneración del alma y es debida a que en ésta (en el bautismo) se nos da el Espíritu Santo: el *pignus Spiritus*, que es principio de incorrupción.

Con todo lo dicho, podemos afirmar que la $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ del símbolo está refiriéndose a la resurrección final del hombre, pero a la resurrección cristiana: es decir a la *resurrectio ad Vitam*. No se confiesa simplemente que resucitaremos, sino que lo haremos para Vivir con la Vida de Dios.

(76) "Si autem Spiritus eius qui suscitavit Iesus a mortuis habitat in vobis, qui suscitavit Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum eius in vobis".

(77) "Uti per Spiritum semper permanentem habeant vitam" (*Ad-versus Haereses*, V, 7, 2). La vida causada por el Espíritu vivificante es vida eterna, porque: "Spiritus autem sempiternus" (V, 12, 2). Se pierde la vida material porque no está causada por el Espíritu sino por el *afflatus vitae* (Gen 2, 8) y "Afflatus igitur temporalis" (Ibidem).

(78) "Non aliud est quod moritur et aliud quod vivificatur... Quid ergo erat quod moriebatur? Utique carnis substantia, quae amiserat afflatus vitae, et sine spiramento et mortua facta" (V, 12, 3). Cita Ireneo II Cor 5, 4-5: "...ut absorbeatur quod mortale est a vita. Qui autem efficit nos in hoc ipsum, Deus, qui debet nobis pignus Spiritus" (V, 13, 3). "Fructus autem operis Spiritus est carnis salus. Quis enim alius apparens fructus eius est qui non apparet Spiritus, quam naturam efficere carnem et capacem incorruptelae?" (V, 12, 4).

(79) II Cor, 4, 10-11: "Semper mortificationem Iesu in corpore nostro circumferentes ut et vita Iesu manifestetur in corporibus nostris. Semper enim nos, que vivimus, in mortem tradimur propter Iesum, ut et vita Iesu manifestetur, in carne nostra mortali".



Esto es posible por una actuación del Espíritu Santo, luego la fe en la *resurrectio* se apoya en la fe en el Espíritu. Nos volvemos a encontrar con la participación en la Vida de Cristo (la *vivificatio*) que produce la Tercera Persona. El artículo *καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν* está incluido por derecho propio en el ciclo pneumatológico y cada vez vamos viendo con mayor claridad que este nombre (ciclo pneumatológico) responde a una consideración real: está constituido por los frutos del actuar del Espíritu.

d) *καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον*

La conexión de este artículo con el anterior, y a través de éste con todos los del ciclo es patente. La vida eterna (*ζωὴ αἰώνιος*) es consecuencia de la *ἀνάστασις* ya confesada: que es *resurrectio ad Vitam*.

Sin embargo para guardar un paralelismo en el estudio de todos los artículos, vamos a seguir los mismos pasos que en los anteriores: datos de la SE, datos de los Padres, interpretación.

El vocablo *ζωή* significa vida, y se aplica tanto a la vida natural, como a la sobrenatural, como a la eterna. Estas dos últimas están muy ligadas entre sí y el NT reserva especialmente para ellas el uso de *ζωή*; también lo hacen los Padres. Para la vida natural se emplea más el término *βίος*.

ζωή en el NT, es la vida eterna del hombre resucitado (II Cor 5, 4), como es también la vida de Cristo resucitado (Rom 5, 10; I Cor 4, 10; Heb 7, 16). Se emplea pues generalmente indicando la vida futura, que no acabará, que es distinta que la presente, que en los hombres es una participación en la vida de Cristo (Mt 19, 16; Mc 10, 30; Lc 10, 25; Io 4, 14; Act 13, 46; Rom 6, 22...; etc.).

En conexión con esto, se llama *ζωή* a la vida sobrenatural: a la que viene al hombre por medio de la incorporación a Cristo, es decir a la vida del alma, que es causada por Cristo: El es el principio de la vida, el autor de la vida (*ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*: Io 1, 4; Cristo es el logos τῆς ζωῆς, I Io 1, 1; Pedro le llama ἀρχηγός τῆς ζωῆς: autor de la vida, Act

3, 15; en Cristo está el anuncio o promesa de la vida: ἐπαγγελίαν τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ II Tim 1, 1). También en los Padres se utiliza, con gran frecuencia, el término ζωὴ para tratar de la vida eterna y de la vida sobrenatural (80). Una vida que es dada por Dios, por cada una de las Personas, pero de modo especial por el Hijo, a través de la salvación. Es frecuente hablar de Cristo como vida. El Espíritu Santo es llamado ζωοποιός, “dador de vida” (81), y el símbolo de Gregorio Taumaturgo le llama ζωὴ ζώντων αἰτία, “vida causa de los que viven” (82), expresión que significa una concesión de vida espiritual, una participación en la vida divina: la misma del Hijo, logos viviente.

El segundo término utilizado en el artículo del símbolo es αἰώνιος: eterno. Es un calificativo que en sentido estricto sólo se predica de Dios (Rom 16, 26; Heb 9, 14 aplicado al Espíritu; I Pet 5, 10). Significa (83), “lo que no tiene principio ni fin”, aunque se usa también simplemente para calificar a aquello que no tiene fin: por ejemplo, la redención eterna realizada por Cristo, sus efectos eternos (Heb 9, 12), o los castigos eternos de los condenados (Mt 25, 46). Aparece en bastantes ocasiones con ζωὴ, como el símbolo, significando la vida futura de gloria que durará eternamente (Mt 19, 16; 25, 46; Mc 10, 17-30; I Tim 6, 19...).

