

‘Símbolos de la fe’ como ‘expresiones de fe bautismal’ y como ‘pruebas teológicas de fe’

RESUMEN

Símbolo de la fe es una fórmula esteriotipada que recoge el contenido fundamental de la fe cristiana. Este contenido se explicita en las catequesis bautismales. Durante el sacramento del bautismo el candidato responde conscientemente y de forma afirmativa su fe. En la antigüedad, la formulación de preguntas y respuestas dependía del obispo. En algunos casos, en torno al bautismo también se realizaba el rito de la *traditio* y la *reditio*, pero siempre con carácter local. El salto a un ‘símbolo de la fe’ universal estereotipado se dará en contextos de polémica teológica. El lugar de expresión será el Sínodo local o el Concilio Ecuménico. Entonces, el ‘Símbolo de la fe’ se convierte en una auténtica ‘prueba de fe’. A partir del Concilio de Constantinopla, el ‘Símbolo de la fe’ tendrá un carácter universal y se utilizará tanto en el bautismo como en la eucaristía.

PALABRAS CLAVE: Símbolo de la fe, catequesis bautismal, *traditio*, *reditio*, Concilio Ecuménico de Constantinopla, prueba de la fe, controversia teológica.

ABSTRACT

The ‘Creed of faith’ is a Universal Creed that collects the fundamental content of the Christian faith. This content is learned in the baptismal catechesis. During the sacrament of baptism, the candidate consciously and affirmatively responds to the questions about his faith. In ancient times, the formulation of questions and answers depended on the bishop. In some cases, around baptism the rite of *antocrát* and *reditio* was given, but always with a local character. The leap to a stereotypical universal ‘creed of faith’ will occur in contexts of theological controversy. The place of expression will be the local Synod or the Ecumenical Council. Then, the ‘Creed of faith’ becomes a true ‘test of faith’. From the Council of Constantinople, the “Creed of Faith” will have a universal character and will be used both in Baptism and in the Eucharist.

KEY WORDS: Creed of Faith, baptismal catechesis, *traditio*, *reditio*, Ecumenical Council of Costantinople, test of faith, theological controversy.

Los términos ‘credo’, ‘profesión de fe’ y ‘fórmula de la fe’ se han utilizado con frecuencia para describir el material de la fe elaborado a lo largo del Nuevo Testamento. Esta denominación responde más a la imprecisión terminológica que al acierto en relación a su contenido. En el NT no hay credo ni profesión o fórmula de la fe en sentido estricto. Ahora bien, esto no significa que el cuerpo doctrinal sea una suma de expresiones monádicas. Lemas como ‘Kristus Iesous’ indican que en las primeras comunidades existe ya un cuerpo común doctrinal, definido en sus grandes líneas maestras como ‘fe de la Iglesia’. Estas líneas, con un lenguaje fluctuante, ya están en las expresiones de fe bimembres (Padre-Hijo) y trimembres (Padre-Hijo Espíritu Santo) del NT. Existe una especie de plan director que viene mediado por la liturgia bautismal, el kerigma y la catequesis. De esta actividad surgirían varias fórmulas simultáneas y paralelas, como conocemos por San Pablo y San Juan, y distribuidas a lo largo de todo el siglo II según la finalidad prevista¹.

Los estudios de Seeberg², Haussleiter³, Cullmann⁴ trataron de explicar el surgimiento de tales fórmulas independientes a partir de motivos contextuales. Los nuevos creyentes venidos del judaísmo requerirían fórmulas exclusivamente cristológicas, mientras que los procedentes del paganismo exigirían series binarias (Padre-Hijo) o ternarias. Sin embargo, el estudio de ambas fórmulas neotestamentarias muestra no pocas excepciones, a la vez que reafirma el contexto bautismal como el más extendido y motivante⁵. Unas y otras surgen

1 La hipótesis de una sola fórmula apostólica directriz (un ‘símbolo apostólico’ en toda la Iglesia) resulta indemostrable (cf. KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 2012 (1972 original inglés), pp. 16-21).

2 Cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1953⁴, I, pp. 217ss.

3 Cf. *Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche*, 1920, p. 41.

4 Cf. *The Earliest Christian Confessions*, 1949, pp. 27-30.

5 Tenemos un ejemplo en 1 Tim 6,13. Igualmente la interpretación ‘un solo bautismo’ de Ef 4,4. Las fórmulas Padre-Hijo o Padre-Hijo-Espíritu Santo ya existen en la liturgia, antes de escribirse el Nuevo Testamento (cf. KELLY, *o. c.*, p. 42). Surgen en un contexto bautismal o de bendiciones familiares (Las *Shemoneh Esreh* mandan repetir tales oraciones-bendiciones en familia tres veces al día o cuatro en algunas ocasiones). Esto daría lugar a estereotipos utilizados por Pedro o Pablo como ‘Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo’ o ‘Dios, que resucitó al Señor Jesucristo de entre los muertos’.

desde dentro, desde el primer momento de la fe en comunidades paralelas. Responden a un criterio de evolución interna, impulsada por una comunidad que vive una época mesiánica y siente el impulso del Espíritu Santo (Rom 8,15; Ga 4,6). La acción catequética y la enseñanza harán que estas fórmulas (binarias o trinitarias) cristalicen en fórmulas más elaboradas y uniformes.

