

El Escándalo de la Cruz y la Iglesia Primitiva

José Alberto Cánovas

Mesa Redonda

Sábado, 18 de febrero

1. Introducción

Es realmente significativo que la escena de la crucifixión del Señor no haya formado parte del repertorio iconográfico del arte paleocristiano hasta bien entrado el siglo V; en efecto, al escena se representa por primera vez en las conocidas puertas de madera de la basílica de Santa Sabina en Roma, terminada de edificar y consagrada en el año 432, según la piedra fundacional que todavía se conserva. En ella destaca, sobre una cruz, apenas apuntada, la figura del Crucificado, entre los dos ladrones, éstos a escala menor. La pasión del Señor venía sistemáticamente sustituida en la iconografía por el signo de la Cruz Gloriosa, orlada de la corona de laurel y muchas veces fusionada con el anagrama de Cristo, el crismón, como síntesis del misterio cristiano y confesión de fe. No hay que olvidar que el suplicio de la cruz como modo de ejecución no fue abolido hasta Constantino y en la memoria colectiva pesaba todavía fuertemente el carácter ignominioso de este

instrumento de ejecución al que Cicerón alude como *arbor infelix*¹. No era ciertamente fácil acreditarse como seguidores de un Dios crucificado.

2. *La originalidad de la experiencia cristiana.*

Antes de avanzar el tema que nos ocupa quisiera sintetizar brevemente cómo se refleja la experiencia cristiana, en los textos de los Padres Apostólicos para poder hacernos después una idea de lo lejos que está del mundo religioso y filosófico del paganismo.

Aparece Cristo en estos escritos como aquél en quien convergen toda esperanza, todo amor, toda posibilidad de vida. Con motivo de las primeras controversias sobre su persona (ebionismo, docetismo, gnosticismo) se clarifica cada vez más su identidad humana y divina, y el hecho de conocer que quien sufrió y derramó su sangre no es otro que el Hijo de Dios, asegura por un lado la trascendencia de cada gesto o cada palabra suya para la vida del cristiano; por otro, su divinidad en nada reduce la exigencia del seguimiento y su proximidad al hombre². La vida se entenderá como una respuesta al amor manifestado de forma tan desconcertante que pone en crisis cualquier precomprensión de la

¹ Eva Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y en Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad Clásica*. Madrid, 1991.

²S. Ignacio pide a los Romanos que le permitan "imitar la pasión de mi Dios" (c. 6,3); por su parte en la carta a Diogneto se afirma que el hombre puede imitar a Dios: "lo puede porque Él lo quiere. No se le imita, en verdad, ni se es feliz dominando al prójimo, o buscando posser más que los demás, o enriqueciéndose, o tiranizando a los débiles...todo esto queda lejos de su grandeza. Mas quien toma sobre sí la carga del prójimo o trata de servir a los pobres; quien dando a los necesitados lo que a él le ha sido dado, se convierte en Dios para los que beneficia; éste es el imitador de Dios" (10,1).

divinidad, respuesta que asume en el martirio su máxima expresión³. No sólo la muerte sino también la resurrección de Cristo, es decir la Pascua toda del Señor, constituyen el quicio de la espiritualidad que se refleja en los escritos de esta época. Frente a cualquier minusvaloración doceta de la Encarnación, que tendría como paralelo lógico el desprecio por la Cruz y el cuerpo del Resucitado, aparece la insistencia en su realidad: la mística del martirio se desvanecería si Cristo no sufrió y no resucitó en su propia carne ("*¿para qué estoy yo entonces atado a estas cadenas?*", afirma San Ignacio en su carta a los Tralianos, 10)⁴.

La resurrección del Señor abre paso a la tensión en los que esperan su segunda venida. El tiempo de la espera, que se presuponía breve, resulta ser un estímulo que relativiza lo presente y abre camino a la superación de todo repliegue sobre sí mismos posibilitando la comunión tanto en la fe como en los bienes. La misma vida matrimonial ya no viene considerada como un bien absoluto o definitivo. La espera escatológica favorece la consagración total al Señor, consagración que, por detener el proceso generativo se convierte en expresión viva del ¡Maranatha!⁵, con el

³ En la segunda de Clemente a los Corintios, 3, leemos: "¿Cómo será nuestro agradecimiento a Cristo? Sólo esto: evitar renegar de Él, ante bien confesar la fe". Las cartas de San Ignacio, escritas en su camino hacia el martirio, especialmente la dirigida a los Romanos, son suficientemente elocuentes.

⁴ El Realismo eucarístico, ampliamente atestiguado en los escritos subapostólicos, parece estar en relación con el realismo con el que se ve la Pascua (muerte y resurrección) del Señor: Los herejes "se apartan de la Eucaristía y de la oración porque no confiesan que la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la misma que padeció por nuestros pecados, la misma que, por su bondad, la resucitó el Padre" (S. Ignacio a los de Esmirna, 7,1)

⁵"la expresión entre hombre y mujer, ni hombre ni mujer, quiere decir que cuando un hermano ve a una hermana no debe considerar el sexo femenino, ni aquélla debe pensar en el masculino. Si actuais así vendrá el reino de mi Padre" 2ª de Clemente a los Corintios,

que finalizan tanto el Apocalipsis como el Pastor de Hermas. La ascesis cristiana nada tiene que ver con el dualismo metafísico que se expresa a su vez en el dualismo cosmológico, propios de la filosofía griega, especialmente medio y neoplatónica: aquélla brota de la fe en el advenimiento definitivo del Reino de Dios.

La nueva "*gnosis*" de Dios, por medio de Jesucristo cuya Pascua ha abierto el futuro que se espera próximo, determinan el perfil de la Iglesia. En efecto, los beneficiados por "*una fe tan preciosa*"⁶ tienen la conciencia de la elección: son los "*santos*", es decir, los consagrados a un culto no ya ritual, sino existencial; sobre las huellas de Pablo, que no teme derramar su sangre sobre el sacrificio litúrgico que es la fe de los Filipenses⁷, también el martirio de Policarpo aparece como la liturgia suprema del pastor que da su vida por sus ovejas⁸. Son el nuevo pueblo de Dios "llamado a cantar las alabanzas de Aquel que nos llamó de las tinieblas para entrar en su Luz maravillosa"; son los "siervos de Dios", los "fieles", los "creyentes", los "elegidos", terminología ésta, recurrente en los Padres Apostólicos.

12,5)

⁶Cfr. 1ªPe 1,7

⁷ Cfr., Flp 2,17

⁸En el "Martirio de Policarpo", relación de su "passio" efectuada por los cristianos de Esmirna, el mártir se despoja de sus vestiduras, después de haber confesado la fe, sube a la pira "como un cordero egregio escogido de entre un gran rebaño preparado para un holocausto aceptable a Dios" (c.14), pronuncia una auténtica anáfora y consume su "Eucaristía" "no tanto como carne que se asa, sino más bien como pan que se cuece o plata u oro que se acendra en el horno" (c. 15). De igual modo aparece para S. Ignacio: "le martyre de saint Ignace donnerá lieu selon lui à une ceremonie chez les Romains, cérémonie qui est présentée à façon d'une synaxe liturgique" G. Jouassard, "Aux origines du culte des martyrs dans le christianisme", Rs.Sc.Rl., pgs. 39-40, 1951-1952.

La intensa vida comunitaria es consecuencia lógica. La unidad de la Iglesia es el signo de los tiempos nuevos en los que Dios, Uno y Trinidad a la vez, ha derramado su conocimiento. Reflejo de la Trinidad, signo ya presente de la definitiva unidad celeste en Dios con Cristo, cabeza de su Cuerpo, la comunidad cristiana aparece como ámbito de salvación. Por ello, las culpas más graves son las que proceden del descoyuntamiento de los miembros de Cristo, bien sea por desórdenes morales, bien por rivalidades internas o bien por deformación de los términos de la fe.⁹

Es fácil entender que esta comprensión de sí y del mundo que las primeras comunidades tienen, les haga verse en alguna manera como "extraños" en un medio que se les queda pequeño. La vida de los primeros tiempos de la Iglesia transcurría en medio de la tensión para no dejarse asimilar por su entorno ("*apotaxis*") y el deseo y la necesidad de evangelizar un mundo hostil. De hecho no son los cristianos de esta época gentes raras o poco tratables: la fe se difunde sobre todo mediante el testimonio alegre¹⁰ y humilde de tantas gentes cuyos nombres se

⁹Este es el motivo de la 1ª carta de Clemente a los corintios; en ella se queja amargamente de sus tensiones internas diciendo "¿No tenemos un sólo Dios, un sólo Cristo, un sólo Espíritu de caridad derramado en nosotros? ¿Porqué lacerramos y desgarramos los miembros de Cristo y nos revolvemos contra nuestro mismo cuerpo, llegando a tal extremo de locura de olvidarnos que unos somos miembros de otros? Recordad las palabras de Jesús Nuestro Señor: ¡ay del que escandalize a uno de mis elegidos! Y vuestra división ha pervertido a muchos, a muchos ha metido en la decepción y en la duda; todos nosotros estamos doloridos...y a pesar de todo vuestro división continúa..." (46,1,78)

¹⁰ Los escritos postapostólicos rezuman gozo: lemos en 1ª Clemente a los Corintios que estos "gozaban del don una paz gozosa y profunda" II,2. También Ignacio dice a los de Filadelfia que "su alegría continúa y eterna estará en que todos sean uno" I,127; El Pastor de Hermas afirma que "el Espíritu derramado en nuestro corazones no soporta ni la tristeza ni la angustia" X, 41; o que "Dios vive en aquellos que echan de sí la tristeza y se revisten de alegría" id. 42, 290. se podrían multiplicar los ejemplos.

ignoran¹¹. No en vano en la carta a Diogneto se hablará de los cristianos y del mundo como una relación de "*alma y cuerpo*"¹².

3. *El mundo religioso pagano*

Para poder comprender el *scandalum Crucis* es preciso acercarse al mundo religioso en el que se presenta por vez primera el cristianismo naciente y aclarar, ante todo, la idea de Dios que subyace bajo dos ámbitos conceptuales realmente diversos. Hay que decir que, fundamentalmente, en toda la teología pagana subyace la dificultad de enlazar lo uno y lo múltiple la trascendencia y la inmanencia, la materia y la idea, lo corruptible y la incorrupción, la eternidad y el tiempo, Dios y el hombre, por cuando aquélla nunca atisbó la idea de Dios como Creador, por causa de sus prejuicios acerca del orden material, como lugar propio de la dispersión, la corruptibilidad y lo umbrátil, alejado de la plenitud de la unidad.