Un uso muy semejante encontramos en los Padres: αἰώνιος (eterno, sin principio ni fin) es algo que se dice de Dios

(80) 1) θάνατος μὲν εἶναι ἢ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς ἀμαρτητικῆς οὐσης, ζωὴ δὲ ὁ Χωρισμὸς τῆς ἀμαρτίας. (CLEMECETE A., *Stromata* 4, 3; PG 8, 1224 C). — 2) ζωὴ δὲ αἰώνιος ἐστὶν οὐχ ἢ κοινὴ ἦτις καὶ ἕτεροις ζώοις ὑπάρχει, ἀλλ' ἢ ἐκ τῆς πίστεως καὶ ἕτεροις λοιπῆς ἀρετῆς ἐγγινομένη. (ORÍGENES, *Fragmento 39 in Ioannem*).

(81) SAN BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 35.

SAN GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna*, 36.

S. IRENEO, *Adversus haereses* 5, 12, 2.

S. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom in II Corintios* 6, 2.

TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 5, 9.

S. JERÓNIMO, *Quaestionum in Genesium*, c. 306.

S. AGUSTÍN, *Sermo* 95, 6.

S. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo* 18;... etc. También algunos símbolos orientales como el breve de S. Epifanio y el constantinopolitano, y occidentales como el contenido en la *Traditio* de S. Hipólito.

(82) PG 10, 984-988.

(83) ZORELL, o. c., col. 47-48.



estrictamente. De ahí que se predique también de las cosas espirituales relacionadas con Dios, y especialmente de la vida futura, consecuencia de la resurrección de los cuerpos.

Ateniéndonos a estos datos del NT y de los Padres el sentido que debemos dar al artículo *καὶ εἰς ζωῆν αἰώνιον* es claro. Se confiesa en él la fe en la vida eterna de los resucitados. Después de lo dicho en el artículo anterior se comprende que el que ahora estudiamos esté incluido también en el ciclo pneumatológico. La vida eterna que esperamos es la inserción definitiva en la vida del Resucitado: la definitiva incorporación en la vida divina, la incoación de esta vida eterna es la vida sobrenatural o espiritual, que nos da a Cristo —porque es el autor, el que abre las *vias vitae*— y nos llega por la actuación del Espíritu Santo (*ζωοποιός; ζωὴ ζώντων αἰτία*). Al profesar la fe en la vida eterna, el símbolo se apoya en que es también un fruto del obrar del Espíritu Santo.

Breve resumen de lo estudiado en el Símbolo de Cirilo

1) *En cuanto al símbolo, a su origen, a su fórmula final*

Es un testigo de una tradición anterior y distinta de la nicena, que se asemeja profundamente a la que en Occidente origina el símbolo romano. La hipótesis de un símbolo apostólico o próximo-apostólico parece tener un fuerte fundamento y serios aspectos de verosimilitud.

La fórmula final, es decir, el conjunto de artículos que siguen a la fe en el Espíritu Santo, está situado ahí conscientemente, formando parte de lo que creemos ser obra del Espíritu. Guarda un paralelismo con la construcción del ciclo cristológico.

2) *En cuanto a la doctrina del Espíritu Santo*

a) Es Dios como las otras personas.

b) Su acción es de ayuda o auxilio y demostración de la verdad. Paráclito y Espíritu de verdad. Se trata de una acción personal.



- c) Es el inspirador de la SE y descubridor del misterio de Cristo a los hombres.
- d) A El se apropia la remisión de los pecados, como fruto de su actuación.
- e) También la unicidad, santidad, y catolicidad de la Iglesia, es decir las notas que la constituyen son obra del actuar del Espíritu, íntimamente conectada con la actuación de Cristo.
- f) La *resurrectio ad Vitam* y la vida eterna, se apropian al Espíritu, transmisor de la vida sobrenatural, de la *vita Christi*.
- g) La interconexión de las misiones divinas es absoluta y está muy bien expresada en el ciclo pneumatológico del símbolo.

EL SÍMBOLO DE ALEJANDRO DE ALEJANDRÍA

No conocemos un texto litúrgico que contenga el símbolo alejandrino del siglo IV (anterior a Nicea) pero ha llegado a nosotros, en cambio, el texto de una carta del obispo Alejandro de Alejandría al obispo Alejandro de Constantinopla que, al menos en gran parte, contiene el símbolo del primero de ellos.

El símbolo que propone, y que viene presentado con las palabras: “περὶ ὧν ἡμεῖς οὕτως πιστεύομεν, ὡς τῇ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ δοκεῖ...” (84), es anterior al símbolo de Nicea. Alejandro, que era obispo de Alejandría desde el 312, escribió a todos los obispos, y entre ellos al de Constantinopla, tras la condena de Arrio en el sínodo de Alejandría del año 318 (85). En esa carta —además de la condena de Arrio y de sus seguidores, de los que recoge las opiniones heréti-

(84) “De los que (refiriéndose al Padre y al Hijo), según señala la Iglesia apostólica, creemos lo siguiente...”. La traducción que hemos hecho es algo libre, pero conserva el sentido. El texto original está en PG 18, 542-572. También está recogido por TEODORETO DE CIRO, *Historia Ecclesiastica*, I, I, c. 3, PG 82, 887 C - 910 C.

(85) El año en que escribió la carta no es seguro. Desde luego entre 318-324. Así lo asegura una nota histórica de MIGNÉ (PG 18, 523 s.), y QUASTEN, *Patrology*, Spectrum, Utrech 1963, p. 14.



cas—, expone el símbolo de su iglesia, “según, dice, la enseñanza de la Iglesia apostólica”.

