
Criterios para interpretar los textos sinodales según el *De synodis* de Atanasio

Criteria to Interpret Synodical Texts According to Athanasius' De synodis

RECIBIDO: 20 DE SEPTIEMBRE DE 2016 / ACEPTADO: 22 DE OCTUBRE DE 2016

Samuel FERNÁNDEZ

Pontificia Universidad Católica de Chile. Facultad de Teología
Santiago, Chile
sfernane@puc.cl

Resumen: Atanasio de Alejandría escribió su obra *De synodis* en el año 359, durante un periodo de gran confusión teológica. Muchos sínodos habían sido reunidos en pocas décadas y sus decisiones no siempre eran coherentes y a veces incluso, contradictorias. En este contexto, el Obispo de Alejandría intenta establecer algunos criterios para interpretar las decisiones sinodales. El presente artículo pretende identificar y clasificar estos criterios hermenéuticos tal como son expuestos en *De synodis*.

Palabras clave: Atanasio de Alejandría, Nicea, La recepción de los concilios.

Abstract: Athanasius of Alexandria wrote his work *De synodis* in 359, during a period of great theological confusion. Many synods were held in few decades and their decisions were not always coherent, and sometime contradictory. In this context, the Bishop of Alexandria tries to establish some criteria to interpret the synodical decisions. The present article aims to identify and to classify these hermeneutical criteria as they are presented in *De synodis*.

Keywords: Athanasius of Alexandria, Nicaea, The Reception of Councils.

INTRODUCCIÓN¹

No es necesario destacar la complejidad del proceso de la recepción del primer concilio de Nicea del año 325. Disputas teológicas, desórdenes públicos, intervenciones del Emperador –a veces *manu militari*–, alianzas de grupos, rupturas, fórmulas de fe, cánones teológicos, exilios, sínodos, etc., serán frecuentes en las décadas sucesivas al gran concilio². Con razón, desde la antigüedad, este periodo fue descrito como «una batalla naval»³, o como «un combate nocturno»⁴. Naturalmente, este complicado contexto histórico y las incesantes discusiones teológicas exigieron la búsqueda y la clarificación de un conjunto de criterios que pudiera iluminar este «combate nocturno». Atanasio de Alejandría enfrentó esta tarea en su obra *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, escrita el año 359 (*De synodis*)⁵, justo después de la realización de estos sínodos paralelos en Seleucia para el Oriente y en Rímini para el Occidente⁶.

Los acontecimientos de los últimos años ofrecían una importante novedad. Después de décadas de un escenario muy polarizado, donde no había lu-

¹ Este artículo forma parte de los resultados del proyecto 1160201 (2016-2018).

² Cfr. SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma: SEA, 11, 1976; HANSON, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318-381*, Edinburgh: Baker Academic, 1988; BARNES, T. D., *Athanasius and Constantine. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, London: Harvard University Press, 1993; MARTIN, A., *Athanasios d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle, 328-373*, Roma: École Française de Rome, 1996; AYRES, L., *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2004; y GWYNN, D. M., *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the Arian Controversy*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

³ BASILIO, *De Spiritu Sancto*, XXX,76: «¿A qué asemejaremos, pues, la presente situación? Sin duda se parece a un combate naval que por viejas ofensas han trabado algunos hombres avezados en las batallas navales y amantes de la guerra, y que alimentan abundante odio mutuo» (Biblioteca de Patrística 32, 238).

⁴ SÓCRATES, *HE*, I,23,6-7: «Tal como nosotros lo hemos encontrado, en diversas cartas que los obispos se escribieron entre sí después del concilio, el término *homoúsios* (ἡ τοῦ ὁμοουσίου λέξις) causaba gran confusión en algunos. Los que lo repasaban y examinaban provocaban mutuos combates: lo que sucedía no se apartaba en nada de un combate nocturno, pues unos y otros parecían no comprender por qué se consideraban blasfemos mutuamente» (GCS NF 1, 69-70). Cfr. SOZÓMENO, *HE*, II,18,3.

⁵ Como sucede con otras obras de Atanasio, la datación de este escrito es problemática. La teoría más convincente es fijar la redacción de la obra en el 359 y aceptar que los capítulos 30 y 31 fueron agregados por el mismo Atanasio, un par de años más tarde, así como el apéndice final. Cfr. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettre sur les synodes de Rimini et de Séleucie d'Isaurie*, A. MARTIN – X. MORALES (eds.), «Sources chrétiennes, 563», Paris: Cerf, 2013, 159-168.

⁶ Cfr. BARON, A. y PIETRAS, H. (eds.), *Acta synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*. Edición española dirigida y reelaborada por S. FERNÁNDEZ, Madrid: BAC, 738, 2016, §§ 751-809 (en adelante ASy).

gar para los matices, se verificaba una severa fractura en el bloque contrario a Nicea⁷. Por una parte, la teología *homea* de Acacio de Cesarea (el Hijo es *semejante* al Padre, pero no según la sustancia) y la realización del sínodo de Sirmio del 357, en que se había prohibido el uso teológico del término sustancia (οὐσία) y sus derivados, y por otra, la teología *anomea* de Aecio (el Hijo es *desemejante* del Padre según la sustancia), desarrollada en Antioquía con el apoyo de Eudoxio, generaron una reacción por parte de los que rechazaban el *homouísios* de Nicea, pero que proclamaban que el Hijo era *semejante* al Padre de acuerdo a la sustancia, es decir, los *homeousianos* (ὁμοιοούσιος), tales como Basilio de Ancira y Jorge de Laodicea. Estas circunstancias impulsaron a Atanasio a diferenciar entre sus ya tradicionales adversarios y a dialogar con el grupo más cercano, es decir, el de Basilio de Ancira:

Ahora bien, respecto de los que rechazan el sínodo [de Nicea] por completo, basta estas pocas palabras para refutarlos. En cambio, a los que aceptan todo lo que fue escrito en Nicea, pero sólo cuestionan el «homouísios», corresponde no enfrentarlos como enemigos⁸. Pues, ante ellos, no nos situamos como frente a los arrianos, ni como ante los adversarios de los padres, sino que debatimos como hermanos con hermanos⁹.

Este contexto histórico ofrecía las condiciones para que Atanasio intentara un acercamiento con el grupo de Basilio de Ancira, los *homeousianos*. Esta nueva situación, marcada además por una intensa actividad sinodal llena de irregularidades, exigía una clarificación teológica del valor de cada uno de estos sínodos y de los criterios que debían regir una correcta interpretación de los mismos.

El presente estudio pretende identificar los criterios hermenéuticos que elaboró Atanasio para enfrentar el complejo desafío de interpretar los sínodos. La distribución de los contenidos que interesan para el presente propósito sugiere un estudio más general de *De synodis*, 1-33, la sección más histórica y polémica, para luego pasar a un estudio más específico de *De synodis*, 33-54, que contiene los textos de mayor riqueza teológica y donde Atanasio aborda más directamente el tema del presente artículo.

⁷ Cfr. MARTIN, A., *Athanasie d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle*, 529-531.

⁸ La nueva situación teológica y eclesial provocó este significativo cambio en Atanasio, quien muy poco tiempo antes, en el 356 o 357, se había referido de modo muy negativo a Basilio de Ancira y a Jorge de Laodicea, cfr. ATANASIO, *Epistula ad episcopos Aegypti et Libiae*, 73-74.

⁹ ATANASIO, *De synodis*, 41,1; OPITZ, H. G., *Athanasius Werke* II, Berlin: De Gruyter, 1934, 266 (en adelante, AW). Las traducciones del *De synodis* son propias.