¹¹ Aun perteneciendo a una época posterior, el testimonio aportado por Orígenes en su "Contra Celso" III,50, es válido también para esta que trato. Hablando de la nueva "secta pernicioso" Celso se mofa de cómo se propaga: "jamás se acercan a hombres discretos, mas donde ven un corro de muchachos o una turba de esclavos o gentes bobaliconas, allí se precipitan o allí se pavonean", o más adelante (III,56): "vemos efectivamente en las casas privadas a cardadores, zapateros y bataneros, a las gentes, en fin, más incultas y rudas, que delante de los señores o del amo de casa, hombres provecos y discretos, no se atreven a abrir la boca; pero apenas cogen aparte a los chiquillos y con ellos a mujerzuelas sin cabeza, hay que ver las maravillas que sueltan". Para este aspecto es útil el clásico "Misión y propagación del Cristianismo en los tres primeros siglos", de A. Von Harnack, con traducción al italiano, Cosenza, 1986, (reimpresión); asimismo es útil el también clásico de G. Bardy "la conversión au Christianisme durant les premiers siecles", París 1947.

¹²Cfr. Didajé, 6.

La época helenística fue tiempo de profunda inquietud religiosa. La crisis de la *polis* hizo que, frente a épocas anteriores, no fuese ya la reflexión sobre la configuración política de la misma el objeto de la filosofía. El ser humano no fue visto ya como *zôon politikón*, sino más bien como *zôon koinonikón*, cosmopolita; por ello, el interés se desplaza hacia la reflexión acerca de lo humano y la felicidad: la disolución de los valores cívicos llevó a la consideración del individuo como únicamente importante¹³. El mundo limitado de la *polis* había quedado absorbido por la *oekumene*, generando incertezas y necesidad de búsqueda¹⁴, que se decantó, en el ámbito del sentimiento religioso, por la astrología, la fascinación por todo lo sobrenatural y el deseo de inmortalidad. En este contexto, las religiones místicas respondían a las expectativas generadas por la nueva situación. Sin embargo, por su parte, el pensamiento filosófico y religioso de la época que nos ocupa, sea en el ámbito helenístico como en el judío, habla de un Dios distante y, sin embargo, necesario para el hombre.

¹³ Cfr. C. García Gual y M^a. J. Imaz, “La filosofía helenística, éticas y sistemas”, Bogotá. 1990, c. I. G. W. Hegel (“Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal” vol. I pg. 493) afirma que “después de la muerte de Alejandro, los destinos de los estados no constituyen ya el interés esencial, sino que es el de los individuos el que ocupa el primer término y en él el sujeto encuentra su bien y sumal. Esta individualidad singularizada sólo podría surgir desde Grecia, pero el mundo Griego no pudo resistirla. El profundo espíritu de Platón lo comprendió bien y por eso quiso excluir de su República la libre subjetividad. Pero esta personalidad consciente contiene en sí el germen y principio que debía aparcer en la historia”. “Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal” vol. I pg. 493.

¹⁴ “Non era più, questo (il mondo), un piccolo cosmo ordinato, in cui Zeus o la Provvidenza assegnavano un’equa misura di ricompensa all’uomo giusto e di castighi all’injusto. Il mondo era probabilmente dominato dalla cieca Fortuna, ovvero da un fato immutabile scritto negli astri o da questi determinato”. A. D. Nock, “La Conversione. Società e religione nel mondo antico”. Bari, 1985, pg. 80.

Si el Estoicismo propuso un panteísmo vitalista, en el que, en última instancia, trascendencia e inmanencia venían a coincidir y el Epicureismo quiso disolver la inquietud religiosa afirmando una concepción materialista y cerrada del cosmos, los Neoplatónicos dejaron sentir un impulso religioso que iba más allá de la frialdad del Dios de Platón, aunque tal impulso, místico a veces, no contemplaba el fin del hombre en una trascendencia personal, por cuanto Dios tampoco asumía este carácter: la individualidad venía, eso sí, místicamente, absorta en el todo, diluida en él.

Por su parte, para Epicuro los dioses no tendrían nada que ver con este mundo, ni lo habrían creado, ni actúan providentemente, ni intervienen en él de ninguna manera: *“el ser feliz e incorruptible ni tiene preocupaciones ni se las causa a otro; de modo que ni de indignaciones ni de agradecimientos se ocupa, pues todo eso se da sólo en el débil”*¹⁵.

En el ámbito judío, Filón se aproximó al Dios bíblico haciéndolo reconocible en su acción en el hombre y en las criaturas. Mas la trascendencia divina se avecinaba por intermediarios, nunca personalmente: ésta era la herencia bíblica. De su proximidad al helenismo quedó una lectura alegórica de la misma que debilitaba excesivamente el carácter inexcusable de la historicidad de la Escritura.

Por su parte, las ideas comunes a la hidra gnóstica tienen como fundamento al Dios denominado *Bythos*, *Abissus*, *Abismo*, *Própater*, *Próon*. Los gnósticos multiplicaron los recursos de la teología apofática en su acercamiento a la realidad divina, que paradójicamente aparece en

¹⁵ Epicuro, Máximas.

su teología más arcano e indescifrable. La divinidad es de tal modo trascendente a lo que el hombre puede concebir que no sirve ni la analogía (¿qué concepto puede convenir al *Agnostós*?), ni la vía causal (Dios es absolutamente ajeno a esta creación que conocemos) ni la vía de la preeminencia, que nos remite a conceptualizaciones humanas absolutamente inconvenientes. Dios es definitivamente extraño. El cosmos nada tiene que ver con la acción creadora de Dios, que habita en el silencio y entre las tinieblas, aun siendo luz inaccesible para el hombre. El cosmos es obra del Demiurgo, de los arcontes o potencias inferiores. Cómo ha surgido se relata según cada escuela valiéndose de distintos mitos. Es evidente la influencia del neoplatonismo y de las hipóstasis intermedias, imágenes sucesivamente deminoradas del paradigma original: en su alejamiento acaece la degradación del ser, cuya máxima expresión es la materia a la que se podría considerar vacío, negatividad, no ser. Asimismo propugnan la categorización de lo humano en tres condiciones: material, psíquica y espiritual, aunque, hablando con propiedad, sólo esta última agotaría la cualificación de lo humano. Sobrevenida en el mundo material por una caída desde su condición pleromática, debía ser restablecida en su antigua condición por el Salvador que, despertando de su sueño a la centella de lo divino en el sujeto, lo haría capaz de conocer su íntima verdad. Sólo el pneumático conoce a Dios o, mejor, se reconoce a sí mismo como divino, según el axioma platónico que afirma que sólo lo semejante conoce a su semejante. El problema de lo uno y lo múltiple viene

resuelto con la *reductio ad Unum*. La Gnosis, aun parapetada en el lenguaje crítico del mito, no dejaba de ser un racionalismo.

Así pues, Judaísmo helenístico, platonismo medio y neoplatonismo, gnosticismo y cristianismo coinciden en la apreciación de Dios como inadecuado a la magnitud (precariedad, temporalidad, corruptibilidad, dispersión) humana. San Pablo se hace eco de este modo de aproximación a lo divino: “*atenienses, veo que sois extremadamente religiosos. En efecto, al recorrer vuestra ciudad y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado un altar en el que está escrito: ‘Al Dios desconocido’; pues bien, eso que veneráis sin conocerlo es lo que yo os anuncio*”¹⁶. Ciertamente este *Deus Absconditus* era bastante conocido. Como se ha señalado, las notas de su trascendencia eran decididamente señaladas por cada una de las ideologías apuntadas. Todos coincidían en aplicar a Dios la terminología negativa al uso: acentuando la distancia, rompiendo todo tipo de analogía, desanudando lazos, hacían de Dios no el *semper maior*, sino el *Alter Totaliter*.

5. El escándalo de la Kénosis de Dios

Cumbre del pensamiento teológico en la reflexión sobre el Dios lejano fue el Neoplatonismo, que acentuó con notas de misticismo el idealismo platónico y en que se descubre una oposición cada vez más acusada entre Dios y el mundo; Dios se hace más lejano, aunque curiosamente se multipliquen las conceptualizaciones:

¹⁶ Hch 17,22.

"Dios no debe estar sujeto a ningún sentimiento temporal de amor o de odio, por ello no puede ser accesible ni a la ira ni a la misericordia; no debe descomponerse por el dolor ni dejarse manejar por la prisa, sino que, libre de toda pasión, no puede estar sujeto al dolor, ni alegrarse, ni querer de pronto algo o no quererlo"¹⁷

Esta es la idea de Dios del platónico Apuleio, inconciliable con el Dios de Jesucristo, como lo es también su movilidad, frente a la estaticidad del dios de los filósofos; el de la revelación cristiana es un Dios que crea libremente, no por necesidad, como afirma el neoplatonismo; el valor de lo creado se desprende del ser reflejo de la sabiduría de Dios. Sin embargo, para los platónicos el mundo material es *regio dissimilitudinis*, ámbito de absoluta lejanía de la Tríada de Platón, la Verdad, el Bien y la Belleza. Es el lugar de la corrupción y de la lejanía del mundo eidético en el que aquélla se encuentra:

"Dice también Celso que el alma es, desde luego, obra de Dios, pero el cuerpo es de otra naturaleza y, en cuanto a ésta, no hay diferencia alguna entre un cuerpo de murciélago, de gusano, de rana o de hombre; la materia es la misma, e igual el principio de corrupción de todos"¹⁸

Desde estos presupuestos la atribución de la creación material al Dios absolutamente trascendente aparece como necedad o irreverencia.

No es pues difícil comprender que el misterio de la Encarnación (que no aparición de Dios, al estilo del mito) es ciertamente la piedra de escándalo para el paganismo ilustrado de la época; así se expresa Celso:

"Dios es bueno, bello y feliz, en el estado de la más alta belleza y magnificencia; si, pues, desciende entre los hombres, tiene necesidad de cambio:

¹⁷ De Deo Socratis 12, ed. P.Thomas, Leipzig, 1908, 20,1

¹⁸ Contra Celso, IV 56.

cambio del bien al mal, de la belleza a la fealdad, de la felicidad a la infelicidad, de la magnificencia a la bajeza extrema. Ahora bien, ¿quién podría elegir tal cambio? Si es cierto para el hombre mortal que la naturaleza lo lleva a transformarse y a cambiarse, para Dios la naturaleza permanece idéntica e inmutable, por ello Dios no puede admitir tal cambio"¹⁹

No solo eso. Para Celso resulta inadmisibile la pretensión de que Dios se haya revelado particularmente a los judíos y, siguiendo la historia de la salvación, a los cristianos. Dios no puede ser tan limitado o provinciano:

“Además, si Dios quería librar de sus calamidades al género humano, ¿por qué mandó a un rincón de la tierra a este espíritu que decís, esto es a Cristo? Debía, al menos, haber soplado igualmente en muchos cuerpos y haberlos enviado por toda la tierra”²⁰

Celso, desde su precomprensión de lo divino, no podía atisbar el misterio de la dispensación y la pedagogía divinas. Por ello, sigue diciendo:

“¿qué sentido tiene tal bajada de Dios a la tierra? ¿Acaso para enterarse de lo que pasa entre los hombres? ¿Es que no lo sabe todo? Entonces, si lo sabe ¿porqué no lo arregla? Y ¿no podía hacerlo con su poder divino si no era enviando expresamente a alguien?”