Este símbolo, que quizá no esté completo en la carta, se puede extraer y recomponer en gran parte a partir de dicho texto. Procuraremos transcribir los artículos clásicos, dejando las frases que parecen ser explicación o glosa de Alejandro (86). En cada artículo daremos la cita oportuna.

Reconstrucción del texto del símbolo

πιστεύομεν (...) (PG 18; 565A)

(*ciclo de Dios Padre*)

εἰς μόνον ἀγεννητον πατέρα (...) (idem)

(*ciclo de Dios Hijo*)

καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,
τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ,
γεννηθέντα οὐκ ἐκ τοῦ μη ὄντος
ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος πατρὸς (...) (565B)

τέλειον Υἱὸν (...) (565C)

ἐμφερῆ τῷ ἀγεννήτῳ λειπόμενον ἐκεῆνου. (565C)

Εἰκὼν γὰρ ἐστὶν ἀπηκριζωμένη (565C)

καὶ ἀπαράλλαντος τοῦ πατρὸς.
[σῶμα φορέσας ἀληθῶς οὐ δοκῆσει
ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας

(86) Dado que es una carta y no una *redditio symboli*, no sabemos si en ocasiones una frase es glosa del autor de la carta o texto del símbolo. En el ciclo pneumatológico evitaremos la duda transcribiéndolo completo.

(87) Toda esta parte del ciclo cristológico está situada en la carta de Alejandro dentro del ciclo pneumatológico, después de la resurrección de los muertos “...de los que N. S. J. C. es la primicia, que tomó una carne verdadera y no ficticia, de María Madre de Dios... etc.”. Es decir, introduce el clásico resumen de la historia de la redención a partir de la resurrección de los muertos. Hemos pensado que su sitio, como en otros símbolos, no es ese, sino el ciclo que habla del Hijo. Por eso hemos pasado esos artículos al ciclo anterior.



ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων
 εἰς ἀθέτησιν ἀμαρτίας ἐπιδημήσας τῷ γένει τῶν ἀνθ-
 σταυρωθεῖς καὶ ἀποθανὼν [ῥώπων
 ἀλλ' οὐ διὰ ταῦτα τῆς ἑαυτοῦ Θεότητος ἦττων γεγενη-
 ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν [μένος
 ἀναληφθεῖς ἐν οὐρανοῖς
 καθήμενος ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης] (87).

(ciclo de Dios Espíritu Santo)

Καὶ ἐν πνεῦμα ἅγιον
 τὸ καινίσαν τοὺς τε τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἁγίους
 ἀνθρώπους καὶ τοὺς χρηματιζούσης Καινῆς
 παιδευτὰς Θεῖους. (568B)

Μίαν καὶ μόνην καθολικὴν, τὴν ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν.
 νεκρῶν ἀνάστασιν... ἥς ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ Κύριος
 ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς. (568C)

La semejanza de este símbolo de Alejandría con el de Cirilo de Jerusalem es grande. Su estructura es idéntica, y coinciden en muchas palabras, y en las verdades que confiesa sus artículos. Sin embargo, por el hecho ya mencionado de que el texto de Alejandro no es más que una carta donde se contiene un símbolo, es posible que éste no esté transcrito por completo. Por ejemplo, falta la clásica expresión: πατέρ παντοκράτωρ que casi todos los símbolos recogen. y que sería extraño no hallar en el de Alejandría.

En realidad, Alejandro introduce glosas y comentarios en su carta, que en ocasiones pueden ser indicio de un artículo implícito. Así, en el ciclo de Dios Padre, escribe: "Que no recibió de nadie su naturaleza, que no está sujeto a cambio, que es siempre del mismo modo sin admitir aumento o disminución; que nos dio la Ley y los Profetas y los Evangelios; que es el señor de los Patriarcas y de los Apóstoles y de todos los santos" (88). Toda esta frase no parece ser del símbolo, porque no se encuentra en otros una parecida; pero en cambio expresa la omnipotencia del Padre, que sí

(88) PG 18, 565 A.



está en todos. Quizá haya sustituido el término παντοωράτωρ por toda esa explicación o paráfrasis, que glosa su contenido.

Respecto al ciclo de Dios Hijo, se advierte comparándolo con el de otros símbolos y especialmente con el de Cirilo, que está completo. La fe en su divinidad ocupa la parte más extensa de la carta, que está escrita justificando la condena de Arrio. Es lógico que Alejandro se extendiera más en la fe cristológica. Esta es completa y de una riqueza de expresión muy notable. No vamos a detenernos en ella, pero vamos, al menos, a justificar esta afirmación con tres ejemplos que muestran profundidad teológica y están en la base de posteriores desarrollos:

a) La frase: γεννηθέντα οὐκ ἐν τοῦ μη ὄντος ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος πατρός, (“engendrado no de lo que es nada —no de la nada, diríamos— sino del Padre”), afirma antes de Nicea la consustancialidad. Cirilo decía en su símbolo: “engendrado del Padre”, pero no tiene la precisión de Alejandro. Quizá esta frase no pertenezca al símbolo, sino que sea una glosa. No lo sabemos. Pero es un ejemplo de lo que anunciábamos: una notable riqueza cristológica.

b) Que Cristo se encarnó, murió, resucitó y subió a los cielos, y está a la derecha del Padre, como dice este símbolo, lo encontraremos en otros muchos. Pero que Cristo hizo todo esto: εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας (“para borrar —o quitar— los pecados”), es algo propio del alejandrino y de un gran valor, porque es el núcleo de un futuro artículo del credo de Epifanio y del símbolo de Constantinopla: *qui propter nos homines et propter nostram salutem...*

c) Llamar a María: Madre de Dios (ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας), es adelantarse en bastantes años a la terminología y a la teología que luego se impondrá.