1. HACIA UNA FÓRMULA ESTEREOTIPADA DE FE EN CONTEXTO BAUTISMAL

1.1. Credos y liturgia bautismal

Es una expresión aceptada por la investigación que los credos, entendidos como fórmulas fijas, surgieron a la luz de la liturgia bautismal. El culto, la predicación, la catequesis, las polémicas antiheréticas o antipaganas harían el resto del camino hasta crear el estereotipo, pero el ambiente bautismal está en el origen. Es importante, por tanto, concretar esta conexión entre la admisión del neófito en la Iglesia y la fórmula de fe pronunciada solemnemente para entrar en ella⁶.

Un seguimiento de estos credos resulta algo complejo por la variedad y la dificultad de fijar su cronología. Sin embargo, hay dos momentos cruciales: a) antes del bautismo, en la preparación se pedía la profesión de fe al candidato. Es la '*redditio simboli*'⁷ o momento culminante del proceso preparatorio; b) en el momento del bautismo, dentro de la piscina bautismal, el candidato respondía a la fe en Dios Padre, Hijo y ES, tras cuyo 'creo' a cada pregunta, era sumergido de forma momentánea y reiterada.

En el proceso de preparación era posible que el obispo realizara la '*traditio symboli*' a los catecúmenos más aventajados para que lo

⁶ Así ocurría en el bautismo cristiano hasta el Ritual Romano anterior a 1969. En la liturgia ortodoxa actual se sigue recitando el credo niceno-constantinopolitano en el bautismo.

⁷ Tenemos noticia de este rito en el siglo iv: Cf. *Peregrinatio Etheriae* 46, Hilario de Poitiers, Agustín de Hipona, Conf., VIII,2,5. La expresión en griego es ἀπαγγελία τῆς πίστεως.

estudiaran, memorizaran y recitaran el día de su bautismo. Según Cirilo de Jerusalén⁸, esta entrega se hacía hacia la quinta semana de Cuaresma y se explicaba durante las dos siguientes. Esta praxis de entrega previa, común en Oriente, no estaba generalizada. En Occidente, salvo ritos de la Galia, el obispo entrega el *Symbolum* el mismo día del bautismo. Más aún, en los relatos bautismales que conservamos no siempre aparece la exposición solemne del credo y sí la respuesta a las *interrogationes fidei*⁹.

Esta ‘profesión de fe’ que se va gestando y desarrollando a lo largo del tiempo tiene su origen en los relatos neotestamentarios. Ahora bien, ¿se trata de un mero asentimiento a una predicación o a una serie de preguntas, o estamos antes una ‘declaración’ con una fórmula estereotipada? Esto último resulta difícil de demostrar:

- Hch 16, 14: Antes de bautizar al eunuco etíope, Felipe le hace confesar: ‘Creo que Jesucristo es el hijo de Dios’.
- Hch 16, 14.30: en Filipo, Pablo bautiza a Lidia y al carcelero, después de haber escuchado la predicación.

⁸ Cf. *Catechesis Bautismales* 5,12. En 19, 2-9 y 20, 2-4 explica las catequesis datas a los catecúmenos en las semanas previas. Cf. también la descripción en Hipona, (Agustín de Hipona, *Serm* 59,1; 213,8) y en Jerusalén (*Peregrinatio Etheriae*, 46), también en la liturgia siria recogida en las *Constitutiones Apostolicae*, 39 y 42 (440 ss., en la edición de F. X. Funk, 1905). Similares referencias en Ambrosio de Milán *De Mysteriis* 2; 5, Padres Capadocios, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Juan Casiano y en otros escritos del siglo V como el siríaco *Testamentum Domini* 2,1-8, una especie de refundición de la *Traditio Apostolica* de Hipólito de Roma. En el siglo VI, cuanto ya estaba institucionalizado del bautismo de niños, aparece la recitación del credo por parte del sacerdote en el *Sacramentarium Gelasianum*.

⁹ En general, los diferentes testimonios tanto en Oriente como en Occidente concluyen en la explicación previa del símbolo de la fe en las catequesis y en la respuesta a las tres preguntas (*interrogationes fidei*), a la vez que se producía el bautismo. Sobre la solemne recitación en el día del bautismo desde un lugar eminente ante toda la comunidad, como señala S. Agustín en el bautismo de Mario Victorino (cf. *Conf.* VIII, 2,5) hay diversidad de testimonios. En muchos casos, tan sólo hay referencia a las tres fórmulas de respuesta a las preguntas. El mismo Agustín llega a decir en su tratado contra los donatistas: *Caeterum quis nesciat non esse Baptismum Christi, si verba evangelica quibus Symbolum constat illuc defuerint?* (*De baptismo contra Donatistas libri septem*, 6, 47). Cf. también del mismo autor, *De fide et operibus* 9, 14 y *Ep.*, 98,5.