Así pues, la Encarnación del Hijo de Dios le parece a Celso algo absurdo: Más aún,

“si Dios quería enviar un espíritu desde sí, ¿qué necesidad había de alojarlo en el seno de una mujer? Él tenía poder de plasmar a los hombres y de forjar un cuerpo para este espíritu, sin tener que arrojarlo en una semejante cloaca.

¹⁹ **Contra Celso, IV 3**

²⁰ **ib.**

Si hubiese sido generado de lo alto directamente, habría evitado la incredulidad de los hombres”²¹.

“¿Por qué decís que la Virgen es madre de Dios? ¿Cómo, según vosotros, pudo dar a luz a todo un Dios, siendo humana?” Así se expresa Juliano el Apóstata en su libro “*Contra los Galileos*”.

Frente al escándalo pagano, para Orígenes la dignación del amor de Dios por su criatura, sometida a la frustración por causa del pecado, exige la cercanía, la comunión²²:

“Cristo asumió alma y cuerpo humanos, juntamente con la divinidad, para la salud de los creyentes, que ven cómo desde entonces comenzaron a entretorse la naturaleza divina y la humana. Así, la naturaleza humana, por comunión con la divinidad, se torna divina no sólo en Jesús, sino también en todos los que, después de creer, abrazan la vida que Jesús enseñó, vida que conduce a la amistad y comunión con Dios a todo el que sigue los consejos de Jesús”²³.

Para los paganos es algo impío aceptar la *kénosis* de Dios. Un Dios humillado constituye para la razón filosófica algo absurdo por contradictorio.

El concepto pagano de Dios hace vano el pecado como ruptura con él. Un Dios no personal no se ocuparía de las actitudes de los hombres, pretensión que a los paganos les parece una necesidad. Así ironiza Cecilio, el interlocutor pagano de Octavio, en la apología de Minucio Felix:

“¡Cuántas monstruosidades y extrañezas se inventan los cristianos! Aquel único Dios al que no pueden ni mostrar ni ver escruta escrupulosamente la

²¹ **Ib. VI, 63.**

²² **J.M. Alcain, “Cautiverio y Redención del hombre en Orígenes”, Bilbao, 1973.**

²³ **C. Celso, III 28.**

conducta y las acciones, las palabras y los más íntimos pensamientos de todos, está en todas partes y siempre presente; lo hacen insoportable, inquieto y descaradamente curioso, asistiendo a todas las acciones y moviéndose por todas partes; ocupado en todo no puede ocuparse de cada uno; interesándose por cada uno no da abasto para todo”²⁴

No pueden sospechar que la moral cristiana, aunque en tantos elementos coincidente con la estoica, diverge esencialmente en su motivación: el cristiano se ha dejado conocer de Dios y en correspondencia posee un inaudito e insospechado conocimiento de él como Padre, por medio de Cristo, su enviado, conocimiento que deja asombrado al corazón creyente; El Obispo Policarpo expresa así antes del martirio, su acción de gracias por este nuevo conocimiento de Dios:

“Señor Dios Omnipotente, Padre de tu bendito y amado Siervo Jesucristo, que nos dio el conocimiento de ti... te bendigo... te alabo por todo y te glorifico por medio del eterno y celestial sacerdote, Jesús tu Siervo amado, por el cual sea la gloria a ti, con el Espíritu Santo, ahora y por todos los siglos”²⁵.

Los mismos conceptos se expresan en la Carta de Bernabé. El régimen de gracia (obtenido por la remisión de los pecados) que nos hace estar vigilantes, es fruto en nosotros de la pasión de Cristo: *"porque el Señor soportó entregar su carne a la destrucción a fin de que nosotros fuéramos santificados por la remisión de nuestros pecados, lo que se nos concede por la aspersión de su sangre"* (5,1). El cristiano es consecuentemente una nueva creación: *"Síguese por tanto que nosotros somos plasmados de nuevo, al modo como a su vez lo dice otro profeta: 'mira, dice el Señor, que voy a quitar de éstos, es decir de aquellos que*

²⁴ Octavio, 32.

²⁵ Martirio de Policarpo, 14, 1.

previó el Espíritu del Señor, su corazón de piedra y les daré un corazón de carne. Y es que Él había de manifestarse en carne y habitar en nosotros" (6,14). Toda la nueva vida del cristiano brota de la eficacia de la pasión del Señor.

La divinización del hombre, como fin de la Encarnación también ocupa un lugar muy destacado en san Ireneo de Lión que concibe la *historia salutis* como un largo proceso de asimilación del hombre a Dios, llevado adelante paulatinamente, para que el hombre se acostumbre (éste es el término que él usa, *adsuescere*) a participar del Espíritu de Dios. También Orígenes, desde otros presupuestos (es muy deudor de Filón) hace suyo este esquema²⁶, que puede resumirse en la conocida sentencia de los Padres *quod non assumptum non sanatum*, y que implica una cierta teodicea neoplatónica:

“El Salvador y Señor nuestro, queriendo salvar al hombre, como quiso salvarlo, quiso salvar el cuerpo así como de manera semejante quiso salvar el alma y quiso salvar también el resto del hombre, el espíritu. No habría podido salvar al hombre entero si no hubiese asumido al hombre entero”²⁷.

El pecado sitúa al hombre lejos del *Uno-Bien*, y en la medida de su lejanía se descompone, se dispersa, se debilita y pierde consistencia. Dado que sólo en el retorno (*epistrofé*) es posible reencontrar las propias cualidades, y supuesto que, perdidas las alas, se hace imposible al hombre remontar el vuelo, es la Encarnación del *Logos de Dios* lo que posibilita el contacto de la naturaleza divina con la humana, vista como

²⁶ H. Pietras, “Cristología Alejandrina en el siglo III: Clemente y Orígenes”, en *Medellín*, vol. 15, 1989, pgs. 257-270.

²⁷ *Disputa con Eráclide*, 7,136.

un universal, tal como aparece también en la teología paulina de la recapitulación, en orden a comunicarle las propiedades de aquella a ésta: no sólo la sana o redime, sino que la eleva a su misma condición.

Jesucristo, pues, es el Pontífice de nuestras almas, como afirma la 1ª Carta de Pedro. Por medio de él, la oración creyente se dirige a Dios como Padre. Si entre los hebreos este término poseía un valor genérico (Dios como Padre de Israel), su particularización suponía una auténtica blasfemia. El nombre de Yahwe era indecible. Sólo el Sumo Sacerdote se atrevía a pronunciarlo en la fiesta de la Expiación, con temor y temblor. Pronunciarlo en falso exigía para el culpable la pena de la lapidación. Que Jesús se dirigiera al Dios de Israel como “*Abba*” les pareció a sus contemporáneos un auténtico sacrilegio. Esta denominación quedó tan grabada en la memoria apostólica y en las primeras generaciones cristianas que quedó fijada en los escritos neotestamentarios en su idioma original, al arameo, aunque éstos fuesen escritos en griego. Les impactaba la autorización del Señor para que sus discípulos se dirigiesen al Creador, a Yavé con la oración del Padrenuestro.

Como se ha señalado, para los paganos un Dios encarnado, más aún muerto y resucitado les parecía una necedad. Ya lo había advertido el apóstol san Pablo:

“La Cruz de Cristo es necedad para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan, según lo que está escrito: ‘perderé la sabiduría de los sabios y anularé la inteligencia de los inteligentes’. Los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras nosotros predicamos a Cristo

crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, judíos o gentiles”²⁸

El suplicio de la cruz, del cual estaban exentos los ciudadanos de Roma condenados a muerte, era de tal modo ignominioso que hace exclamar a Cicerón: *“Nomem ipsum crucis, non modo a corpore civium romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus”*. “el nombre mismo de cruz debe quedar lejos, no ya del cuerpo de los romanos, sino incluso de su pensamiento, sus ojos y sus oídos”²⁹. Los seguidores del crucificado eran calificados con los insultos más soeces: *“Los cristianos se tienen por dignos de su Dios y no pueden persuadir sino a los necios, a los plebeyos y estúpidos, a los esclavos, a las mujerzuelas y a los chiquillos”*, afirma Celso³⁰.

El mismo Cecilio, antes citado, afirma que son reclutados de entre la hez más abyecta³¹, y nos es bien conocido aquel “graffito” encontrado en el Palatino en el que aparece un crucificado con cabeza de asno, ante el cual se postra un cristiano, Alexamenos. ¡Qué lejos de la experiencia del apóstol Pablo, cuando afirma: *“Dios me libre de gloriarme sino en la Cruz de Nuestro Señor Jesucristo, por el cual el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo”*³². El Apóstol, en su primera carta a los Corintios afirma:

“Fijaos en quien habéis sido llamados. No hay entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de la nobleza. Ha

²⁸ 1Cor 1, 20 ss.

²⁹ Cicerón Pro Rabidio, 5,16.

³⁰ C. Celso, III, 44.

³¹ Octavio, 8.

³² Gal 6,14.

escogido Dios lo necio del mundo para confundir a los sabios y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir a lo fuerte”³³.

La crítica ácida de Celso, ante tal pretensión, no se hizo esperar. Reprocha la increíble osadía de creer que

“a nosotros todo nos lo revela y anuncia Dios de antemano, y abandonando el cosmos y el curso del cielo y despreciando la tierra inmensa, con nosotros solos conversa, y a nosotros solos manda sus heraldos, y nunca deja de mandarlos y de buscar modos cómo gocemos eternamente de su convivencia...”
Los cristianos son gusanos que dicen: “Dios existe, y después de él venimos nosotros, que fuimos en todo hechos semejantes a él. Todo nos está sometido, todo se hizo por causa nuestra”³⁴.

Orígenes, saliendo al paso, confesando abiertamente que

“queremos instruir a todos por la que, mal que le pese a Celso, es palabra de Dios, de modo que también a los muchachos les dirigimos la exhortación que les conviene, y mostramos a los esclavos cómo, adquiriendo espíritu libre, nacerán de noble raza por obra del Logos”³⁵.

La nueva sabiduría se acredita por el ejercicio de la virtud, la misma que los filósofos buscaban como última razón del equilibrio que proporcionaba la felicidad. Por ello, argumenta, frente a la depravación ambiental, que

“las Iglesias de Dios, que siguen las enseñanzas de Cristo, comparadas con las comunidades de los pueblos junto a los que viven como forasteras, son como lumbreras de este mundo. Porque ¿quién no confesará que los peores miembros de la Iglesia y que en parangón con los mejores dejan mucho que desear, son mejores que muchos que forman las comunidades populares?”³⁶

³³ 1 Cor 1,26 ss.

³⁴ C. Celso, IV 23.

³⁵ C. Celso, III 54.

³⁶ Ib. III 29.

Pronto la santidad, cuya máxima expresión la constituía el martirio, determinará la nobleza.