I. SECCIÓN HISTÓRICA Y POLÉMICA (*DE SYNODIS*, 1-32)

1. Los primeros capítulos de la obra (*De synodis*, 1-12) están dedicados a atacar la fórmula de fe elaborada por un pequeño grupo de obispos en el sínodo de Sirmio IV (359)¹⁰, que se reunió para preparar los sínodos de Rímmini (para Occidente) y de Seleucia (para Oriente). El inicio de la fórmula es el siguiente:

Se promulgó la fe católica ante nuestro soberano, el muy piadoso y muy victorioso emperador Constancio Augusto, eterno venerable, en el consulado de los Flavios, Eusebio e Hipacio, los ilustrísimos, en Siria, el día once antes de las calendas de Junio¹¹.

Esta cuarta fórmula de Sirmio, por llevar la fecha de su redacción, fue llamada «Credo datado» (del 22 de mayo del 359). A partir de este dato, aparentemente insignificante, Atanasio elabora una amplia argumentación, muy polémica, para mostrar la ilegitimidad de esta fórmula de fe. Su discurso se centra de modo reiterativo en el carácter tradicional –apostólico– de la fe auténtica:

Pues cuando redactaron cómo querían creer ellos (ὡς ἤθελον αὐτοὶ πιστεῦειν), antepusieron el consulado, el mes y el día del tiempo presente, para dejar claro a todos los sensatos que la fe de ellos tuvo comienzo no antes, sino ahora, bajo Constancio¹².

Atanasio busca mostrar que esta fórmula no contiene la fe *transmitida*, es decir, la fe evangélica y apostólica, sino una *novedad*. Con esto, según el Obispo de Alejandría, «dejaron claro en qué momento ellos comenzaron a creer» y «que el contenido de su herejía es muy reciente y que antes no existía»¹³. Por ello, compara a sus adversarios con los montanistas que declaraban «la fe de los cristianos comenzó con nosotros (ἀφ' ἡμῶν ἡ πίστις ἄρχεται τῶν Χριστιανῶν)»¹⁴. En la misma línea, acusa a los redactores del «Credo datado» de buscar la fe

¹⁰ Cfr. *ASy*, §§ 749-750.

¹¹ *De synodis*, 8,3 (AW II, 235). Este mismo texto es transmitido por SÓCRATES, *HE*, II,37,18-24 y SOZÓMENO, *HE*, IV,06,12 (en una versión incompleta). Cfr. BRENNECKE, H. Ch. y otros, *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, AW III,1 Lief. 3, 4. Berlin: De Gruyter, 2007-2014, n. 57, 420-425.

¹² *De synodis*, 3,2 (AW II, 232).

¹³ *De synodis*, 4,1.2 (AW II, 233).

¹⁴ *De synodis*, 4,3 (AW II, 233).

como si no la tuvieran, provocando escándalo entre los catecúmenos y burlas entre los paganos¹⁵.

En el contexto de esta insistencia en que la auténtica fe se profesa y no se elabora, Atanasio reconoce que los padres de Nicea observaron una importante distinción:

Pues [los padres de Nicea] no antepusieron ni el consulado, ni el mes ni el día. Más bien, acerca de la Pascua «decidieron» (ἔδοξε) lo que fue establecido, pues cuando «se decidió», todos acataron; en cambio, respecto de la fe, no han escrito que «decidieron», sino «así cree la Iglesia católica», e inmediatamente profesaron cómo creían, para dejar claro que su modo de pensar no era novedoso, sino apostólico (μη νεώτερον, ἀλλ' ἀποστολικόν), y que lo que escribieron no lo descubrieron por ellos mismos (οὐκ ἐξ αὐτῶν εὑρέθη), sino que es exactamente lo mismo que enseñaron los apóstoles¹⁶.

En referencia a la fecha de la Pascua, una cuestión tan debatida en la iglesia antigua¹⁷, los padres de Nicea «decidieron» y, de ese modo, establecieron lo que desde ese momento debía ser observado; sin embargo, no «decidieron» respecto de la fe, sino que la profesaron, porque, para que la fe fuera auténtica, debía ser apostólica. De este modo, Atanasio destaca la distinción entre las atribuciones de los obispos en cuestiones disciplinares y en cuestiones acerca de la fe¹⁸.

2. Después de criticar el «Credo datado», Atanasio dedica los capítulos siguientes (*De synodis*, 13-32) a mostrar las incongruencias de los que él considera arrianos¹⁹. Su argumento central es que la multitud de sínodos, la

¹⁵ Cfr. *De synodis*, 2,2-3. El escándalo de los catecúmenos es un tema muy significativo, porque era el argumento de los *homoios* para prohibir el uso teológico del término οὐσία y sus derivados.

¹⁶ *De synodis*, 5,3 (AW II, 234).

¹⁷ La tradición asiática celebraba la Pascua el 14 de nisán (los cuartodecimanos), mientras los de tradición romana y alejandrina la celebraban el primer domingo después de la primera luna llena que sigue al equinoccio de primavera. Posiblemente, la situación era más difícil en aquellas ciudades, como Roma, en que se encontraban cristianos de diversas tradiciones. Cfr. GRUMEL, V., «Le problème de la date pascale aux IIIe et IVe siècle», *Revue des Études Byzantines* 18 (1960) 163-178; CANTALAMESSA, R., *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino: Traditio Christiana, 3, 1978.

¹⁸ Cfr. FIEDROWICZ, M., *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg: Herder, 2007, 302.

¹⁹ Los estudios contemporáneos han puesto en duda la real unidad del conjunto de obispos que Atanasio presenta como un grupo compacto. El carácter polémico de sus obras lo lleva a mostrar como un frente arriano unitario lo que era una realidad mucho más compleja, constituida

fluctuación de sus fórmulas y, sobre todo, su discontinuidad con la fórmula de Nicea demuestran que la enseñanza que ellos proclaman no es la fe tradicional:

¿Quién no condenará las liviandades de Eudoxio, Acacio y los suyos, que sacrifican el honor de sus propios padres por su ardor y su favor hacia los arrianos? Pues, ¿qué tipo de fe corresponde a lo realizado por ellos, si desbaratan lo [establecido] por los predecesores? ¿O cómo llaman «padres» a sus antecesores, quienes se vuelven acusadores de la doctrina de ellos?²⁰

La pregunta retórica «¿Cómo llaman “padres” a sus antecesores, quienes se vuelven acusadores de la doctrina de ellos?», no es genérica: Acacio de Cesarea, que representa a quienes, en palabras de Sócrates, «rechazaron abiertamente la fe de Nicea»²¹, es decir, el uso teológico de οὐσία y sus derivados²², había sido discípulo de Eusebio de Cesarea y era su sucesor en la sede episcopal. Esta circunstancia permite una argumentación más específica:

Más aún, ¿qué le diría Acacio a Eusebio [de Cesarea], su propio maestro, el cual no sólo firmó en el sínodo de Nicea, sino que incluso, por medio de una carta²³, dejó claro a sus propias comunidades que la fe verdadera es aquella que fue profesada en el sínodo de Nicea?²⁴

por diferentes grupos y tendencias. Cfr. WILES, M., «Attitudes to Arius in the Arian Controversy», en BARNES, M. R. y WILLIAMS, D. H., *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, London: T&T Clark, 1993, 31-44; GWYNN, D. M., *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the «Arian Controversy»*. *De synodis*, 13,2 (AW II, 240-241).