- Otros textos de S. Pablo en clave de profesión y que seguramente responderían a un contexto bautismal: 1 Tim 6,12 ('la oración a Dios con buena conciencia'), Rom 10,9, ('si con tu boca profesas que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos'), Ef 1,13 ('en el cual, habiendo creído, fuisteis sellados en el Espíritu Santo'), etc. Y, muy probablemente, Heb 4,14 y 1 Pe 3,21.

Lo mismo podemos decir, referido a esta inexistencia de fórmulas de fe estereotipadas, si escrutamos los primeros textos bautismales como los de Justino (*Apol.* I, 61)¹⁰ o Tertuliano (*De corona* 3)¹¹ o la misma *Traditio Apostólica* (c.16-20)¹². En cualquiera de los tres escritos se relata el bautismo de forma detallada sin atisbo de fórmula declaratoria. En la *Traditio*, como ya hemos dicho, sí aparecen las tres preguntas al bautizado ya sumergido en el agua de la piscina.

Conclusión:

- En los tres primeros siglos no hay cabida para un símbolo de la fe entendido como una fórmula declaratoria en contexto bautismal¹³. Probablemente, se daba un simple asentimiento o contestación a las tres preguntas, a la vez que se producía la inmersión.
- Los credos declaratorios tan sólo se relacionan con la fase preparatoria del bautismo, es decir, el catecumenado. Esta fase preparatoria de forma organizada no la encontramos hasta bien entrado el siglo III.

10 Cf. EJG 70s.

11 Cf. CCL 2, 1042s. Recordemos que Tertuliano tiene todo un tratado en defensa del bautismo en el que no hace referencia alguna a un posible credo bautismal.

12 Algunas versiones de la *Traditio* (latín, etíope, árabe, sahídico) sí recogen la fórmula de fe declaratoria. Este dato es uno de los que permite determinar que se trata de versiones posteriores.

13 Ya fue estudiado en su momento por CARPENTER, H. J., en «*Creeds and Baptismal Rites in the first four Centuries*», *JTS* 44 (1943) 1-11.

- El salto a una fase declaratoria con afirmación en primera persona, probablemente vino por un desarrollo de las preguntas y los anatemas, a los que se añadieron otros elementos¹⁴.

1.2. Credo y catecumenado

La primera vez que aparece la expresión ‘*symbolon*’ en Occidente probablemente sea en la obra de Tertuliano¹⁵ o Cipriano¹⁶. En Oriente, la referencia a la fe se realiza con expresiones como ή πίστος (la fe) o το μαθημα (la doctrina). La primera vez que aparece el término *symbolon* probablemente sea en el Concilio de Laodicea¹⁷, donde se exige a los herejes aprender los ‘símbolos de la fe’. Sin embargo, el término no se hace frecuente hasta el siglo V. Un ejemplo lo tenemos en Rufino y su comentario al ‘símbolo de la fe’¹⁸. Este autor ya recoge la famosa leyenda de los Apóstoles, reunidos para la elaboración la fórmula de fe. Sitúa su etimología en el pacto entre comerciantes. Su interpretación tendrá eco en Padres posteriores como Agustín¹⁹.

Fijación terminológica de una fórmula declaratoria.

14 El tema fue muy estudiado por SEEBERG, A., *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903, p. 271, o TURNER, C. H., *The Use of Creeds and Anathemas in the Early Church*, London 1910, p. 17. Ver más reciente KELLY, o.c., pp. 68-71.

15 Cf. *Adversus Marcionem* 5, 1 (CCL 1, 664). Sin embargo, este autor ya recoge otra acepción de *symbolo* como signo de identidad de las iglesias (‘*eiusdem sacramenti una traditio*’) en *De praescriptione*, 36 (CCL 1, 216).

16 Cf. *Epistola* 69, 7 donde critica a Novaciano porque ‘bautiza con el mismo símbolo que nosotros los católicos’. Los cismáticos no pueden tener la misma ley del símbolo y el mismo interrogatorio. También en la *Ep.* 75,10-11, en una carta de Firmiliano a Cipriano, se expresa en los mismos términos ‘símbolo de la trinidad’.

17 Año 363-364. El canon 7 insiste en que los herejes aprendan el *Símbolo de la fe*, reciban el Santo Crisma y comulguen de los Santos Misterios. Se prodiga después en la mayor parte de los autores (Atanasio, Gregorio de Nisa. Metodio de Olimpo...). A diferencia de Oriente, el Concilio de Arlés (año 314), en su can. 9 confirma esta idea que identifica símbolo y preguntas bautismales: ‘*interrogent eum symbolum*’ (Cf. CCL 148, 10). Así lo corrobora décadas después S. Agustín en *De Baptismo contra Donatistas*, 6, 47.

18 Es precisamente su *Commentarius in symbolum apostolorum* la primera versión latina conservada del Símbolo Apostólico.

19 Cf. *Sermo* 212: ‘*mercatores quo eorum societas pacto fidei teneatur*’. Al símbolo le dedicará varios sermones más (cf. 58, 59, 213, 214, 215, etc.).