Todos los apologistas se hacen eco de los mismos reproches. Y se esfuerzan por traducir el mensaje evangélico en categorías comprensibles a los hombres de su época y de su cultura. Muchos de ellos vienen al cristianismo con un fuerte bagaje literario y filosófico. Muchos, como Justino, se acreditaron en la búsqueda de la verdad por los caminos de las más diversas escuelas de pensamiento, antes de aterrizar en la confesión de la fe. “*Me he esforzado por conocer todas las doctrinas y sigo las verdaderas doctrinas de los cristianos, aunque desagrado a aquellos que son presa de sus errores*”, contesta Justino al prefecto Rústico, según reflejan las actas de su martirio³⁷. No podían dejar de dar contestación a las preguntas de sus interlocutores, que no eran otras que las que trataban de resolver los paganos desde la reflexión filosófica: Dios, el mundo y su origen, el ser humano y su condición, el sufrimiento, los caminos para alcanzar la felicidad. Poco a poco (y en esto se adelantaron los gnósticos) se abrió paso la elaboración científica de los contenidos de la fe. Justino, Clemente u Orígenes, aun sin desdeñar, ni mucho menos, la fe simple, propugnaron un cristianismo concebido como *gnosis*. Sin embargo nunca, en la gran Iglesia se vació de contenido en misterio de la cruz, de la que depende la salvación del hombre. La Redención pasa por el *scandalum crucis*.

“Entre las verdades que de modo claro han sido transmitidas por la predicación apostólica, figura en segundo lugar Jesucristo, el cual en los

³⁷PG 6, 1366-1371.

últimos días, anonadándose, se hizo hombre, se encarnó aun siendo Dios, nació y sufrió realmente, no en apariencia, y murió con la muerte común a todos”³⁸.

Frente al argumento que Orígenes esgrime, (el cumplimiento de las profecías acerca de Jesús como Siervo sufriente), Celso se muestra tajante:

“¿Es que porque predijeran los profetas que el gran Dios (por no decir nada más grueso) había de ser esclavo, sufrir enfermedad o morir, tenía Dios que morirse buenamente, ser esclavo o estar enfermo, solo porque así fue predicho, para que una vez muerto se creyera que es Dios...? Los profetas no pueden predecir nada de eso, pues es malo e impío”³⁹.

Orígenes recurre a la verdad íntima del Verbo en su abajamiento; si en cuanto a su condición divina nadie, ni el más simple de los cristianos afirmaría su mortalidad, no así en su naturaleza humana: nadie diría que Cristo-Camino, Cristo-Verdad, Cristo-Puerta, Cristo-Pan Vivo, haya sucumbido al peso de la muerte. Mas

“nada hay de absurdo en que muriera el hombre, y que su muerte no sólo se pusiera por ejemplo de cómo haya que morir por la religión, sino que operara también un comienzo y progreso de la destrucción del diablo maligno, que se había apoderado de toda la tierra”⁴⁰.

Su muerte, pues, cumple lo profetizado en Isaías: carga con los pecados e iniquidades del pueblo. Son abundantísimos los frutos de su pasión, como grano de trigo, entregado por el Padre, “que mira siempre con su providencia los frutos que han nacido del grano de trigo, los que

³⁸ DP Pref. 4.

³⁹ C. Celso, VII 14.

⁴⁰ C. Celso, VII 17.

aún están naciendo, y los que nacerán en el porvenir”⁴¹. El precio de la reconciliación es la sangre de Cristo:

“Así se nos explica cómo se llevaba a cabo entre los antiguos el rito de propiciación a Dios a favor de los hombres; pero tú, que has alcanzado a Cristo, el verdadero sumo sacerdote, que con su sangre hizo que Dios te fuera propicio y te reconcilió con el Padre, no te detengas en la sangre física; piensa más bien en la sangre del Verbo, y óyete a él mismo decirte: ésta es mi sangre, derramada por vosotros para el perdón de los pecados”⁴².

La Resurrección, de la que se mofan asimismo los incrédulos (que no dejan de creer otras fábulas inverosímiles), estaba también profetizada. Su cuerpo se hallaba “*en un estado fronterizo entre la solidez del cuerpo antes de la pasión y la aparición de un alma desnuda*”⁴³. La Resurrección acontece en tres fases, que corresponden a los tres días en los cuales Jesús había predicho reconstruir el Templo. En la primera, se contempla el descenso de su alma a los infiernos, para rescatar a cuantos esperaban su venida. La iconografía del Calvario se ha hecho secularmente eco de la anotación de Orígenes acerca de la tumba de Adán que allí mismo se encontraba y que él recoge de una antigua tradición.

En una segunda fase, la de las apariciones a los discípulos, Jesús les enseña a interpretar las Escrituras. Sólo en una tercera fase se completa la resurrección. La glorificación final se produce en la ascensión, por la que la humanidad de Cristo se identifica dinámicamente con el Logos divino, Logos que siempre había

⁴¹ Ib. VIII 43.

⁴² Ib. 9,10.

⁴³ Ib. II 61.

permanecido idéntico a sí mismo, por cuando la *kénosis* afectó sólo a la humanidad:

“La humanidad de Jesús se ha hecho una sola cosa con el Logos, en cuanto, por una parte, ha sido sobreelevado aquello que no tenía por qué considerar rapiña el ser igual a Dios, mientras el Logos, por otra parte, ha permanecido en su propia altura, o sea, ha sido reintegrado a ella, pues de nuevo se encontró ante Dios el Logos que es Dios, aun siendo hombre”⁴⁴.

Una segunda aproximación a la redención implica la idea de una deuda que hay que pagar (*ad resolvendum conditionis nostrae debitum*)⁴⁵.

Los padres, desde Ireneo y Orígenes, han usado largamente el término *redimere*, de contenido mercantil:

“Nos hemos hecho esclavos del diablo, en cuanto por nuestros pecados nos hemos vendido. Al venir Cristo nos redimió a quienes servíamos a aquel señor al que nosotros mismos nos habíamos vendido por el pecado... Y tal vez con razón se dice que Cristo nos ha comprado, ya que él dio su sangre por nosotros”⁴⁶.

Para Orígenes el verbo *emere* no designa adecuadamente la obra de Cristo: se compra algo que no es propio; *redimere*, al contrario, consiste en comprar de nuevo algo que se había perdido, algo que fue propio; *como si* el diablo tuviese cierto derecho sobre el hombre, en virtud del pecado. La redención sería, pues, una *compra-venta*: el precio, la Sangre

⁴⁴ Com. Jn 32,25,326.

⁴⁵ J.N.D. Kelly, o. c., (pgs. 461-490), habla de que los diversos esquemas no son sino aproximaciones a una única verdad desde angulaturas diversas, en dependencia con las diversas imágenes (bélicas, mercantiles, jurídicas, sacrificiales, etc.) que las mismas Escrituras ofrecen. Se podrían todas acomunar bajo la teoría común de la *recapitulación paulina*.

⁴⁶ Hom. Ex. 6,9

de Cristo⁴⁷. El hombre, por sí mismo era incapaz de autorredimirse. Por eso, comentando Orígenes el texto de Mt 16,26 (¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida?; o ¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida?) afirma:

“el hombre no tiene nada que, dado a cambio de su alma dominada por la muerte, pueda redimirla de sus manos... Pero Dios dio a cambio del alma de todos nosotros, la preciosa sangre de Jesús, según lo de “hemos sido comprados a precio, redimidos no con cosas corruptibles, oro o plata, sino con sangre preciosa como de un cordero sin reproche ni mancha (cf. 1Pe 1,18-19)”⁴⁸.

Una tercera aproximación de los padres a la teología de la redención, con raíces veterotestamentarias, podríamos denominarla “jurídico-sacrificial”, que, dando mucha importancia a la herencia dejada por el pecado, realza la necesidad del sufrimiento de aquél que toma el lugar de los pecadores, reconciliandolos con Dios mediante el ofrecimiento de su vida en sacrificio para equilibrar con esta justicia la injusticia realizada por el hombre:

“Puesto que es salvador de los hombres, máxime de los creyentes, él ha cancelado con su sangre el quirógrafo que nos era adverso y lo ha quitado de en medio, para que no se noten ni las huellas de los pecados borrados, y lo ha clavado en la cruz”⁴⁹.

La sola divinización no sería suficiente. El Verbo asume una deuda al asumir la naturaleza humana, como expresión de su plena solidaridad

⁴⁷ H.Crouzel, “Origene”, o. c., pgs. 260-268.

⁴⁸ Com. Mt 12,18

⁴⁹ Com. Jn 6, 55, 285.

con nuestra frágil condición que, en Él, se ve revestida de fuerza e inmortalidad.

Comentando el libro del Levítico, Orígenes ve en el sumo sacerdote, que entra una sola vez al año en el templo, para propiciar la reconciliación con la sangre del cordero, la figura de Cristo, quien asimismo

“estuvo durante todo el año con el pueblo, aquel año del que él mismo dice: me ha enviado para anunciar el Evangelio a los pobres, para anunciar el año de gracia del Señor. Fácilmente advertiremos que este año penetró una sola vez, el día de la propiciación en el santuario, es decir, en los cielos, después de haber realizado su misión, y que subió hasta el trono del Padre, para hacerle propicio el género humano y para interceder por cuantos creen en él”⁵⁰.

El precio de la reconciliación es la sangre de Cristo:

“Así se nos explica cómo se llevaba a cabo entre los antiguos el rito de propiciación a Dios a favor de los hombres; pero tú, que has alcanzado a Cristo, el verdadero sumo sacerdote, que con su sangre hizo que Dios te fuera propicio y te reconcilió con el Padre, no te detengas en la sangre física; piensa más bien en la sangre del Verbo, y óyete a él mismo decirte: ésta es mi sangre, derramada por vosotros para el perdón de los pecados”⁵¹.

La redención opera su eficacia en el creyente sólo desde el bautismo, que según san Pablo consiste en la participación sacramental en la muerte y resurrección de Cristo: lo que fue histórico y comprobado físicamente, se hace sacramento para todo el que cree. Cristo es el

⁵⁰ In Lev. 9, 5.

⁵¹ Ib. 9,10.

primogénito de entre los muertos llamados a la vida, así como Adán lo fue para los condenados y de su victoria todos pueden participar:

“El Salvador, queriendo tomar la primicia de la vida, tomó antes la muerte de los que mueren, para que destruyendo la muerte se convierta éste en primicia de los que duermen y de los que viven”⁵².