²⁰ Sócrates, *HE*, II,39,18 (GCS NF 1, 170). Acacio definía al Hijo «semejante al Padre según la Escritura».

²² El mismo Atanasio transmite la fórmula de Acacio en el sínodo de Seleucia: «Pero, ya que la expresión *homoúsios* y la de *homoioúsios* perturbaron a muchos en el tiempo pasado y hasta ahora, y también se dice que recientemente algunos han introducido como novedad la expresión desemejante (ἀνόμοιον), referido al Hijo respecto del Padre; a causa de esto eliminamos el *homoúsios* y el *homoioúsios* como extraños a las Escrituras, y anatematizamos el término desemejante», *De synodis*, 29,3 (AW II, 257-258).

²³ Se refiere a la carta de EUSEBIO DE CESAREA a su comunidad, escrita justo después de Nicea. Ella se conserva en ATANASIO, *De decretis*, 33,1-17; SÓCRATES, *HE*, I,8,35-54; TEODORETO, *HE*, I,12,1-18 (OPITZ, H. G., *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Athanasius Werke* III,1, Berlin: De Gruyter, 1934, n. 22 [AW III,1, 42-47]); BRENNECKE, H. Ch., *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, n. 24 (AW III,4, 103-108). Texto y traducción española en *ASy*, §§ 411-422.

²⁴ *De synodis*, 13,3 (AW II, 241).

Insiste en que rechazar la fe de los antecesores, es decir, la fe de Nicea, implica renegar de los propios maestros y padres. Por ello, según Atanasio, los del grupo de Acacio y los de Eudoxio deberían declarar: «Nosotros no hemos nacido de personas piadosas, sino de herejes»²⁵. Esta incongruencia, según el Obispo de Alejandría, contrasta con la fidelidad de los obispos de Rímini que habían comprendido «que si deshacían lo establecido por sus antecesores, darían una excusa a sus sucesores para deshacer lo realizado ahora por ellos»²⁶. El sentido de la tradición no mira sólo al pasado, sino también al futuro.

Una vez establecidos estos criterios, Atanasio realiza un amplio y documentado recorrido histórico, primero por la doctrina de Arrio y luego por la multitud de fórmulas que se sucedieron entre los sínodos de Jerusalén (335) y de Constantinopla (360). Intenta mostrar que sus adversarios «fluctúan entre múltiples y diferentes cambios»²⁷. Luego, después de ofrecer importantes fragmentos de las obras de Arrio y sus inmediatos partidarios, insiste en que los arrianos «han congregado un sínodo cada mes»²⁸, presenta una valiosa serie de los documentos redactados en estos sínodos y ofrece un relato de la historia de estas asambleas episcopales, de carácter polémico e irónico, en que destaca la inconsistencia de los que él considera arrianos. Así lo muestran los encabezados de los documentos que cita:

«Reúnen en Antioquía un sínodo [...] escriben de varios modos, a veces una cosa y a veces otra»²⁹. «Después de haber cambiado respecto de lo primero, en otra carta exponen...»³⁰. «Pero pensando que no habían escrito de modo acabado, dado que tenían la mente inquieta, de nuevo, pocos meses después, componen otro escrito»³¹. «Como si hubieran cambiado de idea nuevamente, tres años después, reúnen su concilio y envían [...] a las regiones de Italia una fe, escrita con tiempo, que tiene

²⁵ *De synodis*, 14,2 (AW II, 241).

²⁶ *De synodis*, 13,1 (AW II, 240).

²⁷ *De synodis*, 14,3 (AW II, 240).

²⁸ *De synodis*, 20,2 (AW II, 247).

²⁹ *De synodis*, 22,2 (AW II, 248). Se refiere al sínodo de Antioquía del año 341, en que se redactaron varias fórmulas de fe. Cfr. *ASy*, §§ 522-530.

³⁰ *De synodis*, 23,1 (AW II, 249). Se trata de la «Tercera fórmula de Antioquía» del 341. Cfr. *ASy*, §§ 531-532.

³¹ *De synodis*, 25,1 (AW II, 250). La «Cuarta fórmula de Antioquía», en realidad, no pertenece al sínodo de Antioquía (341), sino que fue redactada unos meses después y fue llevada por cuatro obispos eusebianos a Constante. Cfr. *ASy*, §§ 533-534.

muchas adiciones respecto de las precedentes»³². «Pero ni siquiera esto los detuvo. Pues, otra vez, en Sirmio, cuando estaban reunidos contra Fotino, compusieron de nuevo una fórmula de fe»³³. Y «dejando de lado todo esto y como habiendo concebido mejores ideas, elaboraron otra definición de fe»³⁴. Y «una vez que escribieron esto y se arrepintieron, compusieron aquella que tuvieron la desvergüenza de exhibir con la fecha del consulado»³⁵. Pero «los que escribieron esta fórmula en Isauria, cuando subieron a Constantinopla, como desdiciéndose, la cambiaron como de costumbre»³⁶, y después, «bajando de Constantinopla a Antioquía se arrepintieron...»³⁷, etc.

Este conjunto de encabezados con que el Obispo de Alejandría introduce los diferentes documentos sinodales redactados entre el año 341 y el 360 refleja la argumentación de Atanasio que reiterativamente busca demostrar la ilegitimidad de estos documentos no sólo porque están en contra del sínodo de Nicea, sino porque se contradicen entre ellos mismos. Así concluye esta sección:

La multitud de los sínodos y la discrepancia de los escritos dejan claro que ellos, en sus asambleas, se muestran fuertes contra el sínodo de Nicea, pero flaquean contra la verdad³⁸.

Y un poco más adelante, resume el argumento central:

¿Por qué habría que sorprenderse si combaten a sus predecesores y a sus propios padres, cuando ellos mismos se contradicen, al combatir contra ellos mismos?³⁹

³² *De synodis*, 26,1 (AW II, 251). Esta fórmula, llamada «La exposición amplia», a inicios del año 345, fue llevada a Constante y a la corte de Milán. Cfr. *ASy*, §§ 628-637.

³³ *De synodis*, 27,1 (AW II, 254). Se trata de la fórmula de fe y de los 27 anatematismos del sínodo de Sirmio I, del año 351. Cfr. *ASy*, §§ 674-703.

³⁴ *De synodis*, 28,1 (AW II, 256). La fórmula redactada por este sínodo, es decir, el de Sirmio del año 357, fue llamada por Hilario «la blasfemia de Sirmio», cfr. HILARIO, *De synodis*, 10; *ASy*, §§ 710-712.

³⁵ *De synodis*, 29,1 (AW II, 257). Naturalmente, se refiere al llamado el «Credo datado», del 22 de mayo del 359. Cfr. *ASy*, §§ 749-750.

³⁶ *De synodis*, 30,1 (AW II, 258). En Constantinopla, el año 360, los acacianos elaboraron otra fórmula, con pocas modificaciones respecto a la de Niké. Cfr. *ASy*, §§ 810-813.

³⁷ *De synodis*, 31,1 (AW II, 259). Alusión al sínodo de Antioquía del 360. Cfr. SÓCRATES, *HE*, II,44; SOZÓMENO, *HE*, IV,28.

³⁸ *De synodis*, 32,4 (AW II, 260).

³⁹ *De synodis*, 37,3 (AW II, 264).

II. SECCIÓN TEOLÓGICA (*DE SYNODIS*, 33-54)

Hasta ahora la argumentación atanasiana ha sido polémica y más bien lineal, y ha tendido a simplificar una situación que contaba con una gran variedad de aspectos. Pero dos objeciones particulares lo obligan a enfrentar el problema en toda su complejidad, lo que dejará en evidencia la agudeza, profundidad y flexibilidad teológica del Obispo de Alejandría.