Premisas:

- El rito bautismal no generó una fórmula de fe declaratoria. El símbolo está vinculado a las preguntas o es el resumen de las mismas (símbolo de la trinidad), pero no algo independiente que se recita.
- En el momento que surge la fórmula declaratoria (con seguridad antes en occidente que en oriente), probablemente en las escuelas catequéticas, se difunde y se utiliza en la praxis bautismal. Al igual que coexiste la fórmula declaratoria con las preguntas, ¿también coexisten las fórmulas declaratorias con las series binarias y ternarias de la época neotestamentaria?
- ¿Qué es lo que mueve realmente a esa fijación? ¿Se trata de una lucha para erradicar la herejía donatista y marcionita o hay un fin más de carácter formativo y propositivo de, simplemente, transmitir la fe? Responder a estas preguntas durante el siglo II supone acceder sin prejuicios. Uno de ellos, muy frecuente, fue este mantra: 'el credo bautismal de la Iglesia romana fue el precipitado de la lucha contra Marción'²⁰.

2. LOS TESTIMONIOS DE LOS PADRES SOBRE UNA FÓRMULA FIJA

1. En los Padres Apostólicos continúa la fórmula bautismal neotestamentaria con algunos matices²¹. El cristocentrismo de autores como Ignacio de Antioquía o Policarpo de Esmirna nos arroja algún apunte relevante, como las profesiones de una sola cláusula²².

En su *Apología I* (150-155) S. Justino de Roma recoge una pléyade de repeticiones de una fórmula trimembre utilizada en contexto ca-

20 Famosa frase de K. Krüger en *ZNTW* 6 (1905) 72-79, basada en Mc GIFFERT, A. C., *The Apostles's Creed*, 1902.

21 Ver KELLY, *o. c.*, pp. 87-90.

22 Cf. En ambos autores se da un contexto de polémica antídocetista. Así se deduce algunas fórmulas con una sola cláusula (cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ef* 18, 2 (Bihlmeyer, 90); *Trall* 9 (Bihlmeyer, 95); *Esmirn* 1, 1-2 (Bihlmeyer, 106) o de dos (cf. POLICARPO DE ESMIRNA, *Flp* 7 (Bihlmeyer, 114).

tequético, eucarístico²³ o bautismal²⁴. Algunos desarrollos son especialmente significativos, como es el caso de *Apol.* I, 13²⁵, dando lugar a especulaciones sobre un posible credo oficial de la Iglesia romana. Es muy probable que Justino conociera tanto las fórmulas trimembres como un kerigma cristológico muy desarrollado, incluso con alusiones a la Parusía. No obstante, sigue siendo muy forzado inferir un credo oficial a partir de las fórmulas empleadas por él.

2. San Ireneo insiste que el cuerpo doctrinal la fe de la Iglesia y su transmisión debe ser igual en todas las iglesias²⁶. En contexto polémico defiende la importancia del ‘canon de la verdad’ o de ‘la sustancia de la tradición’ (δύμαμις τῆς παραδόσαως)²⁷. No obstante, su empeño antignóstico no nos debe hacer presuponer, necesariamente, la existencia de una fórmula declaratoria común a las diferentes iglesias de oriente y occidente. En su *Epideixis* aparecen varias alusiones a las preguntas bautismales (*Epid.* 3) hasta que encontramos una exposición detallada o comentario de los tres pilares de la fe (*Epid.* 6)²⁸. Se trata de profesiones trinitarias muy similares a las que encontramos

23 Cf. *Apol.* I, 65,2; 67,2 (cf. EJG 74-75),

24 Cf. *Apol.*, I, 61,3; I, 61,10 (cf. EJG 70ss).

25 Cf. ‘Así que nosotros de ateos, nada, puesto que adoramos al creador de este mundo... y con toda razón honramos a aquel que nos enseñó estas cosas y nació para esto, Jesucristo, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, gobernador de Judea en tiempos de Tiberio César; habiendo aprendido que El es el Hijo del Dios verdadero, considerándolo como el segundo indignidad, siendo el tercero el Espíritu profético’ (EJG 33s.)

26 Cf. ENYNDÉ, D. van den, *Les norms de l'enseignement Chrétien*, Paris 1933. HANSON, R. P. C., *Tradition in the Early Church*, London 1962.

27 Cf. *Adversus Haereses* 1, 10, 1-2.

28 ‘Este es el orden de la regla de nuestra fe, la base del edificio y la firmeza de nuestra conversación: Dios Padre, no hecho, inmaterial e invisible, un solo Dios creador de las cosas. El segundo es este: El Verbo de Dios, Hijo de Dios, Cristo Jesús Nuestro Señor, que fue manifestado a los profetas de acuerdo modo de profetizar y según el modo de dispensación del Padre; por el cual fue hecho todo; el mismo que al final de los tiempos, para rematar y congregar todo, se hizo hombre entre los hombres, visible y tangible, para vencer la muerte, dar vida y establecer una comunión entre Dios y el hombre. Y el tercer pilar es el Espíritu Santo, por el que hablaron los profetas, los Padres aprendieron las cosas de Dios y los justos fueron encaminados a la justicia; el mismo que al final de los tiempos fue derramado de un modo nuevo sobre la humanidad de todo el mundo, renovando al hombre en Dios’.