Las persecuciones contra los cristianos, las de los primeros siglos y las del resto de la historia acreditan que Cristo continúa su Pascua hasta el fin de los tiempos. Configurados con él “completan en su cuerpo lo que falta a la pasión del Señor”. Celebrando cada domingo la Eucaristía, actualizando su misterio Pascual, comulgando su Cuerpo entregado y bebiendo del su Cáliz se hacen ellos mismos cooperadores de la redención para el mundo. Así se expresa en el testimonio martirial de san Ignacio de Antioquia; "ser en Cristo" es su máxima aspiración, aspiración que encuentra su plenitud en la identificación total con Él en la ofrenda litúrgica de la propia vida mediante el martirio, con el que se alcanza la perfección del verdadero discípulo⁵³. Tres son los elementos principales de su espiritualidad: la pasión de Cristo, la Eucaristía y el martirio: *"El itinerario de la Cruz a la Gloria, Ignacio lo ha celebrado ya en el misterio, en el cuerpo y la sangre eucarísticos. Misterio que llama con el bello nombre de "ágape", sacramento de la ternura. Revelado sobre la cruz, de ahora en adelante éste une la comunidad en torno a su*

⁵² **Com. 1Cor 84,93-100.**

⁵³"Ignacio se representa el martirio como una Eucaristía. Los términos que escoge para describirlo tienen una resonancia cultural. Su desenvolvimiento más completo lo hallamos en las cartas a los Efesios y a los Romanos, las más ricas, por lo demás, de todo su epistolario. "Yo soy la víctima expiatoria- peripsema- y me ofrezco en sacrificio por vuestra Iglesia, efesios, renombrada que es a través de lo siglos". A. Hamman, "La Oración", Barcelona, 1967, pg. 535. Para este aspecto es interesante todo el capítulo, pgs. 524-537.

obispo... La Eucaristía celebrada alcanza su plenitud en su carne personal. El es ya el liturgo de la última celebración en la cual traspasará los umbrales de Dios"⁵⁴ El mismo pensamiento de Ignacio queda sintetizado en una de sus más conocidas expresiones: "*trigo soy de Dios y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo...suplicad a Cristo por mí para que por esos instrumentos logre ser sacrificio para Dios*"⁵⁵

4. El escándalo de la Kénosis, clave de las primeras herejías.

En relación con el modo de comprensión de la divinidad dentro del ámbito del paganismo están las primeras herejías trinitarias. En ellas se advierte la contaminación con aquél y su lejanía con respecto de la revelación bíblica. Los peligros de mixtificación no siempre se obviaron. La trascendencia de Dios pudo llevar al agnosticismo o a devaluar el conocimiento de Dios por medio de su Verbo⁵⁶ y no pocas veces comprometió su igualdad y consustancialidad ⁵⁷, por cuanto en él se veía la pluralidad frente la unicidad como atributo divino, la inmanencia frente a la trascendencia, su valor económico, en función de la creación y la salvación frente a su realidad trascendente (subordinacionismo)⁵⁸: el arrianismo, como vamos a ver, tendría su origen en la afirmación radical de la trascendencia de Dios y la necesidad de intermediarios en la economía; en este caso el Hijo sería la primera de sus criaturas.

⁵⁴A. Hamman, "Le Radici della fede", Turín, 1989, pg.23.

⁵⁵Ignacio, Rm. 4,1-2.

⁵⁶ Más aún, pudo comprometer la misma Encarnación. El escándalo era común a gnósticos y filósofos. Lactancio observa que entre los paganos "algunos retenían como imposible o incongruente que Dios se encerrase en el seno de una mujer y que la majestad celeste se pudiese abajar tanto que resultase ser objeto de desprecio, de burla o de oprobio por parte de los hombres". (Divinae Institutiones, IV, 30). El racionalismo impedía cualquier actuación inesperada por parte de Dios.

⁵⁷J.M.Rondeau, "Transcendance 'grecque' et transcendance chrétienne", Les Quatre Fleuves, I. Le Dieu connu en Jésus-Christ, Paris, 1974, 41-56.

⁵⁸R. Arnou, "Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des intelligibles", Gregorianum, 17, 1936.

El paisaje bíblico es fundamentalmente dinámico. De sobra es conocido el episodio de la zarza ardiente ante la que Moisés se descalza por encontrarse en la presencia de Dios, que se revela como Yavé, “el que es”. Nada tiene que ver esta autodenominación con la ontología griega. La forma verbal hebrea consiente descubrir un matiz no despreciable: Yahvé es “el que estará”, el que actuará. Israel conocerá a su Dios, cuando él actúe. Asimismo, Dios manifiesta sentimientos profundamente humanos de ira, de misericordia, de arrepentimiento. Por el contrario, La mentalidad griega ve la perfección en la absoluta identidad, la autoposición absoluta en acto. No es pensable para los filósofos un Dios imprevisible. Cuando, por el contrario, el salmo 10 afirma “*dicit insipiens in corde suo: non est Deus*” no está haciendo una valoración ontológica, como si se pudiera negar la existencia de Dios, sino más bien está afirmando que el necio no es capaz de ver su acción en sí mismo y en la historia, y por tanto niega la utilidad de la relación vital con él.

Por todo ello, la reflexión trinitaria en la Iglesia Antigua no es puro ejercicio de pensamiento, sino que enlaza íntimamente con la "oconomía salutis". Efectivamente, a los Padres les interesa mostrar que realmente se ha producido el encuentro entre Dios y el hombre, encuentro absolutamente necesario para su salvación: si Él se ha manifestado por su Verbo, se ha de afirmar que éste no es un "flatus vocis", sino que esencialmente pertenece a Dios; de modo que unidos a este Verbo-Hijo lleguemos a ser lo que Él mismo es. Y si la acción del Espíritu Santo no se reduce a un simple embellecimiento moral del alma, sino que su potencia actúa la inserción en la Santa Trinidad, se ha de afirmar que existe un Espíritu Santo personal que es Espíritu de Dios; si el Hijo no es Dios, nuestra comunión con El (la única que el hombre puede tener con el totalmente trascendente), no produce la comunión con Dios. Más aún, si la humanidad de Cristo no está firme e indisolublemente unida a la divinidad, tampoco la comunión con la carne de Cristo nos permitiría el acceso a Dios. Desde esta perspectiva, se pueden explicar las herejías en torno al ser del Dios y las relaciones intratrinitarias de la época: todas pretendían salvaguardar su absoluta trascendencia a partir de la idea pagana de un Dios impasible e inmutable, alejándose decididamente del Dios que asume la debilidad de la condición humana. Empezando por el docetismo, frente al que se alzan tempranamente los mismos textos canónicos. Curiosamente, lo que primero se pone en duda por parte de los sectarios no es la divinidad de Cristo, sino su humanidad.

Quien obligó a tomar posiciones, desencadenando la reflexión sobre el lugar de Cristo frente a Dios y frente al hombre fue Arrio, que a su vez y por causa de las ambigüedades arrastradas en torno a la Segunda persona de la Trinidad desde Orígenes, optó de un lado, por negar la íntegra humanidad del Verbo encarnado al negarle alma humana, a causa de su planteamiento antropológico de corte platónico y de otro, por ponerlo del lado de la criaturas; a diferencia de

Orígenes, que admitía al Padre como principio, engendrando al Hijo eternamente, para Arrio, esta carencia de principio cronológico supondría una no generación y en consecuencia se habrían de afirmar dos *ingerados*, dos principios coeternos, cosa que, para él, sería evidentemente absurda⁵⁹. Arrio concebía, junto con todos los neoplatónicos, la generación como creación; el presupuesto filosófico era evidente: en la trinidad neoplatónica se seguía la degradación en las sucesivas emanaciones, que no podían ser consustanciales con el primer principio.

Lógicamente, al negarle el alma era fácil atribuir al Verbo encarnado las debilidades de la condición humana, ratificando de esta manera su condición de criatura. Arrio, al afirmar que en una misma persona no pueden coexistir dos espíritus creados, concluye que el Verbo, asimismo espíritu creado, asumiría las funciones del alma humana en el cuerpo sin alma ("ápsychon") de Cristo. Y de la misma manera, preservando la trascendencia e impassibilidad divinas, el mismo Verbo estaría, mediante su cuerpo, sometido al sufrimiento, a las pasiones, etc. En realidad, no lograba deshacerse del valor de subsidiariedad que en la teodicea medio-platónica tenían la *segunda hipóstasis* y el *Anima mundi*, así como su apofatismo como vía de acceso a la realidad divina: Dios seguirá siempre en su absoluta trascendencia, inmutable, más allá de cuanto el hombre pueda comprender. Arrio a causa de sus prejuicios, no pudo sacar al Logos del ámbito de la mediación cosmológica. Por otra parte, su concepto de mediación entre lo trascendente y lo inmanente, dentro de su esquema filosófico, manifiesta una revelación que nos avvicina a Dios sólo por vía cognoscitiva, gnóstica, *noética*⁶⁰. Basta por tanto que su conocimiento sea superior al nuestro para cumplir su misión. Nos avvicina, pero no nos hace partícipe de su condición. Así pues Jesucristo no sería ni Dios ni hombre, sino un ser intermedio y extraño, luego no "mediador" entre Dios y el hombre. Las consecuencias son claras: la salvación nunca se habría podido realizar⁶¹, porque "lo que no ha sido asumido no ha sido curado"⁶².

⁵⁹ "Ario ha sentito l'esigenza di un rigido monoteismo, della *monarchia* divina, non meno de suoi nemichi monarchiani veri e propri, ma l'ha affermata risolvendo il rapporto Dio-Cristo in maniera del tutto diversa da quelli, cioè, non riducendo il Logos divino a la facoltà operativa del Padre, bensì conservandogli la sussistenza personale, ma subordinandolo a quello in maniera così netta da escluderlo di fatto dal vero e proprio ambito della divinità, almeno da quello della divinità summa". M. SIMONETTI, *La Crisi Ariana nel IV secolo*, Roma, 1975, 46-47.

⁶⁰ "Por tanto (el Verbo) es una criatura excelente, intermedia entre Dios y el universo, y es el instrumento de la creación que usó el Padre. El Logos tomó el lugar del alma en el cuerpo de Jesucristo. Y el Logos creó al Espíritu Santo como primera criatura. Se trata, pues, de un gnosticismo que quiere reducir el misterio a una interpretación científica de corte platónico". C.I. GONZALEZ, *El es nuestra salvación, Cristología y Soteriología*, Ciudad de México, 1990, 323.

⁶¹ (S. ATANASIO, *Contra Apoll. I,15: PG 26, 1121.1136.1137*).

a.2 La respuesta de Atanasio y Nicea.

San Atanasio y Nicea definieron la perfecta igualdad de sustancia entre el Padre y el Hijo, pues Éste ha sido generado de la *ousía* del Padre. El Hijo lo es absolutamente, es decir, no por gracia; al afirmarlo rechazan toda imputación de creaturalidad y definen su coeternidad con Él.⁶³

El Alejandrino, interesado sobre todo por defender la divinidad del Hijo, intentó dar una respuesta ortodoxa dentro del esquema *Logos-sarx*, para lo cual disminuyó el papel del alma de Jesús, atribuyendo a la carne todas sus debilidades y al Logos toda la potencia de su obrar. Si Arrio no tiene problema en combinar las dos naturalezas de Cristo, pues ambas son creadas, y por tanto imperfectas, incompletas, confesar la divinidad del Logos es más comprometido, por cuanto una persona acabada, perfecta, ¿de qué manera podría asumir otro *yo*?. Atanasio, por su parte, cree resolver el problema, si no negando el alma humana a Jesús, al menos no asignándole un papel teológicamente relevante.⁶⁴

Esta posición no dejará de tener serias repercusiones en la consideración de la relación *divinidad-humanidad* en la persona de Cristo, cuando Apolinar, obispo de Laodicea, lleve fundamentalísticamente a su extremo las afirmaciones de Nicea y Atanasio, en un esquema *Logos-sarx* del más rígido unitarismo: aquél termina por contestar la existencia de alma humana en Cristo, basándose en una analogía que el mismo Atanasio había propuesto, que presenta la relación del Logos con la humanidad como la del cuerpo con el alma⁶⁵. La impecabilidad de Cristo lo requiere.