1. La primera objeción es el rechazo, por parte del grupo de Acacio, de las expresiones «de la *ousía*» (ἐκ τῆς οὐσίας) y «*homoúsios*» (ὁμοούσιος), y, sobre todo, la fundamentación de este rechazo. Así argumenta el «Credo datado»:

En cuanto al nombre (ὄνομα) de substancia (οὐσία), que fue puesto con sencillez por los padres [de Nicea], pero dado que no es comprendido por el pueblo produce escándalo, por el hecho de que las Escrituras no lo contienen, hemos decidido que sea erradicado y absolutamente, en lo sucesivo, ni siquiera haya mención de οὐσία en referencia a Dios⁴⁰.

2. La segunda objeción es más compleja y forma parte de los argumentos de los *homeousianos*, es decir, del grupo de Basilio de Ancira. Se trata del hecho, alegado por los *homeousianos*, de que el sínodo de Antioquía del año 268, para condenar la herejía de Pablo de Samosata, rechazó el término ὁμοούσιος⁴¹, lo que propone el problema de la continuidad de los sínodos, en este caso entre Antioquía (268) y Nicea (325).

En función de la claridad de la exposición, primero se desarrollará la respuesta atanasiana al segundo problema, y a ella se integrarán los elementos que corresponden a la solución del primer problema.

1. *El problema de la continuidad o discontinuidad de los sínodos*

En su defensa del *homoúsios*, Atanasio debe enfrentar esta compleja objeción: «los obispos que condenaron por escrito a Pablo de Samosata dijeron que el Hijo de Dios no es *homoúsios* respecto del Padre»⁴², y los adalides de los

⁴⁰ *De synodis*, 8,7 (AW II, 236).

⁴¹ Cfr. *De synodis*, 43,1 (AW II, 268).

⁴² *De synodis*, 43,1 (AW II, 268). Es muy discutido el uso del término *homoúsios* por parte de Pablo de Samosata. Según Hilario, los obispos del sínodo de Antioquía (268) rechazaron el uso teológico de *homoúsios* por tres razones: «Primeramente dijisteis que por esta razón se debía rechazar: porque al pronunciar esta palabra se entendería una sustancia anterior, que dos se hubieran

homeousianos, en un breve tratado *Sobre la fe*, incluso declaran cuál fue la razón del rechazo⁴³. Esta afirmación ponía en cuestión la continuidad y coherencia de los sínodos, que Atanasio había destacado tanto en la primera parte de la obra, porque la afirmación de los padres de Antioquía (268) se opondría diametralmente a la de los padres de Nicea (325). Al comenzar su respuesta, Atanasio propone un texto programático:

Sería indecoroso oponer los padres [de Antioquía] contra los [de Nicea], pues todos son padres. Por otra parte, sería impío discriminar como si unos han hablado bien, mientras los otros lo han hecho mal, pues estos padres han muerto en Cristo. No se debe rivalizar ni comparar el número de los congregados, para que no parezca que la mayoría opaca a la minoría, ni tampoco mesurar el tiempo, para que no parezca que los que llegaron primero eclipsan a los que vinieron después de éstos, pues todos éstos, tal como ya se dijo, son padres⁴⁴.

Atanasio, en primer lugar, declara algunos principios: los padres sinodales no pueden contradecirse; la autoridad de un sínodo no proviene del número de participantes, ni de la antigüedad de su celebración. Una vez enunciados estos principios, para desarrollar su respuesta, el Obispo de Alejandría introduce el sínodo de Roma, presidido por el papa Dionisio en torno al año 260 (es decir, anterior a Antioquía), en el que los obispos, frente a las afirmaciones de Dionisio de Alejandría, declararon que el Hijo es *homoúsios* respecto del Padre⁴⁵. De

repartido entre sí [...]. En segundo lugar, añadisteis también esto: que nuestros padres, cuando Pablo de Samosata fue declarado hereje, repudiaron también el *homoúsion*, porque, con esta denominación de una sola esencia, afirmaba que el Padre y el Hijo era en sí mismo solitario y único [...]. En tercer lugar, también fue recordada por vosotros esta razón para reprobar el *homoúsion*: que en el sínodo, que se celebró en Nicea, nuestros padres, forzados por causa de los que decían que el Hijo era una criatura, introdujeron la palabra homoúsios; la que no se debe recibir porque en ninguna parte se encuentra en la Escritura» (*De synodis*, 81), cfr. NAVASCUÉS, P. DE, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*, Roma: SEA, 87, 2004, 437-453; MORALES, X., *La théologie trinitaire d'Atanase d'Alexandrie*, Paris: Collection des Études Augustiniennes, 180, 2006, 320-334.

⁴³ Basilio de Ancira (¿o Jorge de Laodicea?) dice que los padres que condenaron a Pablo de Samosata, para rechazar la teología monarquiana, afirmaron que el Hijo posee una sustancia propia (y evitar la idea de que el Hijo es una palabra insubsistente). Cfr. BASILIO DE ANCIRA (¿JORGE DE LAODICEA?), *Sobre la fe*, 12,3, *apud* EPIFANIO, *Panarion*, 73,12,3.

⁴⁴ *De synodis*, 43,2-3 (AW II, 268).

⁴⁵ Fuera de las noticias de Atanasio, no hay registros de este sínodo. Se conserva la correspondencia entre Dionisio de Roma y Dionisio de Alejandría, pero esos documentos no aluden ni suponen la celebración de un sínodo. Cfr. ASy, §§ 141-160. Los adversarios de Nicea se apoyaban en Dionisio de Alejandría para fundamentar su rechazo del *homoúsios*.

esta manera, Atanasio formula la *quaestio*: si los de Nicea (325) hablaron contra las decisiones de sus predecesores de Antioquía (268), entonces también los de Antioquía hablaron contra las decisiones de sus predecesores de Roma (260)⁴⁶. ¿Cómo se resuelve este problema que parece negar el principio que él mismo ha enunciado, es decir, que los padres sinodales no pueden contradecirse? La respuesta de Atanasio comienza con la declaración de método:

Si los padres de ambos sínodos se refirieron al *homoúsios* de manera distinta, a nosotros no nos corresponde por ningún motivo discrepar (διαφέρω) de ellos, sino examinar (ἐρευνάω) su manera de pensar (διάνοια), y descubriremos la total concordancia (ὁμόνοια) de ambos sínodos⁴⁷.

Sobre la base del principio de la coherencia de los sínodos, Atanasio está convencido de que la solución no consiste en rechazar un sínodo, sino en investigar hasta encontrar la concordancia de ambos. Como se verá más adelante, aun si hay divergencia en los términos (λέξις), se debe buscar la coherencia en los conceptos (διάνοια).

2. *La relevancia del propósito del texto sinodal para su interpretación*

Para elaborar una respuesta a este complejo problema, Atanasio confronta algunas frases de Pablo que, al menos en cuanto a la letra, parece que sostienen afirmaciones contrarias:

El bienaventurado Apóstol, escribiendo a los romanos, dijo: *La ley es espiritual*⁴⁸; *La ley es santa y el precepto es santo, justo y bueno*⁴⁹, y poco después [declaró]: *La incapacidad de la ley, en lo que flaqueaba*⁵⁰; y escribió a los hebreos: *La ley a nadie ha perfeccionado*⁵¹, y a los gálatas: *Nadie es justificado en la ley*⁵²; y, por otra parte, a Timoteo: *La ley es buena, si uno la usa legítimamente*⁵³, y nadie acusaría al santo [apóstol] de escribir cosas contra-

⁴⁶ Cfr. *De synodis*, 45,1.