en *Adversus haereses*²⁹. En esta obra, extensa y compleja, no son pocas las formulaciones de fe trimembre, algunas muy cercanas a S. Pablo (1 Cor 8,6) o bimembres, con un amplio desarrollo cristológico³⁰. Es en el desarrollo cristológico donde el obispo de Lyon muestra conocer el kerigma cristológico tradicional, a la vez que aporta ciertas novedades en la relación Hijo-Espíritu³¹. Son estos textos los que nos permiten intuir fórmulas previas independientes que se pueden explicar desde sí mismas³², pero no podemos concluir en una fórmula declarativa o credo universal.

3. Es muy probable que Tertuliano, hombre del Derecho, hubiera ansiado una fórmula de fe oficial para toda la Iglesia. El conocía muy bien el rito del bautismo como lo prueban sus escritos en general y, especialmente, su *De Baptismo*. En ellos destaca la inclusión de la Iglesia en las preguntas bautismales³³. Incluso, siguiendo a su discípulo Cipriano, es probable que en este mismo contexto apareciera una alusión al perdón de los pecados³⁴. Insiste una y otra vez en la importancia de la 'regula fidei' basada en series trimembres con un importante

29 Cf. pasos muy conocidos del autor como 4, 33,7, donde es evidente el influjo de 1 Cor 8, 6.

30 Sirve de ejemplo *Adv. Haer.* 3, 4,2: 'En un solo Dios, creador del cielo y la tierra y cuanto contiene en ellos, por medio de Cristo Jesús, el Hijo de Dios, que por el inmenso amor que tiene a su creación se sometió a nacer de la Virgen, uniendo en sí mismo al hombre con Dios, padeció bajo Poncio Pilato, resucitó, fue llevado esplendorosamente al cielo y volverá con gloria; es el salvador de los que se salvan y juez de los que son condenados'.

31 'Porque la iglesia, aunque expandida por todo el mundo casi hasta los confines de la tierra, ha recibido de los apóstoles y de su discípulos, mediante tradición, su fe en un solo Dios Padre todopoderoso, creador del cielo, de la tierra, de los océanos y de uno hay en ellos; su fe en un único Cristo Jesús, el Hijo de Dios, que se hizo carne por nuestra salvación; y en el Espíritu Santo, que mediante los profetas proclamó la actuación salvífica del muy amado Cristo Jesús, nuestro Señor, su venida, su nacimiento de la Virgen, su pasión, resurrección de entre los muertos y su ascensión humana a los cielos, así como su segunda venida desde allí en la gloria de Padre para recapitular todo y resucitar a toda la humanidad de modo que juzgue justamente a todos' (*Adv. Haer.* 1, 10,1).

32 Cf. KELLY, *o. c.*, pp, 104-106 para observar otros credos coetáneos como *Acta Iustini* 2,5; *Epistula Apostolorum* 5, HIPOLITO DE ROMA, *Contra Noetum* 1 (Nautin 235-7).

33 Cf. *De Bapt.* 6 (CCL 1, 282).

34 Cf. *De Bapt.* 11 (CCL 1,286).

desarrollo del kerigma cristológico³⁵, en función de un contexto con mayor o menor impronta polémica³⁶. Aunque nos encontramos con frases muy concisas, elaboradas y repetidas en varios contextos, resulta difícil entresacar una fórmula estereotipada oficial. Sigue siendo evidente la deuda del contexto bautismal o catequético.

4. Otros textos como el papiro *Der Balyzeh*, encontrado en el Alto Egipto, recoge un breve credo después del eucologio eucarístico y el rito bautismal³⁷. La *Tradición Apostólica* de S. Hipólito sí presenta una fórmula fija, pero difícil atribuir a la iglesia oficial, aparte de que se trata de una obra de inicios del siglo III, pero cuyo texto original griego no se ha encontrado. Orígenes, doctor preocupado por la tradición doctrinal de la Iglesia, nos deja numerosos resúmenes de las fórmulas de fe³⁸ que bien podrían emanar de las tres preguntas de la liturgia bautismal o de las catequesis preparatorias.

5. No hay constancia de tales fórmulas estereotipadas. Si así fuera, habrían aparecido en autores como Tertuliano o Ireneo, necesariamente. Ellos se preocupan por la ortodoxia de las fórmulas ante los polemistas. No cabe explicación a que si en la iglesia oficial (Roma,