⁶² S GREGORIO DE NACIANZO, *Ep. 101: PG 37, 181*).

⁶³ B.STUDER, *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*, Città di Castello, 1986, 147 ss.

Nicea, sin embargo, no zanjó la controversia de modo definitivo, por causa fundamentalmente de la diversa comprensión terminológica; el *omoousios* era en sí ambiguo; así lo expresa M. Simonetti: "L'equivocità di homoousios dipendeva dalla polivalenza di ousia che poteva indicare, fra l'altro, sia l'essenza individuale di un oggetto (=ipostasi), sia l'essenza comune a tutti gli esseri di uno stesso genere, secondo la distinzione aristotelica fra prima e seconda ousia: di qui il pericolo di interpretare l'espressione nel senso che il Figlio partecipa della stessa ipostasi del Padre, affermazione que a molti orientali risultava sabeliana". *La crisi ariana del s.IV*, Roma, 1975, 89-90.

El Concilio afirma que el Hijo participa de la misma *ousía* individual del Padre, lo cual era susceptible de ser entendido como concesión al sabelianismo por los representantes de la teología alejandrino-origeniana.

Fue sólo, a juicio de M. SIMONETTI (*Teología alessandrina e teología asiatica al concilio di Nicea*, en Aug 13 (1973) 392), un triunfo momentáneo de la teología asiática. De todas formas dicha identificación terminológica es un dato adquirido definitivamente para la fe. No obstante se ha puesto en tela de juicio que la tradición posterior haya mantenido la idéntica comprensión del texto de la definición nicena, señalando un deslizamiento de los Padres hacia posturas *omoiousianas*; sin embargo el análisis que hace J. LEBON (*Le sort du consubstantiel nicéen*, RHE 48 (1952) 485-529) no parece permitir tal hipótesis.

⁶⁴ A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 583 ss.

⁶⁵ "La présence de deux esprits dans le Christ provoquerait au reste une distension de la personnalité; distension

Apolinar insiste tanto en el libre albedrío del alma del hombre que es preciso que el Verbo se constituya en principio rector inmutable de la carne.

Para escapar de la *bipersonalidad* en Cristo, reclama Apolinar la autoridad de la Escritura, que hace del Verbo *nous en sarkí*; el mismo Apóstol opone al primer hombre *psíquico*, el segundo *pneumático*, o a un hombre *terreno*, otro hombre *celeste*. Cuerpo y divinidad constituyen *mía fysis*. Jesús es una *sythesis anthropoidees*, es decir, el Logos no inhabita en la humanidad, sino que se establece con ella una unidad tan profunda que es su presencia la que la constituye en cuanto tal: Logos y carne vendrían a ser realidades incompletas en sí mismas. Las consecuencias son claras; si por una parte Jesús es un *hombre celeste*, por otra no deja de ser en realidad alguien ajeno tanto a la divinidad, *sensu stricto*, como a la humanidad: tanto una como otra son incompletas, por cuanto necesitan de la otra para poder *ser*. De María, el Logos toma sólo la carne, pues en ella Aquél ocupa el lugar del alma.

La reacción antioquena contra este planteamiento consistió en abandonar por inviable el esquema *Logos-sarx* para definir la unión en Cristo como *Logos-anthropos*, con versiones extremas heterodoxas que acentúan tanto la diversidad que comprometen su unidad personal, y otras plenamente ortodoxas, respetuosas de ambos términos en la unión, líneas éstas que se considerarán definitivas en el *Tomus ad Flavianum* y en el concilio de Calcedonia, que lo hace propio⁶⁶.

La reacción antiapolinarista antioquena viene representada por Teodoro de Mopsuestia, Diódoro de Tarso, Teodoreto y Nestorio. Quieren defender la íntegra humanidad de Jesús, fundada en su doble nacimiento, desde una perspectiva fundamentalmente soteriológica en sintonía con la tradición patristica: no se salva sino cuanto el Verbo haya asumido: Cristo, pues, ha hecho suya una naturaleza humana completa, es decir, cuerpo y alma, convirtiéndose así en modelo de la unión de todo hombre con Dios; es por tanto un tipo de unión que poco o nada difiere de la propuesta por Pablo de Samosata, condenada en el sínodo de Antioquía del año 268, unión entendida como *synáfeia*, unión moral o de *gracia*; este tipo de unión rechaza el uso de la *communicatio idiomatum* a la única persona de Cristo las propiedades tanto humanas cuanto divinas; La Iglesia aclarará el término *persona*, que en su raíz tiene connotaciones de apariencia, exterioridad, asimilándolo al de *hipóstasis*, es decir, entendiéndolo como *sujeto de atribución*, origen de toda actividad, sea humana o divina; así lo usarán el Tomus y el Concilio de Calcedonia. El caso más preciso de dicha comunicación es el título de *Theotocos* que subraya la unidad de persona en quien procede del Padre y nace de la Virgen. Será fuertemente contestado por los representantes de esta cristología, que prefieren hablar de distinción de propiedades de cada naturaleza.

d'autant plus intolérable que la volonté divine est impeccable et immuable, tandis que la volonté humaine éstan par nature versatile, le péché ne saurait *a priori* être exclu de ses possibilités". H. DE RIEDMATTEN, *La Christologie d'Apolinaire*, en *StPatr* 2 (1964) 208-234.

⁶⁶ Diepen (*L'assumptus homo à Chalcedoine*) habla de un *homo assumptus* oriental, de cuya cristología son representantes los autores arriba citados y un *homo assumptus* occidental, defendido por Tertuliano, san Dámaso, san Agustín y san León Magno cuya cristología será plenamente recibida en Calcedonia.

La cuestión es que en este contexto, el término *naturaleza*, *fysis*, es bastante problemático; viene a identificarse con *hypóstasis* y expresa una autonomía total; cuando, no obstante, se refieren los antioquenos a una persona común a ambas *naturalezas* se advierte la ambigüedad de sentido, pues el término *persona* no ha dejado todavía su significación original de *apariencia externa* ⁶⁷. Serán muy precavidos por tanto ante enunciados como *Dios hecho hombre* o, como hemos visto, *Madre de Dios*, prefiriendo por el contrario otros menos comprometedores, como llamar a Cristo *Hijo* o *Señor*. Con el Tomus de San León Magno quedará fijado el valor del término *naturaleza*, como diversa del de *persona*. En Cristo las naturalezas humana y divina completas, perfectas, con todas sus propiedades, no constituyen por sí cada una la persona, sino que ésta se constituye en dos naturalezas que operan cada una aquello que les es propio ⁶⁸.

La reacción ante esta teología la protagoniza san Cirilo de Alejandría; sucesor de san Atanasio, reprende en gran medida sus posiciones en torno al esquema *Logos-sarx*, dejando bastante en la penumbra el valor del alma humana de Cristo; ni siquiera recurre a ésta para sustentar la realidad de las debilidades humanas de Jesús, como antes tampoco lo había hecho san Atanasio ante las tesis de los arrianos ⁶⁹. De todos modos, la controversia ha sido duradera en cuanto a este punto se refiere ⁷⁰. Aunque sí es cierto que, como hemos visto, la ambigüedad terminológica (*fysis* = *hypóstasis*) inclina a Cirilo a rehusársela a la humanidad de Cristo, y prefiere denominarla con el bíblico *carne*, que le parece contener una cierta falta de plenitud ⁷¹.

Frente a Nestorio subraya la unidad personal y la comunicación de idiomas. El Concilio de Éfeso ratifica la heterodoxia del nestorianismo y, por motivos fundamentalmente soteriológicos, señala la plena legitimidad del título de *Theotocos* aplicado a la Virgen que es, como se ha señalado antes, un caso claro de la *communicatio idiomatum*.

⁶⁷ "Mais on ne distinguait pas encore hypóstasis et fysis, ni à Alexandrie ni à Antioche. Aussi puisque saint Cyrille admettait l'unique hypostase, il pourra parler de l'unique nature. Et puisque Théodore avait coutume de distinguer les deux natures fyseis dans le Christ, il devait signifier le mystère de l'Incarnation comme une union de deux hypostases dans l'unique personne du Christ". DIEPEN, *L'assumptus homo à Chalcedoine*, 586.

⁶⁸ A. MICHEL, *Hypostase*, en DThC 389-390.

⁶⁹ GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 780-783.

⁷⁰ Así se expresa G.JOUASSARD (*Un problème d'Anthropologie et de Christologie chez saint Cyrille d'Alexandrie*, en RSR 43 (1955) 375-376): "On a prétendu tout récemment rattacher saint Cyrille à une lignée de théologiens selon qui l'Incarnation aurait consisté dans une union du Logos avec la chair sans que cette chair ait comporté d'âme humaine: théorie de l'Incarnation Verbe-chair, comme on dit. Quel que soit le jugement à porter sur cette vue pour le Cyrille d'avant 428...il est certain qu'elle ne vaut point pour le Cyrille de 430, celui qui a rédigé notre lettre *Kataflyarousi*...il a déclaré expressément dans la présente lettre *Kataflyarousi* que l'Incarnation a comporté de la part du Verb, assomption d'une âme humaine, d'une âme intelligente". También el mismo autor, en otro artículo, (*Saint Cyrille d'Alexandrie et le schéma de l'Incarnation Verbe-Chair*, en RSR 44 (1956) 234-241), afirma que en el esquema de san Cirilo el término *sarx* no tiene sino el valor que se le otorga en la Sagrada Escritura, i.e., como sinónimo de humanidad con todos sus componentes.

⁷¹ M.J. NICOLAS, *La doctrine Christologique de saint Leon le Grand*, en RThom 51 (1951) 609-660.

Hay que decir que tanto Cirilo como la Cristología antioquena defienden dos modos legítimos (en la medida de su ortodoxia) de pensar la figura de Cristo: aquél parte del misterio de la Encarnación como misterio de unidad: el que *es* antes del tiempo es *uno* con el nacido en el tiempo. La escuela antioquena parte del Cristo histórico y quiere salvar en Él tanto su condición trascendente como la inmanente. Si para san Cirilo la unión de los términos se ve más bien desde el Verbo, que *asume* una humanidad, los antioquenos observan el misterio de Cristo desde la dualidad de naturalezas que conservan sus propiedades; vendría a ser una Cristología *descendente* frente a otra *ascendente*⁷².