⁴⁷ *De synodis*, 45,3 (AW II, 269).

⁴⁸ Rm 7,14.

⁴⁹ Rm 7,12.

⁵⁰ Rm 8,3.

⁵¹ Hb 7,19.

⁵² Ga 3,11.

⁵³ 1 Tm 1,8. Es posible que Atanasio, en este pasaje, se inspire en Orígenes, *Comentario a los Romanos*. En un texto transmitido en *Filocalia*, IX, Orígenes desarrolla la distinción entre el término (ὄνομα / φωνή) y significado (σημαίνω / ἐννοέω), valiéndose también de textos paulinos referidos a la ley.

rias y opuestas, sino más bien admiraría al que escribe de modo adecuado (ἄρμοζόντως) para cada uno (πρὸς ἑκάστους)⁵⁴.

El Apóstol no se puede contradecir, sino que, más bien, escribe de maneras diferentes, de modo adecuado a cada uno de los destinatarios (πρὸς ἑκάστους). Estamos frente a una convicción teológica, y a partir de ella Atanasio propone un principio hermenéutico: para comprender un texto es necesario tener en cuenta su función y sus destinatarios concretos. Luego aplica este principio a la comprensión de las decisiones sinodales. En primer lugar, destaca el contexto y la intención de los padres de Antioquía (268):

Los que depusieron al Samosatense, que comprendían de modo corporal el *homoúsios* de Pablo, que quería argumentar falazmente y decía: «Si no es que Cristo, de ser hombre, llegó a ser Dios, entonces es *homoúsios* respecto del Padre»⁵⁵, y necesariamente existen tres *ousías*: una la originaria y las dos que provienen de ella, por ello, con razón, precaviéndose de este sofisma del Samosatense, han declarado que Cristo no es *homoúsios*⁵⁶.

Atanasio, para clarificar el significado de la declaración sinodal, destaca cuál es su función. Y, además, supone otro principio hermenéutico: para comprender las afirmaciones de los padres de Antioquía es necesario tener en cuenta cómo comprendían ellos el término *homoúsios*, y como lo entendían de manera corporal, por eso «han declarado que Cristo no es *homoúsios*». Por otra parte, declara una larga lista de las condiciones teológicas del sínodo de Nicea⁵⁷, e insiste en que los padres de Nicea: «En función de esto (τούτου ἕνεκα),

⁵⁴ *De synodis*, 45,3 (AW II, 269).

⁵⁵ No es claro ni el significado ni la extensión de la cita de Pablo de Samosata. Respecto del sentido de estas palabras, creo que Pablo intenta decir: «Si se quiere declarar la divinidad de Cristo, hay que afirmar que él es consustancial con el Padre». En cuanto a la extensión, el AW y la mayoría de los críticos incluyen en la cita las palabras siguientes: «y necesariamente existen tres *ousías*: una la originaria y las dos que provienen de ella». Me parece que estas palabras pueden reflejar, más bien, una argumentación para reducir al absurdo la afirmación de Pablo. *Vide supra*, nota 42.

⁵⁶ *De synodis*, 45,4 (AW II, 269-270).

⁵⁷ *De synodis*, 45,4: «Por otra parte, los que anatematizaron la herejía arriana, teniendo en cuenta la vileza de Pablo; habiendo reflexionado que el *homoúsios* por ningún motivo significa lo mismo referido a las cosas corporales y referido a Dios; reconociendo que el Logos no es una criatura, sino fruto de la *ousía*, que la *ousía* del Padre es principio, raíz y fuente del Hijo, que [el Hijo] es la semejanza verídica del Progenitor, que no se distingue del Padre como si fuera de diferente naturaleza como nosotros, sino que existe como Hijo inseparable que proviene del [Padre] tal como el resplandor respecto de la luz; manteniendo a la vez los ejemplos del asunto de Dionisio, es decir, la fuente, y la defensa del *homoúsios*, pero, sobre todo, la afirmación del Salvador

han dicho de modo adecuado que el Hijo es *homoúsios*»⁵⁸. Luego, confrontando al apóstol Pablo con los sínodos, concluye:

De la misma manera que nadie acusaría al Apóstol porque, acerca de la ley, escribió de una manera a los romanos y de otra a los hebreos, del mismo modo, ni los actuales acusarían a sus predecesores, teniendo en cuenta la explicación dada por ellos (ἀυτῶν ἐρμηνεία), ni los primeros reprocharían a sus sucesores, considerando la explicación dada por ellos (ἀυτῶν ἐρμηνεία) y el requerimiento (χρεία) por el cual ellos escribieron de este modo acerca del Señor. Por lo tanto, cada sínodo posee un motivo razonable por el cual unos han escrito de un modo y los otros, de otro⁵⁹.

Una correcta comprensión de los sínodos exige, entonces, tener en cuenta el contexto ideológico de los redactores de cada documento, es decir, en qué sentido comprendían, en este caso concreto, el término *homoúsios* (que significaba una cosa para los padres de Antioquía y otra para los padres de Nicea) y, por otra parte, es necesario tener en cuenta el propósito de los documentos (τούτου ἕνεκα / τούτου χάρις) y las exigencias del contexto (χρεία) que llevan a cada sínodo a escribir una cosa u otra. Por los motivos expuestos, Atanasio concluye que no hay contradicción, porque «los sínodos han comprendido de modo diverso el término (λέξις) *homoúsios*»⁶⁰.

3. La diferencia entre el término (λέξις) y el significado (διάνοια)

La frase citada al final del párrafo anterior: «Los sínodos han comprendido (ἐκλαμβάνω) de modo diverso (διαφόρως) el término *homoúsios* (ἢ τοῦ ὁμοουσίου λέξις)»⁶¹, implica otro importante criterio hermenéutico: un mismo término puede tener diversidad de significados. Para ilustrar esta realidad, Atanasio introduce como ejemplo otra palabra de mucha importancia para la teología del siglo IV, es decir, el término «ingénito» (ἀγέννητος). Este término,

acerca de unidad: *Yo y el Padre somos uno* (Jn 10,30), y: *El que me ha visto a mí ha visto al Padre* (Jn 14,9); en función de todo esto, han dicho de modo adecuado que el Hijo es *homoúsios*» (AW II, 270). Cfr. *De synodis*, 45,7.

⁵⁸ *De synodis*, 45,4 (AW II, 270).

⁵⁹ *De synodis*, 45,5 (AW II, 270).

⁶⁰ *De synodis*, 46,1 (AW II, 271).

⁶¹ *De synodis*, 46,1 (AW II, 271).

que no aparece en la Escritura, posee diversos significados (τὸ ὄνομα διάφορα ἔχει τὰ σημαιόμενα)⁶²:

Mientras algunos, llaman «ingénito» (ἀγέννητος) a lo que es y que ni ha sido generado, ni en absoluto tiene una causa; otros, en cambio, [llaman «ingénito»] a lo increado⁶³.

De acuerdo con esto, es posible decir: «el Hijo no es ingénito» (porque tiene al Padre como causa) y también se puede afirmar: «el Hijo es ingénito» (dado que es increado). E ilustra esta situación con un texto de Ignacio de Antioquía y otro de un autor cuyo nombre no menciona⁶⁴. Esta importante diferencia entre el término (λέξις) y su significado (διάνοια), sirve para resolver también el primero de los problemas, es decir, la objeción del carácter no bíblico del término ὁμοούσιος. Frente al rechazo de este término por no estar contenido en la Escritura, Atanasio responde:

En realidad, aún si alguno pronunciara términos (λέξις) ausentes de la Escritura, a nadie le importa, mientras tenga un significado piadoso (εὐσεβῆς διάνοια)⁶⁵.