La cuestión de la semejanza con el jerosolimitano

Una simple comparación de textos entre el alejandrino y el jerosolimitano, establece una notable semejanza de estructura y de contenido, lo cual nos hace plantearnos, como

hicimos en páginas anteriores, la cuestión de una hipotética influencia. Pero esta posible "influencia" conviene expresarla en sus verdades coordinadas, pues en sí mismo el término, algo vago y general, puede interpretarse de modo también laxo y poco concreto, como si se tratara de un cierto influjo o una relación, más o menos imprecisada, entre las iglesias. Y queremos poner de manifiesto que una influencia en el símbolo, una influencia que provoque semejanzas tales que dos símbolos, salvo matices, se puedan considerar iguales, no es fruto de un influjo poco concreto sino, antes bien, consecuencia de una alta dependencia.

El símbolo de una iglesia es la *tessera* de identificación de los fieles: si creen en ese símbolo y lo confiesan son bautizados y pasan a formar parte de esa iglesia, participando de sus elementos salvíficos. El credo es una riqueza preciosa que cada iglesia conserva, preserva contra los errores y transmite con fidelidad. Si los símbolos de dos iglesias son casi iguales, puede suceder: *a*) que una depende de otra en ese aspecto básico, indicando esa circunstancia que se acepta la autoridad de aquella iglesia en materia de fe de modo absoluto, o bien *b*) que ambas profesiones de fe proceden de un origen común cuya autoridad han aceptado las dos iglesias.

En el caso de Jerusalem y Alejandría, en estos comienzos del siglo *iv*, podría darse los casos *a*) y *b*), aunque siempre sea más factible el segundo. Pero es que la influencia se da también en el caso de Jerusalem y Roma, y Alejandría y Roma, y en ese caso la posibilidad *a*) tiene menos visos de verosimilitud. Si Alejandría y Jerusalem dependieran de Roma en el símbolo, en esas fechas, si esto se pudiera demostrar tendríamos en este hecho un fuerte argumento para apoyar la cuestión del primado romano. Si no existiera esa dependencia, no habría más solución que la ya indicada de postular un origen común para todos los símbolos de oriente y occidente.

Que Alejandría, Jerusalem y Antioquía hayan tomado el símbolo de Roma no se puede probar, porque, al menos por ahora, faltan elementos. Por ejemplo, nunca han comentado los Padres orientales esa dependencia, nunca han dicho:



“nuestro símbolo es el de Roma, o está tomado del romano”... En cambio, la hipótesis del origen común tiene una cierta base, pues tanto en oriente como en occidente se habla de la “tradición apostólica”, “fe transmitida por la Iglesia apostólica”, “fe de nuestros mayores”..., etc. Y en Roma el símbolo se llamaba “apostólico”.

En cualquier caso, valgan las anteriores palabras para poner de manifiesto lo que la palabra “influencia” puede acarrear en esta materia del símbolo, y como conviene que se concrete su extensión y su razón de existir.

Estudio del ciclo pneumatológico del símbolo de Alejandria

Καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον,
τὸ καινίσαν τοὺς τε τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἁγίους
ἄνθρώπους καὶ τοὺς τῆς χρηματιζούσης Καινῆς παιδευτάς
[Θείους (...)]

Μίαν καὶ μόνην καθολικὴν, τὴν ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν, (...) νεκρῶν ἀνάστασιν... ἧς ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.

Vamos a ir estudiando estas frases con detención exceptuando lo que ya hayamos visto en páginas anteriores y sea igual en este símbolo. Antes damos la traducción, que se irá justificando en lo que sigue.

Traducción.

“Y (en) un Espíritu Santo,
que innovó no sólo a los hombres santos de la Antigua Alianza sino también a los divinos doctores de la que es llamada Nueva.
(...) Una y única católica, la Iglesia apostólica.
(...) la resurrección de los muertos (...) cuyas primicias es nuestro Señor Jesucristo”.

Advirtamos en primer lugar que el ciclo no está completo, pues, como dijimos, a la vista de otros semejantes, es



patente la ausencia de otros artículos clásicos, que la carta del alejandrino no recoge.

Pasamos a estudiar su contenido. El artículo *καὶ ἐν πνεύμα ἁγίῳ* no vamos a estudiarlo, pues es idéntico al del símbolo de Cirilo, ya visto.

A) τὸ καινίσαν τοὺς τε τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἁγίους ἀνθρώπους καὶ τοὺς τῆς χρηματιζούσης Καινῆς παιδευτὰς Θείου.

Vamos a justificar la traducción que hemos dado más arriba, estudiando el significado de tres vocablos de esta frase: *καινίσαν*, *χρηματιζούσης*, *παιδευτὰς*, pues del sentido que ellos tengan, depende el sentido de la frase completa, y, en consecuencia podremos deducir el contenido de esta acción que se predica del Espíritu Santo.

i) *καινήσαν*

El verbo *καινίζω* (a veces *καινίσω*) se utiliza en griego clásico (89) en el sentido de: “hacer una cosa por vez primera”, “innovar”, “inaugurar”, “hace algo nuevo, inusitado”.

En el NT (90) no se utiliza este verbo, pero en cambio es frecuente el término *καινός*, que significa “lo nuevo”, y que tiene un uso técnico para nombrar a la Nueva Alianza, sustituta de la Antigua (Mt 2, 26; Mc 14, 24; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6; Heb 8, 8. 13...). En general, podríamos decir que *καινός* significa: “lo que es nuevo y de una perfección mayor”. Así, la vida que produce el Espíritu Santo se llama *καινότης* (Rom 6, 4; ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσομεν); el nuevo estado, consecuencia de la Nueva Ley se nombra: ἐν καινότητι πνεύματος (Rom 7, 6) (91). Hay, por

(89) BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris 1963, p. 999.