La Eucaristía

Ignacio de Antioquia

Como testigo de la fe aparecen en sus escritos claras definiciones en el ámbito del dogma. Afirma tanto la Unidad como la Trinidad de Dios, así como la divinidad de Jesucristo, que es "su Verbo, salido del Silencio" (Magn.8,2), "engendrado y no engendrado...en la carne hecho Dios, de María y de Dios, pasible e impasible" (Ef. 7,2). Al mismo tiempo es, como antes se ha señalado, un constante defensor de la veracidad de la encarnación, frente a la herejía doceta; Dios es invisible pero se ha dejado ver en Jesucristo. Con el mismo realismo y con la misma lógica defiende la presencia real de la carne de Cristo en el Eucaristía, de la que los herejes se apartan, precisamente porque no confiesan la realidad de la encarnación (Esm. 7,1)⁷³; eucaristía que es "medicina de inmortalidad" (Ef.20, 2) y símbolo de la unidad de la Iglesia, de modo que no es lícito celebrarla sino con el obispo o su delegado. En las cartas de san Ignacio la Iglesia aparece como "el lugar del sacrificio" y posee tanto una dimensión visible, como sociedad de los fieles, como una dimensión

⁷² A menudo se suelen contraponer Alejandría y Antioquía como dos modos diversos de *hacer teología*, sobre fundamentos también diversos; hay que hacerlo con precaución,(A.ORBE,*La Patristica y el progreso de la Teología*, en Greg 50 (1969) 543-569 Antioquía partiría de un judaísmo rabínico y de un planteamiento filosófico más basado en Aristóteles; utilizaría una exégesis literal- *científica*, en un marco de cultura retórica; su tendencia sería a valorar los aspectos pragmáticos de la teología. En Cristología hablarían del *Hombre Jesús*. Al contrario, la escuela Alejandrina partiría de un judaísmo helenístico deudor de Filón, con fundamentación neoplatónica; se tendería al misticismo, todo en un ámbito de cultura filosófica y teología más especulativa. Preferirían hablar del *Logos Divino*. Cfr. M.CHAPPIN, *Storia ecclesiastica antica e medievale*, Roma,1991, 5230-3. También: J. SALAVERRI, *La filosofía en la Escuela Alejandrina*, en Greg 15 (1934) 485-491.

⁷³El docetismo como el gnosticismo no pueden admitir que la creación sea capaz de expresar a Dios. Son distantes la materia y el Espíritu. No es posible la "analogía entis". La materia ni porta a Dios ni lo puede señalar. ¿A qué los sacramentos?. La única posible experiencia de Dios se hace exclusivamente en la intimidad y a través de la Palabra. Sólo el oído iniciado se deja penetrar por ella. Sólo la Palabra, inmaterial, invisible, que no los signos, alcanzan el espíritu.

mística. En ella el obispo aparece como imagen de Dios, centro de la unidad y representante de la entera comunidad, y los presbíteros son el senado apostólico; los diáconos han de ser respetados "como Jesucristo". La unidad de la Iglesia en torno al ministerio jerárquico es reflejo de la unidad divina. En esta unidad tiene un lugar privilegiado la Iglesia de Roma "que preside en la caridad" ("prokatheméne tus agápes"), entendiendo en estos términos no la simple generosidad de esta comunidad, como pretendería Harnack, sino el más amplio valor de dirección, por parte de la Iglesia romana, en todo aquello que se refiere a la totalidad de la vida sobrenatural inaugurada en Cristo.

Mas si en algo destaca san Ignacio es en el ámbito de la espiritualidad: "ser en Cristo" es su máxima aspiración, que encuentra su plenitud en la identificación total con Él en la ofrenda litúrgica de la propia vida mediante el martirio, con el que se alcanza la perfección del verdadero discípulo⁷⁴. Tres son, pues, los elementos principales de su espiritualidad: la pasión de Cristo, la Eucaristía y el martirio: "El itinerario de la Cruz a la Gloria, Ignacio lo ha celebrado ya en el misterio, en el cuerpo y la sangre eucarísticos. Misterio que llama con el bello nombre de "ágape", sacramento de la ternura. Revelado sobre la cruz, de ahora en adelante éste une la comunidad en torno a su obispo... La Eucaristía celebrada alcanza su plenitud en su carne personal. El es ya el liturgo de la última celebración en la cual traspasará los umbrales de Dios"⁷⁵ El mismo pensamiento de Ignacio queda sintetizado en una de sus más conocidas expresiones: "trigo soy de Dios y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo...suplicad a Cristo por mí para que por esos instrumentos logre ser sacrificio para Dios"⁷⁶

Ireneo de Lión

⁷⁴"Ignacio se representa el martirio como una Eucaristía. Los términos que escoge para describirlo tienen una resonancia cultural. Su desenvolvimiento más completo lo hallamos en las cartas a los Efesios y a los Romanos, las más ricas, por lo demás, de todo su epistolario. "Yo soy la víctima expiatoria- peripsema- y me ofrezco en sacrificio por vuestra Iglesia, efesios, renombrada que es a través de lo siglos". A. Hamman, "La Oración", Barcelona, 1967, pg. 535. Para este aspecto es interesante todo el capítulo, pgs. 524-537.

⁷⁵A. Hamman, "Le Radici della fede", Turín, 1989, pg.23.

⁷⁶Ignacio, Rm. 4,1-2.

Ligado al tema de la recapitulación, ya antes apuntado, aparece la Eucaristía. La “recapitulación” consiste en la asunción, de parte de Cristo, de toda la realidad humana, en orden a su salvación, mediante su unción espiritual:

“En cambio, si el Señor se encarnó con motivo de alguna otra economía, y si tomó carne de otra sustancia, no recapituló en sí al hombre, ni siquiera a la carne. Porque la carne, propiamente hablando, es lo que sucede a la primera plasmación, hecha del lodo de la tierra: si el Señor hubiera tenido que sacar de otra sustancia la materia de su carne, el Padre hubiera tomado al principio otra sustancia para modelar su obra. Ahora bien, lo que fue el hombre, que había perecido, eso se hizo el Verbo Salvador, haciendo por sí mismo la comunión con él y el logro de la salvación del hombre”⁷⁷.

Se entiende enseguida el valor de la Eucaristía. La contempla Ireneo como una “economía parcial” en el ámbito del único plano de la salvación. La Eucaristía cumple como una síntesis del designio salvífico de Dios al enviar en carne a su Hijo al mundo. La salvación le viene a éste por la comunión con la carne y sangre de Cristo, pues en estos elementos asumidos de nuestra condición terrena se manifiesta, desplegándose, todo el poder santificador del Espíritu: Cristo, lleno del Espíritu, es un *hombre espiritual* y el sacramento, bajo formas sensibles, nos pone en contacto con la capacidad de vivificar que el Padre le ha conferido a su Hijo.

Contra los gnósticos, que refutaban el destino glorioso de la carne del hombre, arguyendo las palabras del Apóstol *la carne y la sangre no pueden heredar el Reino*⁷⁸, el Obispo de León responde que, en verdad esto es cierto pero es también cierto que nuestros cuerpos, en la recepción de la Eucaristía, se transforman en lo que reciben, se espiritualizan, devienen “carne espiritual”⁷⁹:

"Vanos de todas las maneras los que rechazan toda la economía de Dios, niegan la salvación de la carne y menosprecian su regeneración, declarando que ella no es capaz de recibir la incorruptibilidad. Si no hay salvación para la carne está claro que ni el Señor nos redimió con su sangre, ni el cáliz de la

⁷⁷ AH V,14,2.

⁷⁸ 1 Cor,15,52.

⁷⁹ L. Bouyer, “La Spiritualita dei Padri”. Bologna, 1988.

Eucaristía es una comunión con su sangre, ni el pan que partimos es la comunión de su cuerpo... Si por tanto el cáliz que ha sido mezclado y el pan que ha sido confeccionado reciben la palabra de Dios y se hace la Eucaristía, es decir, el cuerpo y la sangre de Cristo, y si por medio de ellos se fortalece y crece la sustancia de nuestra carne, ¿cómo pueden negar esas gentes que la carne sea capaz de recibir el don de Dios, consistente en la vida eterna?⁸⁰.

Los de Valentín, al negar la identidad entre Dios y el Demiurgo, negaban que aquél quisiese recibir dones o sacrificios materiales. De hecho quedaron abolidas las prescripciones rituales del Antiguo Testamento, que, a su parecer, fueron malinterpretadas en su significación genuina. En la Carta a Flora, después de acotar lo que considera la “Ley pura” y tras determinar una segunda parte de la misma, mezclada con el mal y la injusticia, se habla de los ritos como portadores de carácter meramente simbólico:

“Por fin, la parte simbólica establece la imagen de realidades espirituales y trascendentes, es decir: las prescripciones relativas a los sacrificios, a la circuncisión, al sábado, el ayuno, el cordero pascual, los panes sin levadura... Todos estos ritos no eran sino imágenes y símbolos portadores de una diferente significación, tras la revelación de la Verdad. En cuanto a su forma exterior y su aplicación han sido abolidos, pero en su sentido espiritual, su significado se ha hecho más profundo, por cuanto los viejos términos han recibido un contenido nuevo”⁸¹.

Hasta aquí, la alegoría de la Gran Iglesia podría consentir. Es cierto que las realidades antiguas tenían el carácter de figura para muchos Padres; Lo que caracteriza a los sacrificios de la Antigua Ley, según los Valentinianos es que no fueron siquiera válidos en su contexto histórico-religioso porque (sigue diciendo la Carta a Flora):

“El Salvador nos ha ordenado hacer sacrificios, no por medio de bestias irracionales, sino mediante ofrendas perfumadas, alabanza, glorificación,

⁸⁰ AH,V,2,2-3.

⁸¹ A Flora, 5,9.

acción de gracias espiritual, la caridad y beneficencia respecto de nuestro prójimo”⁸².

Se entiende esta apreciación desde el axioma antes citado, la no identidad entre Dios y el Creador.

Todo lo contrario aparece en san Ireneo. Las ofrendas de Israel tenían un valor pedagógico. El Creador no es un Dios menesteroso, (ya tenía a su Verbo para glorificarle) sino que creó al hombre para depositar en él sus beneficios. Pero le enseñaba, mediante las prescripciones que les daba, a apartarse de la idolatría “llamando, por las cosas secundarias, a las principales”⁸³. Por eso, mandó construir un santuario, elegir levitas, instituir sacrificios, ofrendas, purificaciones y toda clase de servicios. Para ellos la Ley era “aprendizaje y profecía de las cosas futuras”⁸⁴.

En los tiempos nuevos no se ha abolido el régimen de mediaciones sacramentales y por tanto materiales. Dios sigue queriendo el sacrificio que determinó se hiciese en todo el mundo. Es el sacrificio que ofrece la Iglesia, muestra de honor y afecto:

“No hemos de pensar que haya sido abolida toda clase de oblación, pues la oblación continúa en vigor ahora como antes: el antiguo pueblo de Dios ofreció sacrificios y la Iglesia los ofrece también”⁸⁵.