La εὐσέβεια, es decir, la rectitud de la fe⁶⁶, no reside en los términos, sino en su significado: lo que indica la ortodoxia de una afirmación no es el carácter bíblico de su terminología, sino su significado. También el que se vale de términos de la Escritura (γραφῶν χρῆσηται λέξις) puede corromper su sentido (νοῦς), de hecho, «el diablo, hablando a partir de las Escrituras, fue silenciado por el Salvador»⁶⁷. Y, por el contrario:

El bienaventurado Pablo, aun cuando habla a partir de términos ajenos [a la Escritura]: *Los cretenses siempre han sido mentirosos*⁶⁸; *Pues somos de su raza*⁶⁹; *La malas compañías corrompen las buenas costumbres*⁷⁰, sin

⁶² *De synodis*, 46,1 (AW II, 271).

⁶³ *De synodis*, 46,2 (AW II, 271).

⁶⁴ Cfr. *De synodis*, 47,1. Se trata de IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los efesios*, VII,2. Tanto en su estado actual como en la cita de Atanasio, en el texto de Ignacio aparece ἀγέννητος (del verbo γίγνομαι), y no ἀγέννητος (del verbo γεννάω) como en la argumentación anterior de Atanasio (*De synodis*, 46,2).

⁶⁵ *De synodis*, 39,2 (AW II, 265).

⁶⁶ Desgraciadamente, la traducción española de εὐσέβεια por *piEDAD* no logra expresar la riqueza y la firmeza del contenido del término.

⁶⁷ *De synodis*, 39,3 (AW II, 265).

⁶⁸ EPIMÉNIDES, *De oraculis*, en Tit 1,12.

⁶⁹ ARATO, *Phaenomena* 5, en Hch 17,28.

⁷⁰ MENANDRO, *Thais*, en 1 Cor 15,33.

embargo, de todos modos, siendo santo, mantiene el significado piadoso (διάνοια εὐσεβής)⁷¹.

Mientras el diablo se opone al Salvador con términos bíblicos, Pablo expresa un significado santo, con palabras tomadas de la literatura pagana. Lo decisivo no es el término (λέξις), sino su significado (διάνοια). Si bien, el vocabulario de Atanasio es muy variado⁷², los términos más frecuentes para indicar el término son: λέξις y ὄνομα; en cambio, para indicar el significado, normalmente usa: διάνοια, νοῦς y el verbo σημαίνω. Esta distinción tiene sus bases en la retórica y en la lógica estoica, y ya había sido introducida en la reflexión teológica por Orígenes y por Dionisio de Alejandría⁷³. Y, por otra parte, con el mismo propósito teológico, Hilario de Poitiers desarrolla esta misma distinción en su *Epistula de synodis*, escrita pocos meses antes que la obra homónima de Atanasio⁷⁴.

4. La manera de comprender las comparaciones

Además de destacar la diferencia entre el término y el concepto, Atanasio reflexiona sobre la manera de comprender las metáforas utilizadas en teología. Otro argumento contra la definición de Nicea era la connotación materialista del término ὁμοούσιος: la consubstancialidad entre el Hijo y el Padre se podía comprender como el resultado de la división de la sustancia divina (comprendida materialmente) y, por eso, no era aceptada. Frente a este problema, Atanasio ofrece una interesante reflexión acerca de la interpretación de los paradigmas aplicados a Dios. Argumenta que tal como cuando se toman «para-

⁷¹ *De synodis*, 39,3 (AW II, 265).

⁷² Se ofrecen las diferentes combinaciones presentes en el tratado: *De synodis*, 39-47: λέξις / διάνοια (*De synodis*, 39,2); λέξις / διάνοια, νοῦς (*De synodis*, 39,3); λέξις / φρονέω (*De synodis*, 39,5); λέξις / διάνοια; καταλαμβάνω; ἔρμηνεία (*De synodis*, 40,1); λέξις / νοέω (*De synodis*, 40,4); λέξις / σημαίνω (*De synodis*, 40,5); ὄνομα / διάνοια (*De synodis*, 41,1); λέξις, λέγω / νοέω, ἔνοια (*De synodis*, 42,1); λεγόμενον, λέξις / διανοέω, διάνοια, ἐξηγέομαι, νοέω, νοῦς (*De synodis*, 42,2); λέξις / διάνοια (*De synodis*, 43,1); ἐρῶ / σημαίνω, ἔρμηνεία (*De synodis*, 45,4); ἐρῶ / διάνοια (*De synodis*, 45,7); λέξις / ἐκλαμβάνω (*De synodis*, 46,1); ὄνομα / σημαίνω (*De synodis*, 46,2); λέγω σημαίνω (*De synodis*, 47,1); ἐρῶ, γράφω / φρονέω, ἔρμηνεία, διάνοια, νοέω (*De synodis*, 47,2).

⁷³ Cfr. QUINTILIANO, *Institutiones oratorias*, IX,1; ORÍGENES, *Filocalia*, IX; DIONISIO DE ALEJANDRÍA, Fr. 4 (ASy, § 149).

⁷⁴ «La donnée durable d'intelligence théologique qui ressort de cette discussion est que l'on peut tout à fait, en se servant de termes différents, penser la même chose et avec justesse, tout comme on peut, à l'inverse, utiliser le même terme mais avec des contenus complètement différents», DURST, M., «“La Trinité” et “Les synodes”», en BERTRAND, D., *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers*, Paris: Cerf, 2010, 150.

digmas humanos (ἀνθρώπινα παραδείγματα) del hijo y del padre»⁷⁵, no se debe desconocer que «Dios no es como un hombre»⁷⁶, con el mismo criterio hay que proceder cuando se afirma que el Hijo es consubstancial:

Pero, dado que lo generado por los hombres es *homoúsios*, ¿acaso no habría que tener cuidado para que el Hijo, llamado *homoúsios*, no sea también él considerado tal como uno que es generado por un hombre? ¡De ninguna manera! ¡Las cosas no son así! Sin embargo, esto tiene una pronta solución: El Hijo, en efecto, es Palabra y Sabiduría del Padre, a partir de esto se reconoce el carácter impasible e indivisible de la generación que proviene del Padre. La palabra, en efecto, no es una parte de los hombres, ni sale de ellos con una pasión, así tampoco la [Palabra] de Dios. El Padre muestra que ella es su propio Hijo, no sea que, por otra parte, alguien al escuchar que es sólo «palabra», suponga que es tal como la [palabra] insubsistente de los hombres, sino que al escuchar que es Hijo, reconozca que éste es Palabra viviente y Sabiduría sustancial⁷⁷.

Atanasio busca mostrar que cada uno de los paradigmas que se le aplican a la segunda persona de la Trinidad debe ser discernido, es decir, cada paradigma debe ser *aplicado* y *criticado*, pues en algo es adecuado (*aplicación*) y, a la vez, en algo es inadecuado (*crítica*). Se le llama «Hijo» para afirmar que es de la misma naturaleza que su Padre, pero no para decir que nace de modo pasible, como un hijo corporal. Para evitar ese riesgo, se le llama «Palabra» y «Sabiduría», para mostrar que proviene del Padre de modo incorporeal e impasible, pero no para afirmar que sea una palabra inconsistente, como pensaba Marcelo de Ancira⁷⁸, o una sabiduría insubsistente (como la palabra y la sabi-

⁷⁵ *De synodis*, 41,5 (AW II, 267).