35 Cf. *De praescriptiones* 13 (CCL 1, 197s); 36 (CCL, 217); *De virginibus velandis* 1 (CCL 2, 1209).

36 Es el caso de *Adversus Praxeam* 2 (CCL 2, 1160) en torno al año 213. Se advierte el contexto patripasiano en la dimensión humana del Hijo (nacido de las entrañas de la Virgen –*missum a patre in virginem*–, resurrección de la carne, etc.), así como la insistencia en el Espíritu Santo, tema de sumo interés de un Tertuliano ahora en las filas del montanismo: ‘*Nosotros, por el contrario, creemos indudablemente que hay un solo Dios, pero de acuerdo con la divina bondad que llamamos economía sabemos que también existe un Hijo de este único Dios, su propio Verbo, que salió de él, por quien todo fue hecho y sin el que nada se hizo. Creemos que este Hijo fue enviado por el Padre a las entrañas de la Virgen, nació de ella, hombre y Dios, hijo de hombre e Hijo de Dios, dándose el nombre de Jesucristo; creemos que padeció, murió y fue enterrado, fue llevado al cielo, está sentado a la derecha del Padre y volverá juzgar a los vivos y a los muertos; fue él quien según prometió, envió al Espíritu Santo, el Paráclito, de cabe el Padre, Espíritu que es santificador de la fe de quienes creen en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo*’.

37 ROBERTS, C. H. y CAPELLE, B., *An early Euchologion: the Der-Balizeh Papirus enlarged and re-edited*, Lovaina 1949.

38 Cf. *In evangelium Ioannem* 32,16 (Preuschen 451 s.) o *In Matteum commentarium sermo* 33 (Klostermann-Benz 2, 61); *Contra Celsum* 1,7 (Koetschau 1,60); *De principiis*, 1 (Koetschau 9-16); *In Ieremiam homiliae* 5, 13 (Klostermann 42); *In 1 Cor. hom.* 4.

por ejemplo) hubiera una fórmula estereotipada, no la hubieran mencionado.

3. HACIA LAS PRIMERAS EXPRESIONES ESTEREOTIPADAS.

¿Cómo saltar a una dimensión universal? A partir de los credos locales que empiezan a conocerse por el rito de la *traditio* y *reditio* y la consiguiente recitación según la disciplina del arcano. Se da una proliferación de fórmulas de fe en las diócesis de Occidente que, poco a poco, se extienden a Oriente³⁹. En cualquier caso, se debe distinguir 'fórmulas de fe', siempre vinculadas a las preguntas bautismales y 'confesiones de fe', no siempre pertenecientes al bautismo y con una irregularidad importante⁴⁰.

Así sucede en la Iglesia romana. El famoso Credo Romano⁴¹ recopilado por Rufino⁴², ya está presente en la versión griega de Mar-

39 Cf. KINZIG, W., et VINZENT, M., *Recent Research on the Origin of the Creed*, *JTS NS* 50 (1999), 535-59; VINZENT, M., «From Zephyrinus to Damasus -What did Roman Bishops believe?», *Studia Patristica* LXIII (2011), 273-286.

40 Si excluimos la *Traditio Apostolica* de Hipólito de Roma, el documento más antiguo que recoge el credo en forma de preguntas es el *Ordo Gelasianum*, del que conservamos una copia del 750. Sobre el estudio del Credo, ver VOGEL, C., *Medici at Liturgy An Introduction to the Sources* (Washington, DC, 1986), pp 38-46 ; PALAZZO, E., «Le Moyen Age Des origines au xiif siècle», *Histoire des livres liturgiques* (Paris, 1993), pp 62-66; CHAVASSE, A., «La liturgie de la Ville de Rome du V^e au VIII^e siècle», en NOCENT, A. (ed.), *Studia Anselmiana* 112 / *Analecta Liturgica* 18 (Rome, 1993), pp 167-172; KLOCKENER, M., art 'Sakramentar', in Dopp/Geerhngs, o.c. (n 13), pp 539-41, 540.

41 El credo romano probablemente pueda remontarse a finales del siglo II (Papa Zeferino). Sería uno de tantos que pululaban en los diferentes episcopados occidentales, pero en ningún caso aparece una fórmula normativa de confesión hasta el siglo IV (cf. RITTER, M., voz 'Glaubensbekenntnis', en *TRE* 13 (1984), pp. 399-412).

42 Contamos con su redacción definitiva gracias al *Commentarius in symbolum apostolorum* (cf. CCL, 20, 133-182), escrito hacia el 404 por Rufino de Aquileya frente al hereje Fotino. Su pretensión es reafirmar la autoridad del Credo, de ahí su insistencia en recordar su origen apostólico. En él comenta cada artículo del credo y lo compara con el símbolo de Aquileya. Insiste en que Roma ha logrado mantener la integridad del mismo (cf. tb. AMBROSIO, Ep. 42,5 (PL 16,1125). Este credo también aparece en el Salterio de Aethelstan, en la colección Cottoniana

celo de Ancira⁴³. La concordancia entre ambos textos es evidente. El obispo de Ancira en ningún momento alude al lugar donde conoció este texto. Su pretensión no era otra que defender ante el Papa la integridad y ortodoxia de su postura teológica. La opción más inteligente consistía en hacerlo a partir de las preguntas bautismales de la Iglesia romana⁴⁴. Las discrepancias son escasas y quedan aún más minimizadas si somos conscientes de que la versión del *Panarion* de Epifanio de Salamina que ha llegado a nosotros se basa en un único manuscrito del siglo XI. Principalmente son dos: la omisión de ‘padre’ (*πατέρα*) en el artículo primero y la inclusión de ‘vida eterna’ al final del mismo (*ζωήν αἰώνιον*)⁴⁵.