Esta ofrenda es la hecha no ya por los esclavos, sino por los libres, y a ella se refirió Malaquías cuando profetizó. “En todo lugar ha de ofrendarse a mi nombre una oblación pura, pues es grande mi nombre entre los pueblos” (Ml 1, 10-11). Esta ofrenda es la Eucaristía, recibida de los Apóstoles. El pan, que proviene de la tierra, se convierte en Eucaristía, “constituida por dos cosas, una celeste y otra terrestre”⁸⁶. De modo que, por este alimento, la carne se habilita para la resurrección. Al ofrecer la Eucaristía, la Iglesia ofrece a Dios, además

⁸² A Flora, 5,10.

⁸³ AH IV 14,3.

⁸⁴ Ib.

⁸⁵ ib, IV 18,2.

⁸⁶ Ib, IV 18,5. “La subida desde la creación terrena al Hacedor, tan increíblemente recomendada por el propio Verbo de Dios, con el sacrificio de las primicias del mundo, parecía acabar con los escrúpulos paganos contra la materia. Es posible juntar en la oblación al Demiurgo los dos componentes al parecer más irreductibles, terreno y celeste, materia y Espíritu, hechos uno en el propio Cristo”. A. Orbe, “Espiritualidad de san Ireneo”, Roma, 1989.

de lo que le pertenece, el obsequio de nuestra comunión y nuestra fe en la resurrección de la carne.

En síntesis, se nos dan, mediante los dones de la Iglesia, (es decir, todo lo que la Iglesia ha recibido del Señor, en orden a la salvación del hombre, como en anticipo, las arras del Espíritu); no otra cosa es la tradición: somos regenerados a imagen y semejanza del segundo Adán, el Hombre Perfecto; entendemos por estos términos la incorruptibilidad; sólo en ella podemos contemplar a Dios y pasar de la visión a gozar de su vida participada. En este punto, san Ireneo es ciertamente fidelísimo a los datos del Nuevo Testamento, especialmente es fiel al acercamiento que el evangelista Juan hace al misterio del Verbo Encarnado.

a) Los Sacramentos del Verbo

La última de las incorporaciones del Verbo son los sacramentos. Éstos están en perfecta relación con la visión que Orígenes tiene de la verdad acerca del ser humano: vienen en ayuda del verdadero y sustantivo “yo”, del cual la corporalidad es la expresión cognoscible. La carne puede llegar a ser templo del Dios invisible. Por eso en su vida pública Jesús opera milagros físicos que requieren una más profunda comprensión. San Juan los llama en su evangelio *semeia*, signos, señales:

“Jesús tocó al leproso con un contacto más espiritual que material, para purificarlo de una vez en un doble modo, me parece. Quiero decir que no lo liberó sólo, como entienden los más este pasaje, de la lepra corporal, con un contacto corporal, sino también de otra lepra con su contacto verdaderamente divino”⁸⁷.

Los milagros operados en la carne remiten a otra actividad curativa del espíritu, son obras verdaderamente “teándricas”. Así los sacramentos son signos efectivos de la transformación de quien los recibe, presupuesta su libertad, tan

⁸⁷ C. Celso, I, 48

insistentemente defendida por Orígenes: “es preciso que tú mueras antes de ser sepultado con Cristo”⁸⁸.

Hoy, la Iglesia es ciertamente el sacramento de la presencia real de Cristo. Acercarse a ella es comulgar con él. Los sacramentos particulares son modos específicos de este protosacramento, al cual nos incorporamos cuando los recibimos, asimilándonos de este modo a Cristo, presente en su cuerpo místico⁸⁹.

Asimismo la Eucaristía participa de un carácter material y espiritual: aquél remite a éste:

“Esto es mi cuerpo. Este pan que el Dios-Verbo declara ser su cuerpo es el Verbo que nutre las almas, Verbo venido del Dios-Verbo y pan venido del pan celestial... Y esta bebida que el Dios-Verbo declara ser su sangre es el Verbo que sacia y embriaga maravillosamente el corazón de quien bebe”⁹⁰.

En la *forma mentis* platónica de Orígenes no existe contraposición entre lo “real” y lo “espiritual”. Por ello, presencia sacramental de Cristo en la Eucaristía y comunión espiritual equivalen a presencia y comunión real. Lo real remite a la interioridad del misterio presencializado en las especies eucarísticas, verdadero cuerpo y sangre del Señor. Del mismo modo sucedía con la Escritura, portadora de varios sentidos, el más elevado de ellos, el espiritual. Asimismo sucede con la Eucaristía.

Para Orígenes, los simples se acercan al misterio de una manera superficial. Aquellos que avanzan en la comprensión de los misterios descubren en ella el Verbo de la Verdad hecho alimento⁹¹. Mas el Cristo real es el Cristo total, cabeza y miembros, esposo y esposa. Por ello, comulgar de la Eucaristía significa

⁸⁸ In Rom. Com. 5, 8. M. 14, 1028, A.

⁸⁹ Entendiendo este término en su significación propia: “misterioso”, pero no opuesto a “real”, o menos verdadero; hay que acogerlo desde los presupuestos filosóficos de Orígenes.

⁹⁰ In Math. Comm. Ser. 85.

⁹¹ “La manducazione reale ed efficace del sacramento sembra dunque essere per Origene il símbolo, nel senso definitivo da Harnack, di un'altra manducazione ‘più divina’ e ‘più vera’. La vera manducazione che essa –la Eucaristía- significa e per la quale dà la grazia effettiva, è quella del Verbo in se stesso”. H. Urs Von Baltasar, “Parola...”o.c., 1991, pg. 49.

comulgar con la Iglesia y con las otras incorporaciones del Verbo, especialmente con la Palabra. A este propósito es muy significativa la observación que Orígenes hace a este propósito:

“Vosotros, lo sabéis, vosotros, que soléis asistir a los divinos misterios: cuando recibís el cuerpo del Señor, los conserváis con todo cuidado y veneración posibles, por miedo a que incluso la más pequeña partícula caiga a tierra y no se pierda nada del don consagrado... Si tenéis tanto cuidado por la conservación de su cuerpo –y con razón- ¿cómo podéis creer que sea un error menor descuidar el Verbo de Dios que descuidar su cuerpo?”⁹²

La Reforma ha querido hacer una simple lectura espiritual (no sacramental) en los textos de Orígenes, o incluso una posible doble explicación de los mismos, ateniéndose a la mayor o menor cualificación de los oyentes: para los simples valdría la ortodoxia, para los aventajados, aquellos que vuelan sobre la literalidad, haría valer una explicación más espiritual. Como se ha dicho, no se corresponden estas observaciones con el sentido de su alegorismo. El símbolo material, el pan y el vino, son realmente lo que significan⁹³. Todo concluye si se aplica su esquema interpretativo, que parte del Símbolo y que afirma, por tanto, el valor de la creación.

6. Conclusión

La vía cristiana propone una nueva “*gnosis*” de Dios con la Encarnación del Verbo. Dios se ha acercado personalmente a la criatura y, por el Misterio Pascual de Jesús, la ha reconstituido en su belleza original, expresión de su condición de imagen suya. Esto supone un

⁹² In Ex. Hom. 13,3.

⁹³ “Actualmente nosotros entendemos por símbolo algo que no es lo que significa, mientras entonces se entendía por símbolo, algo que, de algún modo, era lo que significaba: de otra parte, la realidad celeste estaba siempre escondida y detrás de la apariencia, sin confundirse enteramente con ella sobre la tierra”. Harnack, “Lehrbuch der Dogmengeschichte”, I, Tubinga, 1909, pg. 476.

escándalo para los judíos y una necedad para los gentiles (cfr. 1 Cor 1,23). Las expectativas mesiánicas de Israel se vieron absolutamente desbordadas por la bondad de Dios: “*¡O abismo de riqueza, de sabiduría y de ciencia el de Dios! ¿Quién conoció la mente del Señor, quién fue su consejero?*”, exclama san Pablo (Rm 11,33). La Encarnación, aunque asume la dimensión religiosa de todo ser humano, pone a prueba sin embargo el hecho religioso en todo aquello que tiene de proyectivo. Pero también el pensamiento filosófico es sometido a la crítica de esta piedra de contraste. Con la Encarnación deja el cosmos de ser principalmente el lugar de la acción de Dios para dar paso al ser humano que tiene ya libre acceso al santuario. El apóstol reprocha a los Gálatas su retorno a antiguas servidumbres y prácticas, tras haber conocido la libertad recibida en Cristo:

“Pero en otro tiempo, cuando no conocíais a Dios, servíais a los que en realidad no son dioses. Mas, ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, que él os ha conocido, ¿cómo retornáis a esos elementos sin fuerza ni valor, a los cuales queréis servir de nuevo? Observáis los días, los meses, las estaciones, los años. Me hacéis temer que haya sido en vano mi afán por vosotros”⁹⁴

Con Dios como inmediato interlocutor se inicia un cambio radical en la comprensión del cosmos, la historia, la sociedad, la cultura y el hombre. En los primeros siglos está muy viva esta conciencia de novedad y la experiencia de la libertad. El testimonio de los mártires, primeros “objetores de conciencia”, es suficientemente elocuente. La carta a Diogneto, de finales del siglo II, presenta brillantemente la

⁹⁴ Gal 4,8 ss.

novedad de la Iglesia y su difícil encaje en un mundo rígidamente estructurado, y a los cristianos como *anima mundi*.

Los Padres de la Iglesia, si bien asumieron cuanto de aceptable encontraron en el pensamiento helenístico (especialmente en relación con la teodicea y la antropología), nunca descolocaron las piedras miliares del dogma cristiano ni lo diluyeron sincréticamente en el pensamiento dominante, que, aun siendo valioso, no era capaz de dar cuenta de la insospechada novedad del acontecimiento salvador acontecido en Cristo. Una nueva relación con Dios se ha dado en Cristo mediante el cual se ha dejado conocer como Padre, desvelando al mismo tiempo el sentido de la historia y el significado de las Escrituras: nadie sabía quién era Dios hasta que Cristo se ha manifestado⁹⁵. Por todo ello, la experiencia de la fe sólo es posible a través del Mediador, "*pontífice de nuestras almas*", como afirma la 1ª carta de Pedro⁹⁶.

⁹⁵ Así se expresa Clemente en su carta a los Corintios, 36: "Por Cristo, nuestra inteligencia antes torpe y entenebrecida, florece en su luz admirable; por Él se han abierto los ojos de nuestro corazón"; en la carta de Bernabé, (10), leemos: "sólo nosotros, los cristianos comprendemos el sentido profundo de los preceptos y los exponemos como el mismo Señor los entendía". Se podrían multiplicar los textos que expresan la nueva "gnosis tou Theou".

⁹⁶ Para este aspecto (experiencias fundamentales de fe de la generación subapostólica) puede verse el libro de Daniel de Pablo Maroto, "Comunidades cristianas primitivas, vivencias espirituales", EDE, Madrid, 1974; Manuel Diego Sánchez, "Hª de la Espiritualidad Patrística", EDE, Madrid, 1992. También el libro de Bouyer, "Histoire de la Spiritualité Chrétienne", Montaigne-Aubier, I Vol., París 1966.