⁷⁶ Nm 23,19. La importancia de este versículo para el lenguaje teológico ya había sido desarrollado por la tradición alejandrina, cfr. FILÓN, *De sacrificiis*, 101; ORÍGENES, *In Mt. Com.*, X,14; XVII,17; *In Jr. hom.*, XVIII, 6.

⁷⁷ *De synodis*, 41,7-8 (AW II, 267).

⁷⁸ Esta aclaración apunta contra Marcelo de Ancira, que afirma que el Logos es estrictamente una palabra y nada más que una palabra: «ὅτι μὴ καταχρηστικῶς λόγον, ἀλλὰ κυρίως καὶ ἀληθῶς ὄντα λόγον, καὶ μηδὲν ἕτερον ἢ λόγον», MARCELO, *apud* EUSEBIO, *De ecclesiastica theologia*, I,1,3 (GCS IV, 63,6-7); cfr. Fr. 42 (*De ecclesiastica theologia*, I,18,3). BASILIO DE ANCIRA, por su parte, denuncia lo mismo: «Pablo de Samosata y Marcelo [de Ancira] se han aprovechado del evangelio según Juan, que dice: *En el principio era la Palabra* (Jn 1,1), puesto que, al no querer declarar verdaderamente “Hijo” al Hijo de Dios, sino –repito– aprovechándose del término palabra, han querido declarar al Hijo de Dios como un vocablo que sale de la boca (ἐκ στόματος ῥῆμα) y un sonido (φθέγμα)», *Carta del 359* (*apud* EPIFANIO, *Panarion*, 73,12,2-3, GCS III, 284-285).

duría humanas). De este modo, cada paradigma (παράδειγμα) aporta algo y, a la vez, debe ser corregido: al llamarlo «Hijo» se afirma que es generado –no creado–, pero se corre el riesgo de que se piense que nace pasiblemente, como un hombre; al llamarlo «Palabra» se afirma la impassibilidad de su generación, pero se corre el riesgo de que sea comprendido como una palabra insubsistente, como una simple palabra humana (al modo de Marcelo). De este modo, cuando se describe a Dios con paradigmas humanos –y no hay otro modo de hablar de Dios⁷⁹–, es necesario realizar un discernimiento para comprender qué se debe aceptar y qué se debe rechazar de cada uno de ellos. Atanasio se queja de que sus interlocutores no son coherentes en este procedimiento:

¿Y por qué los [términos] «generado» e «hijo» no los [comprendemos] de manera corporal, en cambio el «homoúsios» lo comprendemos como referido a los cuerpos?⁸⁰

Es decir, le aplican al Hijo todas las características del término «*homoúsios*» y, por ello, lo rechazan. Pero no rechazan los términos «generado» e «hijo» que, sin duda, tampoco se pueden aplicar con todas sus características a la segunda persona de la Trinidad. La Palabra es «Hijo», pues es generada y consubstancial al Padre, pero su filiación no es corporal ni pasible, como la de los hombres. Para asegurar eso se dice que el Hijo es «Palabra», en cuanto su generación es incorporal e impassible, pero no se trata de una palabra insubstancial, como la de los hombres. En síntesis, dice Atanasio:

Escuchamos los paradigmas y este tipo de términos, pero los comprendemos adecuadamente en referencia a Dios, pues *Dios no es como un hombre* (Nm 23,19)⁸¹.

De este modo se destaca bien el carácter analógico del lenguaje teológico, que antes de ser aplicado a Dios, debe ser discernido.

⁷⁹ Orígenes había insistido en la radical diferencia entre la generación humana y la divina, y a la vez, la necesidad de recurrir a ella para hablar del Hijo: «Es inadmisibile e ilícito equiparar a Dios Padre, en la generación de su Hijo Unigénito y en su subsistencia, con uno que genera, ya sea hombre o animal. Pero, por otra parte, es necesario escoger algo que sea digno de Dios (respecto del cual no se puede encontrar ningún término de comparación, no sólo entre las cosas, sino también en el pensamiento o en la imaginación), para que el pensamiento humano pueda comprender en qué modo el Dios ingénito llega a ser Padre del Hijo Unigénito», *Prin.*, I,2,4 («Fuentes Patristicas», 27, 177).

⁸⁰ *De synodis*, 42,2 (AW II, 268).

⁸¹ *De synodis*, 42,1 (AW II, 268).

III. BALANCE Y SIGNIFICADO DE LOS CRITERIOS HERMENÉUTICOS

La única fe cristiana, por su carácter histórico, siempre debe ser acogida en cada nuevo contexto cultural: la fe cristiana requiere de un proceso de «recepción»⁸². La nueva situación eclesial, provocada por el giro constantiniano, exigía desarrollar una teología que fuera capaz de mostrar, más allá de las tradiciones regionales, la unidad doctrinal de toda la Iglesia. Este contexto, requería entonces elaborar no sólo reglas para interpretar la Escritura, sino también para interpretar las decisiones sinodales, pues también se otorga a los sínodos un carácter normativo⁸³.

Probablemente sea posible encontrar antecedentes más o menos precisos para cada uno de los criterios expuestos en *De synodis*⁸⁴. La novedad, aportada por el Obispo de Alejandría, reside en el carácter sistemático de su reflexión: ya no se trata de alusiones esporádicas a «los padres» o a «los sínodos», sino que, por primera vez, es desarrollada una reflexión teológica amplia y directa acerca de la autoridad de los sínodos y acerca de los criterios para su correcta interpretación.

La exposición del Obispo de Alejandría es clara y, por lo tanto, no necesita de muchas explicaciones. Pero una mirada de conjunto permite ponderar el valor de los criterios expuestos en el *De synodis* y clasificarlos de acuerdo con su propia índole. Ellos se pueden dividir entre los que tienen un carácter literario, es decir, histórico o filológico, y aquellos que provienen de la teología. Naturalmente, tal como se verá, no es posible separar estos dos ámbitos de modo estricto.

⁸² Cfr. CONGAR, Y., «La “réception” comme réalité ecclésiologique», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972) 369-403; ANTÓN, A., «La “recepción” en la Iglesia y eclesiología I y II», *Gregorianum* 77 (1996) 57-96; 437-469; POLANCO, R., «Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II», *Teología y Vida* 54 (2013) 205-231 (con bibliografía).

⁸³ El carácter problemático de la interpretación bíblica como texto normativo favoreció la valoración de los sínodos como recurso para clarificar la fe común de la Iglesia, sobre todo a partir de la crisis montanista. Cfr. SIEBEN, H. J., «Zur Entwicklung der Konzilsidee I: Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien», *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 353-389; PERRONE, L., «De Nicea a Constantinopla», en ALBERIGO, G., *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca: Sígueme, 1993, 20-21; FIEDROWICZ, M., *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, 293-295.

⁸⁴ Los antecedentes más precisos se encuentran, naturalmente, en Atanasio mismo, sobre todo en *De decretis Nicaenae synodi* (AW II,1-45) y en *De sententia Dionysii* (AW II,46-67). Para una visión general, bien documentada, del uso teológico de «los padres» y de «los sínodos», cfr. DI BERNARDINO, A. y STUDER, B. (eds.), *Storia della teologia I. Epoca patristica*, Casale Monferrato: Piemme, 1993, 452-461; FIEDROWICZ, M., *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, 255-260; 291-301.