Dado que las Apologías de Justino no dan cuenta de ello, es muy probable que fuera a finales del siglo II con el papa Ceferino, cuando ya circulara una fórmula fija o ‘símbolo de la fe’ en Roma. Para ello son claves las aportaciones de Hipólito y Tertuliano y, en parte, las de

del British Museum. Fue el obispo Ussher quien así lo utilizó en el siglo XVII. El credo aparece al final de Salterio, junto a otras fórmulas en griego. El texto coincide de nuevo con el latino de Rufino, a la vez que se distingue en algunos detalles del de Basilio de Ancira.

43 Hacia el año 340-341, Marcelo de Ancira se refugió en Roma, protegido por el papa Julio I. Preparó su propia apología, explicando a los romanos el motivo de su huida (cf. MARCELO DE ANCYRA, *Ep. ad Iulianum*, apud EPIPH, *Haer* 72, 2, 6-3, 4 (Holl/Dummer 257, 21-259, 1 (=Vinzent 126, 8-128, 23). Tras un sínodo en Roma en el 342, el papa Julio I escribió a los obispos de Oriente aludiendo a este credo, lo que indica el éxito de la formulación de Marcelo (cf. Atanasio, *Apología contra Arrianos*, 32 [PG 25, 302]. Posteriormente, con una versión más cercana a Nicea volverá a ser protagonista el obispo de Ancira en el credo que aparece en una carta de Marcelo al papa Liberio (352) y de Liberio a Atanasio (362) (cf. VINZENT, M., *o.c.*, pp. 283-286). VINZENT, M. (ed.), *Markell von Ankyra-Du Fragmente Dei Brief an Julius von Rom* (SVigChr 39, Leiden etc, 1997), pp 2-121.

44 Cf. KATTENBUSCH, F., *Das Apostolische Symbol* I, 73. Esta opción de valerse de otros credos ya la conocemos en autores como Eusebio de Cesarea (Nicea) o Teofronio de Tiana (Sínodo de Antioquía del 341).

45 Kelly ve en esta omisión una maniobra de Marcelo. Su predilección por expresiones como ‘dios totopoderoso’ están en coherencia con su teología que defiende que la Palabra de Dios no se hizo hijo hasta la encarnación y su único engendramiento fue el que tuvo en el seno de la Virgen. Por tanto, los títulos de Hijo, Cristo, Jesús, Vida, Camino, etc. tan solo se aplican con propiedad durante su estado encarnado. Evitar el término ‘padre’ permite acentuar la unión sustancial de Dios (*homousios*) como mónada indivisible y no como hipóstasis distinta (cf. KELLY, J. N. D., *o.c.*, p. 137).

Ireneo. Ahora bien, no podemos obviar que, a parte de la filología y de las polémicas frente a las ideas heréticas, existe un desarrollo teológico del mismo contenido y significado de Dios, expresado en las tres preguntas. Nos centramos ahora en dicho contenido, identificando cada una de ellas como un artículo del Símbolo de fe definitivo.

3.1. Credos como manifiestos teológicos: El Símbolo Romano.

Más allá de la fecha de composición de la fórmula fija, es importante consignar el contenido de la misma expresado en las tres preguntas convertidas ahora en artículos. También hay una gestación del contenido teológico que merece ser explicada en diálogo con los autores y testimonios del momento. Sin ánimo de ser exhaustivos, resulta importante destacar la evolución del significado teológico.

Artículo 1º: *εἰς Θεὸν πατέρα παντοκράτορα; in Deum pater omnipotentem*

La variable ‘solo o único Dios’, que aparecerá en los credos orientales posteriores, ha suscitado la hipótesis de tratarse de una reacción frente al sabelianismo. Sin embargo, las expresiones de fe de Tertuliano, Ireneo e, incluso, Justino, de épocas anteriores a la polémica con Sabelio, muestran que en occidente no hay tal alusión a *unum* (ἕνα) *Deum*. Por tanto, esta expresión será un añadido posterior materializado en Nicaea.

La vinculación del doblete *pater et omnipotens* a Dios sí tiene un recorrido más largo y significativo. En el AT no se conoce tal perífrasis. Dios aparece numerosas veces como ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ (=Yahvéh Sabáot), incluso como ὁ παντοκράτωρ (=El Shaddai) en un solo Dios, Padre todopoderoso. En el NT es frecuente la expresión ‘Señor, Dios todopoderoso’. Aunque tan sólo hay una recurrencia en San Pablo (2 Cor 6,18)⁴⁶, es frecuente en muchos pasos de Apocalip-

46 El pasaje concluye con la expresión ‘señor-pantocrator’, título muy frecuente para Dios en los profetas. La cita de S. Pablo es precedida por la consideración de Dios-padre, uno de los títulos más queridos por el apóstol para referirse a Dios. Si comparamos la serie paulina πατήρ-κύριος-παντοκράτωρ con la apocalíptica κύριος-Θεός-παντοκράτωρ, veremos que el significado es muy similar. Para C.

sis⁴⁷, pero nunca unido a ‘padre’. Por otra parte, en el escrito joaneo se advierte la tendencia de transmitir la *pantocratoria* al Hijo, Alfa y Omega.