(90) Cfr. ZORELL, o. c., voz: *καινός*, col. 643.

(91) El lexikon de Zorell traduce este *πνεύματος* por Espíritu Santo: según él ese nuevo estado es el que tiene como principio al Espíritu Santo. Compartimos esa opinión, pues atendiendo al contexto anterior (Rom 6-7), San Pablo viene tratando de una vida, consecuencia de la incorporación bautismal a Cristo, (*complantati*

tanto, en el NT una relación entre el Espíritu Santo y los resultados de la acción descrita por el verbo *καινίζω*. Según ésto se podría decir que el Espíritu Santo es sujeto de esa acción —según el NT— en lo que se refiere a la “renovación de la ley” y a la renovación consiguiente de la vida de los fieles: la vida cristiana, que es vida *ἐν πνεύματι*, es una renovación de la vida que determina la ley. En cierto modo es más que eso: siguiendo las ideas paulinas se podría hablar de *innovatio*, de una creación nueva en Cristo, como dicen las palabras de I Cor 5, 17: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ (“las cosas antiguas pasaron: he aquí que todas las cosas se han hecho nuevas”); e igualmente Gal 6, 15: οὐτε γὰρ περιτομή τί ἐστὶν οὐτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις... (... en Cristo) ni la circuncisión vale ni el prepucio, sino la nueva criatura”). Lo mismo se podría aducir con otro concepto paulino: καινὸς ἄνθρωπος; por ejemplo, Ef 2, 15: τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον, ποιῶν εἰρήνην... (anulando Cristo en su carne)... “la Ley de los mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo un nuevo hombre, haciendo la paz...”). El “nuevo hombre” creado *in Christo*, es un concepto de contenido también pneumatológico, pues se trata de una renovación que nos incorpora a la vida de Cristo para darnos acceso a la vida divina perdurable (“*accessum ad Patrem*” dirá San Pablo, Ef 2, 18), realizándose esta incorporación y renovación *ἐν ἐνὶ πνεύματι* (“en un Espíritu”). El “hombre nuevo” es el que ha sido construido a partir de Cristo, para que Dios *ἐν πνεύματι*, habite en él (Ef 2, 20-22).

Señalaremos por último, para acabar con el estudio del término *καινίσαν* usado por Alejandro, cómo recogen los Padres estas ideas del NT. Según Lampe (92), el verbo *καινίζω* se usa en el sentido de “renovar”, indicando una renovación espiritual. El origen de esa renovación es la actuación de Cristo: κύριος παλαιὰ καινίζων, dirá Clemente Ale-

facti summus...) que siempre pone el apóstol bajo la acción del Espíritu. Ver por ejemplo Rom 8, 11, que continua la idea de Rom 7, 4-6.

(92) O. c., p. 692.



jandrino (93), y su fruto es, entre otras cosas, la creación del “hombre nuevo”, que está hecha a la medida del auténtico “hombre nuevo” que es Cristo (94), por medio de una transformación causada por el Espíritu Santo: *καινός δὲ ἄνθρωπος Θεοῦ πνεύματι γίω μεταπεπλασμένος*, (“el hombre nuevo, transformado por el Espíritu Santo de Dios”) (95).

Estas breves referencias patrísticas, apoyadas en los textos del NT, nos bastan para comprender el sentido del término estudiado en el símbolo del obispo alejandrino. El Espíritu Santo, dice, innovó. Mejor innovó, que renovó, pues se trata de la acción de hacer un “hombre nuevo”, el hombre cristiano, que participa por el bautismo de la vida de Cristo.

ii) χρηματιζούσης

El verbo χρηματίζω es utilizado, como el anterior en diversos sentidos, tanto en el griego clásico como en el NT, e igualmente en los textos patrísticos. Vamos a justificar la traducción elegida.

Según Bailly (96), en el griego clásico significa “ocuparse de negocios”, y —hablando de oráculos divinos— “dar una respuesta”. En voz pasiva, cuando el sujeto es una persona, se debe traducir por “recibir una respuesta”, “recibir un aviso por una intervención divina”, “recibir un aviso por una revelación”.

En el NT, según el mismo autor, con el que coincide Zorell (97), se emplea en este último sentido de “recibir un aviso de Dios” en Mt 2, 12 (los Magos reciben un aviso —*χρημα-τισθεντες*— en sueños) y en Act 10, 22 (Cornelio recibe un aviso de un ángel —*ἐχρημα-τίσθη*—). Cuando el

(93) *Stromata*, 13, 2; PG 8, 1184 A. “El Señor renueva las cosas antiguas”, se está refiriendo Clemente a la renovación de la Alianza.

(94) τὸν καινόν ἄνθρωπον Ἰησοῦν. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephesios*, 20, 1.

(95) CLEMENTE AJEJ., *Protrepticus*, 11; PG 8, 229 B. Cfr. PG 8, 232 B. También, en el mismo sentido, S. ATANASIO, *Oratio adversus Arianus*, 1, 16; PG 26, 45 C.

(96) Cfr. o. c., p. 2153.

(97) Cfr. o. c., c. 1. 1454.

sujeto en lugar de ser persona es una cosa, el verbo significa: “ser anunciada (esa cosa) por revelación divina”; así por ejemplo, en Lc 2, 26 (Simeón había recibido del Espíritu Santo —μεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου— un aviso). En este sentido de “Dios habla”, “Ser enseñado por Dios”, “ser revelado algo”, se puede ver también en Heb 8, 5; 12, 25.