1. *Criterios de carácter literario e histórico*

Algunos de los criterios son literarios e históricos, es decir, son reglas que se deben aplicar para la comprensión histórica de cualquier texto. Entre ellos se destacan dos:

a) La atención al contexto y al propósito de los textos. El contexto del documento y las explicaciones que dan sus propios autores indican el significado de un texto. Además, la atención a los destinatarios reales de un escrito y a sus adversarios permite clarificar su intención auténtica.

b) La diferencia entre el *término* (λέξις) y el *significado* (διάνοια). Esta diferencia busca clarificar el *significado* de un texto, más allá de los *términos* concretos con los cuales se expresa. Atanasio demuestra la legitimidad de este criterio recurriendo a algunos versículos de Pablo que son contradictorios de acuerdo a la λέξις, pero que según su significado (διάνοια) no lo son.

2. *Criterios de carácter teológico*

Otros criterios no provienen de la literatura ni se deducen de la observación histórica, sino que se apoyan en convicciones teológicas y, por lo tanto, son específicos –en este caso– de la interpretación de los textos sinodales. Entre ellos, se distinguen tres:

a) El carácter apostólico de la fe. La auténtica fe es la tradicional, es decir, la fe de los apóstoles. Por ello, la verdadera fe es la *transmitida*. Por lo anterior, no es el número de obispos, ni la antigüedad de la celebración lo que otorga autoridad a los sínodos, sino su apostolicidad. De acuerdo con esto, Atanasio establece que se debe otorgar un valor negativo a lo novedoso.

b) La coherencia propia de los sínodos y de los padres. Este segundo criterio casi se identifica con el anterior, pero no sólo mira al origen, sino al proceso de la transmisión de la fe. Tanto los sínodos como los padres, en especial los que han muerto en Cristo, por su carácter apostólico deben estar en mutua coherencia. Por ello, las contradicciones entre los sínodos auténticos sólo pueden ser aparentes, porque el carácter apostólico de los sínodos asegura su continuidad.

c) La necesidad de discernir los paradigmas humanos para hablar de Dios. Ningún paradigma humano es adecuado para hablar de Dios. Por ello, cada comparación debe ser parcialmente aplicada y, a la vez, parcialmente criticada, cuando se trata de hablar de Dios.

3. *Interacción entre los criterios literarios y los teológicos*

El *De synodis* se vale tanto de los criterios literarios como de los teológicos. Pero estos últimos, es decir, los que provienen de la teología, tienen sin duda la prioridad, y en función de ellos Atanasio utiliza los criterios literarios. Prueba de esto es el hecho de que en la primera parte de la obra, cuando el Obispo de Alejandría busca mostrar la discontinuidad de sus adversarios, omite por completo los mismos criterios literarios e históricos que aplica con profusión en la segunda parte del tratado. Si Atanasio hubiese destacado la diferencia entre el *término* y el *significado*, y hubiese atendido al contexto y al propósito de los textos, no hubiese sido capaz de mostrar de manera tan categórica la incoherencia de sus antagonistas.

Entonces, son las convicciones teológicas las que exigen al Obispo de Alejandría tomar en consideración los criterios literarios e históricos. Por un lado, los dos primeros criterios teológicos, el de la apostolicidad de la fe y el de la coherencia de los sínodos, y, por otro lado, los datos de la historia de los sínodos, es decir, la contradicción literal entre los sínodos de Antioquía (268) y de Nicea (325), obligan a Atanasio a recurrir a los criterios hermenéuticos literarios e históricos. Es decir, en esta obra de Atanasio, el desarrollo y la aplicación de criterios literarios e históricos tienen un propósito teológico.

Por otra parte, la reflexión acerca del modo de comprender los paradigmas humanos aplicados a Dios, entre los cuales Atanasio incluye el *ὁμοούσιος* de Nicea, muestra que también el lenguaje conceptual –por ser lenguaje humano– siempre es analógico y no se puede aplicar a Dios de manera unívoca. La confrontación y la combinación de los paradigmas ayudan a discernir qué se quiere expresar y qué no se quiere expresar por medio de cada uno de ellos.

Por último, frente a la aparente contradicción entre los sínodos, Atanasio recurre a una serie de versículos de Pablo que, leídos de modo literal, aparecen contradictorios, lo que negaría una convicción teológica tradicional: la unidad y la coherencia de la Escritura. Si el texto inspirado es leído literalmente, no siempre es coherente, lo que de acuerdo con la teología de la inspiración es imposible, por ello, el auténtico significado de la Escritura sólo se manifiesta cuando el texto es interpretado. Atanasio destaca el paralelismo entre la hermenéutica bíblica y la de los concilios, porque, de hecho, es insostenible la lectura literal tanto de las Escrituras como de los textos sinodales. De este modo, queda claro que no sólo los textos bíblicos, sino también los documentos de los concilios, para ser correctamente comprendidos, deben ser interpretados.

Bibliografía

- ANTÓN, A., «La “recepción” en la Iglesia y eclesiología I y II», *Gregorianum* 77 (1996) 57-96; 437-469.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettre sur les synodes de Rimini et de Séleucie d'Isaurie*, A. MARTIN – X. MORALES (eds.), «Sources chrétiennes, 563», Paris: Cerf, 2013.
- AYRES, L., *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- BARNES, T. D., *Athanasius and Constantinus. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, London: Harvard University Press, 1993.
- BARON, A. y PIETRAS, H. (eds.), *Acta synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*. Edición española dirigida y reelaborada por S. FERNÁNDEZ, Madrid: BAC, 738, 2016.
- BRENNECKE, H. Ch. y otros, *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, AW III,1 Lief. 3, 4, Berlin: De Gruyter, 2007-2014.
- CANTALAMESSA, R., *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino: Traditio Christiana, 3, 1978.
- CONGAR, Y., «La “réception” comme réalité ecclésiologique», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972) 369-403.
- DI BERARDINO, A. y STUDER, B. (eds.), *Storia della teologia I. Epoca patristica*, Casale Monferrato: Piemme, 1993.
- DURST, M., «“La Trinité” et “Les synodes”», en BERTRAND, D., *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers*, Paris: Cerf, 2010, 131-151.
- FIEDROWICZ, M., *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg: Herder, 2007.
- GRUMEL, V., «Le problème de la date pascale aux IIIe et IVe siècle», *Revue des Études Byzantines* 18 (1960) 163-178.
- GWYNN, D. M., *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the «Arian Controversy»*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HANSON, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318-381*, Edinburgh: Baker Academic, 1988.
- MARTIN, A., *Athanasie d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle, 328-373*, Roma: École Française de Rome, 1996.
- MORALES, X., *La théologie trinitaire d'Athanasie d'Alexandrie*, Paris: Collection des Études Augustiniennes, 180, 2006.

- NAVASCUÉS, P. DE, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*, Roma: SEA, 87, 2004.
- OPITZ, H. G., *Athanasius Werke II*, Berlin: De Gruyter, 1934.
- OPITZ, H. G., *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Athanasius Werke III,1*, Berlin: De Gruyter, 1934.
- PERRONE, L., «De Nicea a Constantinopla», en ALBERIGO, G., *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca: Sígueme, 1993, 17-103.
- POLANCO, R., «Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II», *Teología y Vida* 54 (2013) 205-231.
- SIEBEN, H. J., «Zur Entwicklung der Konzilsidee I: Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien», *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 353-389.
- SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma: SEA, 11, 1976.
- WILES, M., «Attitudes to Arius in the Arian Controversy», en BARNES, M. R. y WILLIAMS, D. H., *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, London: T&T Clark, 1993.