Tiene también en el NT otro significado importante: “ser llamado”, “recibir un nombre”, como en Act 11, 26 (los discípulos comenzaron a ser llamados cristianos —χρηματῖσαι χριστιανούς— en Antioquía).

Los Padres utilizan el término en los dos sentidos indicados para expresar la acción de hablar Dios a los profetas, o el hablar del Espíritu Santo (98). Clemente Al. lo usa, en sentido pasivo para indicar la recepción de un mensaje divino (99). También lo usan en el sentido de Act 11, 26, de “ser llamado”.

A la hora de buscar una traducción para el símbolo de Alejandro, valdrían los dos sentidos que hemos indicado, pues se está aplicando al NT: “que es revelado”, “que es inspirado”, “que es recibido de Dios”. Pero este sentido presenta dificultades de redacción y además parecería poner en contraposición la revelación del NT con el AT, como si éste no fuera también revelado. Hemos optado por seguir, con Migne, el segundo sentido y traducir τῆς χρηματιζοῦσης Καινῆς por: “de la que es llamada Nueva (Alianza)” (100).

iii) παιδευτάς

En el NT el παιδευτής es el que tiene oficio de educar (Rom 2, 20), o de castigar (Heb 12, 9). En el primer sentido es sinónimo de διδάσκαλος, el que tiene ciencia y enseña. Ambos términos se pueden traducir por “doctores”, “maes-

(98) P. ej., ORÍGENES, *De Principiis* 3, 17; PG 11, 260 A. DÍDIMO, *In Ps. 22*, 5; PG 39, 1239 A.

(99) *Stromata*, 3, 4; PG 8, 1141 C.

(100) Cfr. PG 18, 569 B y PG 82, 907 C. Καινῆς es un término técnico en los Padres para nombrar el NT con respecto al AT.



tros”: los que poseen conocimientos específicos que comunican con autoridad a los demás. San Pablo es llamado παιδευτής por Clemente Alejandrino: φιλανθρώπου καὶ φιλοθέου παιδευτής (“maestro o doctor de lo humano y lo divino”) (101). No hemos encontrado la expresión παιδευτὰς Θείους que utiliza Alejandro. Suponemos que se refiere a los escritores del NT, aunque el sentido se podría extender a todos los que enseñan en la Iglesia.

Con este breve excursus sobre el significado de los términos parece que la traducción arriba escrita “que innovó no sólo a los hombres santos de la Antigua Alianza, sino también a los divinos maestros de la que es llamada Nueva”, queda justificada.

El sentido que tenga la frase es algo que está por fijar. Nos inclinamos a pensar que se trata de la acción reveladora del Espíritu Santo conectada con su actuación o inhabitación en aquellos hombres. Nos apoyamos para ello en que los vocablos “innovó” y “hombres santos” parecen indicar una extensión mayor que la de revelación: no se habla simplemente de los hagiógrafos sino de la actuación del Espíritu Santo en los hagiógrafos, de la que los Libros Sagrados son la principal consecuencia, pero no la única. Además, y este argumento que vamos a dar puede ser una justificación lejana, pero quizá válida, en otros símbolos posteriores esta larga frase del Alejandrino parece descomponerse en dos: “el Espíritu Santo habló por los Profetas y por los evangelistas” y “el Espíritu Santo habita en los santos”, frases que se pueden leer en los símbolos de Epifanio, Pseudo Atanasio y Armeno Mayor (102).

B) Μίαν καὶ μόνην καθολικὴν, τὴν ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν

Todo en este artículo, las palabras utilizadas, la sintaxis empleada, hace pensar en la clásica confesión de la Iglesia pero con una particularidad especial: parece estar escrito polémicamente, quizá contra Arrio. La demostración es sen-

(101) *Stromata*, 7, 9. PG 9, 477 A.

(102) PG 43, 234 C; PG 26, 1232 C; GASPARI, o. c.; 2, 31 ss.



cilla, pues basta comprobar que dos palabras que Alejandro utiliza, y que no utiliza por ejemplo Cirilo, tienen un matiz de afirmación contra las iglesias apartadas. Los dos términos a que nos referimos son: *μίαν* y *ἀποστολικήν*, que van acompañados de dos aclaraciones inseparables para captar el verdadero sentido: *καθολικήν* y *Ἐκκλησίαν*.

Las dos frases quedan así:

μόνην καθολικήν : única católica
ἀποστολικήν Ἐκκλησίαν : Iglesia apostólica.

y la traducción del artículo sería:

“Una y única católica, la Iglesia apostólica”.

No se confiesa la fe en la unidad, catolicidad, apostolicidad de la Iglesia, sino que se proclama la fe en la Iglesia apostólica, la que procede de los Apóstoles, que es una y es la única universal o católica. Es una profesión de fe que, a la vez, parece querer decir que las iglesias que se apartan de la doctrina de los Apóstoles —es decir, de lo que la tradición ha transmitido a las Iglesia a través de los sucesores de los Apóstoles, los obispos— no son verdaderas Iglesias, ni gozan de la nota de catolicidad: no se incluyen en el cuerpo de los que tienen la misma fe. Son iglesias excluidas del cuerpo de Cristo. La Iglesia auténtica —la Iglesia apostólica— es una (unidad de doctrina, unidad de bautismo, *in unum Spiritum*) y sólo Ella es católica, precisamente porque es una.

La expresión *τὴν ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν* se refiere a la Iglesia apostólica, y no es frecuente antes de Alejandro. Es más no la hemos encontrado antes de él en ningún autor, por lo que quizá haya que atribuírsela al obispo de Alejandría. Antes de él, algunos Padres utilizan el adjetivo *ἀποστολικός* para calificar diversas realidades derivadas de los Apóstoles, como por ejemplo: la doctrina ortodoxa, la fe católica, la tradición doctrinal y práctica, la disciplina..., etcétera (103). Pero después de Alejandro es más frecuen-

(103) *Para la doctrina ortodoxa*: “τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομία τῶν δογμάτων”; CLEMENTE AL., *Stro-*



te hablar como él de la "Iglesia apostólica", como la fundada por los Apóstoles y que mantiene su doctrina y su praxis: sobre todo se utiliza en los símbolos (104).

La falta de testimonios anteriores y la abundancia de posteriores, lleva, como decimos, a suponer que la expresión quizá sea de Alejandro. Su origen parece estar basado en la condena de Arrio y seguidores: esa iglesia herética no es apostólica ni católica, porque se aleja en la doctrina de la Iglesia una. Es significativo advertir, que, después de Alejandro, la expresión ἀποστολική Ἐκκλησία es utilizada por el Concilio de Nicea, reunido contra Arrio muy pocos años después de escribir Alejandro la carta que venimos utilizando (105).

Por lo dicho, ante el aire polémico del artículo de la Iglesia, no nos resultaría extraño que esa frase no fuese idéntica a la que el símbolo de Alejandro contuviese. La frase no recoge el adjetivo ἁγία, que está en Cirilo y en otros símbolos, y no es normal que no estuviese en el de Alejandro (106): más lógico es suponer que la carta del

mata 7, 16; PG 9, 544 A. "ἑτέρα ἀντὶ τῆς ἀποστολικῆς παραδεικνύντες ὁδόν"; ORÍGENES, *Adnotationes in Deuteronomium*, 27, 18; PG 17, 33 C. ἀποστολικῆς δόξης, ALEJANDRO DE ALEJANDRÍA, *Epistola a Alejandro de Const.*, 1; PG 18, 549 A. *Para la tradición*: (ἀποστολική παράδοσις). Cfr. ORÍGENES, *De principiis*, 1, proemio 2; PG 11, 116 B; y recuérdese que es el título de la obra de Hipólito Romano. *Para la disciplina*: τὸν ἀποστολικὴν κανόνα, ALEJANDRO DE ALEJ., o. c., 2, PG 18, 552 A; EUSEBIO DE CESAREA, *De vita Constantini*, 3, 61; PG 20 1136 A.

(104) Símbolos de Epifanio (PG 43, 232 D, 236 B); Pseudoatanasiano (PG 26, 1232); Constituciones Apostólicas (PG 1, 1041 C). Símbolo de Constantinopla (D. Sch n. 150).

(105) El símbolo niceno en la versión seguida por LAMPE, o. c., p. XL, tiene el ἀποστολική en el anatema final: "ἀναθεματίζει καὶ ἀποστολική ἐκκλησία". Otras versiones son Eusebio de Cesarea, PG 20, 1540; G. Optiz, *Athanasiuswerke*, III, Berlin 1934-41, p. 51, que sigue a Eusebio. No lo tiene el P. Ortiz de Urbina, o. c., ni lo recoge la última edición del *Enchiridion* de Denzinger. No sería extraño que, en efecto, estuviese incluido en el anatema niceno: este anatema está construido a partir de un florilegio de Alejandro de Alejandría contra Arrio (Ortiz de Urbina, p. 267), y no sería raro, como decimos, que se incluyese esa expresión típica del obispo alejandrino.

(106) La expresión ἁγία ἐκκλησία ya estaba en Clemente Alej., y obsérvese que todo lo que está en el ciclo pneumatológico de Ale-



alejandrino no transcribe su símbolo exactamente, sino que utiliza lo que quiere para apoyar la condena de Arrio.

Para la situación del artículo de la Iglesia dentro del ciclo pneumatológico, nos remitimos a lo que hemos dicho en el símbolo de Cirilo de Jerusalem, pues nos parece que el de Alejandro —contemporáneo suyo— está en el mismo género de ideas.

C) νεκρῶν ἀνάστασις... ἥς ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ Κύριος ἡμῶν
Ἰησοῦς Χριστὸς

El significado de la fe en la resurrección ya lo hemos estudiado en Cirilo, y ahora, en el símbolo de Alejandro encontramos una confirmación de lo que allí decíamos, al ponerse en relación la resurrección de los muertos con la resurrección de Cristo. La *resurrectio* que se confiesa es paralela a la *resurrectio Christi*, es una *resurrectio ad Vitam*, precisamente *ad Vitam Christi*. Y esto es una acción del Espíritu Santo. Aunque repetimos algunas ideas ya dichas, conviene poner de manifiesto que Alejandro señala que la *resurrectio Christi* es *primitia resurrectionem mortuorum*.

Esta *resurrectio Christi* forma parte de la misión cristológica, de la actuación salvífica *ad extra* de la Segunda Persona; a la vez, según la doctrina paulina, es primicia de la resurrección final. En ella ya está actuando el Espíritu Santo y constituye un ejemplo más de la interconexión de las dos misiones. No sería expuesto ver en esta *resurrectio Christi* un eco teológico de otra realidad revelada: el origen de Cristo, *de Spiritu Sancto*, que partiendo de Lucas y Mateo va a cuajar en la tradición simbólica.

No obstante, el acento no lo pongo en esta idea sino en la que la precede: en la interconexión de las misiones. Este es el fondo teológico que no puede ser desdibujado. La actuación del Espíritu Santo es una constante reactualización de la actuación del Hijo. La Iglesia, la remisión de los pecados, la resurrección..., etc., son acciones del Espíritu Santo originadas por las acciones del Hijo y, a la vez originan-

jandro estaba ya en Clemente predecesor suyo. En las notas hemos procurado ponerlo de manifiesto.



tes de la constante *paesentia et vita Christi* que surge y se encierra en esas acciones: en la Iglesia, en la resurrección..., etcétera.

Breve resumen de lo tratado

Como decíamos al comienzo de estas páginas, tratábamos de comprobar que en los ciclos pneumatológicos de los símbolos estudiados, dentro de los artículos de la fórmula final, se ponía de manifiesto la apropiación del Espíritu Santo de toda la obra de santificación con sus etapas más características. Nos parece que esto ha quedado comprobado y pensamos que las realidades que allí se contemplan son una base segura para reflexionar teológicamente sobre la Tercera Persona.

La fórmula final, según hemos hecho notar a lo largo del trabajo, pertenece plenamente al ciclo pneumatológico, y no es simplemente un colofón de los símbolos. Aunque son obras propias de la Trinidad, —como todas las acciones *ad extra*—, son también obras que es apropiadas al Espíritu Santo. La fe en la Iglesia, en la remisión de los pecados, en la resurrección de la carne, en la vida eterna se apoya y fundamenta en la previa fe en el Espíritu, porque esas realidades salvíficas que nos van insertando progresivamente en la vida divina, las esperamos de su actuación, la cual en último extremo tiene por objeto el introducirnos en el ámbito salvador de la presencia y la vida de Cristo.

Hemos visto también que la mencionada fórmula final se incluye en el tercer ciclo, estableciendo un paralelismo con el ciclo cristológico. Se le apropia al Paráclito la acción de reproducir en la vida del cristiano las etapas cristológicas: la muerte de Cristo del segundo ciclo es paralela a la muerte de los cristianos al pecado por medio del bautismo, su resurrección lo es también a la *resurrectio ad Vitam* del que se salva, la ascensión y el reino cristológico eterno tiene un paralelo en la vida eterna del salvado. Y esas realidades, en el hombre, hablan de una actuación del Espíritu Santo.



1. La fe en la Iglesia una, santa, católica, es consecuencia de la fe en el Espíritu, porque la unidad, santidad, universalidad son frutos de la actuación de un mismo Espíritu. Los símbolos podrían haber dicho: creo en la unidad de la Iglesia, creo en la santidad de la Iglesia, creo en la universalidad de la Iglesia. En esas notas de la única Iglesia verdadera, que es la apostólica, se me aparece como divina, como algo promovido por Dios. Mi fe en la Iglesia se apoya en mi fe en el Espíritu Santo, porque ella existe así en virtud de que hay *unum Spiritum*. Creo en la Iglesia como campo de actuación del Espíritu. A El se le apropia la acción de constituir, extender y salvaguardar la Iglesia. Lo cual no se contradice con el hecho de que la Iglesia sea, a la vez, una realidad cristológica. De Cristo es la fundación temporal y su actuación en ella continúa siempre. En la regeneración bautismal, que se da en la Iglesia y que nos constituye en Iglesia, el Espíritu nos incorpora a la Vida de Cristo: la vida de los que son constituidos en la Iglesia en la *vita Christi*. La Iglesia dice relación de origen y desarrollo con Cristo y con el Espíritu Santo.

2. La fe en la remisión de los pecados, en los símbolos estudiados, es consecuencia de la fe en el Espíritu. Creemos en el perdón de los pecados como fruto de una acción del Espíritu Santo a través del bautismo.

3. La resurrección de la carne tiene un profundo contenido pneumatológico. Resucitarán a la Vida aquellos que ya tenían la Vida al morir: esa Vida, que es el *pignus Spiritus*, es el principio de la resurrección final. No se quiere decir que los que no tienen Vida no vayan a resucitar. Resucitarán pero no para Vivir. La resurrección cristiana es *resurrectio ad vitam*, y se origina por una actuación del Espíritu que es principio de incorrupción.

4. La vida eterna que se confiesa es la incorporación definitiva en la Vida del Resucitado: la definitiva inserción en la vida divina. La incoación de esta vida eterna es la vida espiritual o sobrenatural que nos da Cristo —El abre las *vias vitae*— y que nos llega por la actuación del Espíritu Santo.



DE SPIRITU SANCTO IN SYMBOLIS CYRILLI
HIEROSOLYMITANI ATQUE ALEXANDRI
ALEXANDRINI (*Summarium*)

Fidei symbola perennem Ecclesiae fidem singulari modo attestantur, ideoque ad theologiam inquisitionem praecellentissima documenta habenda sunt. Nostro articulo professionem pneumatologicam symbolorum adimus, videlicet, tertium orbem veritatum fidei, quam symbola de more explicatione ternaria proclamant.

Quaestio quam consideramus, haec est, num formula finalis symbolorum, quae in singulis fere uniformitatem quamdam prodit atque fidem in Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et cetera confiteur, re vera tertio orbe includatur an non. Aliis verbis, num articulus fidei "Credo in Spiritum Sanctum" et haec formula finalis unum quoddam componant, orbem scilicet tertiae Personae, orbibus Patris Filiique quodam modo parallelum. Articulus noster affirmandum tenet.

Haec sunt symbola quibus studuimus: notum illud Sancti Cyrilli Hierosolymitani per "Catecheses", et aliud coniecturale Alexandri Alexandrini symbolum, a nobis ex quadam huius auctoris epistula restitutum.