La primera vez que aparece es en el martirio de S. Policarpo (ca. 155)⁴⁸. Sin embargo, no aparece la mención ‘padre’ en el martirio de Apolonio (ca. 185)⁴⁹ y sí se conserva el mismo sentido de la *pantocratoria*. Si seguimos a los Santos Padres de los siglos II y III, salvo algunas excepciones⁵⁰, no aparece la doble mención. Se sigue utilizando Dios-pantocrator para expresar la *pantocratoria* y Dios-Padre en relación con Jesucristo (sentido trinitario siguiendo el mandato bautismal de Mt 28). Esta expresión Dios-Padre es la que dará pie a la interpretación del siglo IV: ‘Padre del Verbo eterno’. Así lo hace Rufino en su

Capizzi, la cita de 2 Cor es una ‘fórmula hecha’, con clara reminiscencia de la Septuaginta: Cf. CAPIZZI, C., *PANTOKRATOR, Saggio d'esegesi letterario-iconografico*, Rome 1964, p. 38. Se suma a esta opinión BERGAMELLI, F., «Sulla storia del termine Pantokrator dagli inizi fino a Teofilo di Antiochia», *Salesianum* 46 (1984) 444; BATUT, J. P., *Pantocrator. Dieu le Père tout-puissant dans la théologie prénicéenne*, Paris 2009, pp. 36-37.

47 Son 9 recurrencias: 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 19,6; 21,22; 16,14; 19,15. El contexto escatológico del escrito con la permanente oposición fieles-infieles, justicia-impiedad, puede ayudar a entender las frecuentes series: κύριος-Θεός-παντοκράτωρ. También en *Sant* 1,27; 1 *Pe* 1,2; 2 *Jn* 3; *Jud* 1.

48 δοξάζει τὸν θεὸν καὶ πατέρα παντοκράτορα καὶ εὐλογεῖ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν σωτῆρα τῶν Ψυχῶν ἡμῶν καὶ κυβερνήτην τῶν σωμάτων ἡμῶν καὶ ποιμένα τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς (*Martirium Policarpi* 19, 2). En este caso, unido a Jesucristo (κύριος) para destacar su igual dignidad. De ahí el refuerzo con el posesivo ἡμῶν.

49 El martirio de Apolonio tuvo lugar durante el reinado de Cómodo (ca. 185). El procesado opone el poder de Dios (pantocrator) al poder temporal de cualquier ídolo (autocrator). De ahí que el emperador sea denominado ‘autocrator’ (cf. *Martyrium Apollonii* 8-9). En la parte final del texto vuelve a aparecer tal oposición con la profesión de fe trimembre quedando de nuevo manifiesta la referencia a Dios como Padre: *Dijo Apolonio Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου, Περέννιες ἀνθύπατε, σὺν πᾶσι τοῖς ὁμολογήσασι θεὸν παντοκράτορα καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ οὐίὸν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τὸ ἄγιον πνεῦμα, καὶ περὶ τῆσδε τῆς ἐμοὶ σωτηριώδους ἀποφάσεώς σου* (Cf. *Martyrium Apollonii* 46). (cf. BERGAMELLI, F., «Sulla storia del termine Pantokrator dagli inizi fino a Teofilo di Antiochia», *Salesianum* 46 (1984) 439-472. Sobre mártires posteriores, ver CAPIZZI, C., *PANTOKRATOR, Saggio d'esegesi letterario-iconografico*, Rome 1964, pp. 54-69; 72-81.

50 *Dialogus Triphonis* 139; *Adversus Haereses* 1,3,6; 2,35,3; 4,20,6; *Stromata* 7, 2,7; 7,2,8; 7, 3, 16.

comentario al Símbolo⁵¹ a inicios del siglo V, pero ya está presente en las primeras catequesis bautismales de Cirilo de Jerusalén⁵² o en los diferentes comentarios de la oración dominical: Tertuliano⁵³, Orígenes⁵⁴, Cipriano de Cartago⁵⁵, etc. En todos ellos hay una clara intención: Dios es el Padre y creador de todo gracias a su poder, sabiduría y amor por nosotros⁵⁶.

Esta acepción lleva a matizar el significado de Dios-pantocrator, tan frecuente en la literatura helenística. Siguiendo a Filón, 'pantocrator' es el que lo gobierna todo, el soberano de todo. Por tanto, como dirá Orígenes⁵⁷, presupone lo creado a las realidades inferiores sobre las que gobierna. Será un adjetivo utilizado en polémica contra los gnósticos⁵⁸. En un segundo momento, 'pantocrator' significa 'todo-poderoso' u 'omnipotente', tal y como lo entendemos hoy. El mismo Orígenes en su *Contra Celsus* dirá de Dios que 'puede hacerlo todo, es decir, todo lo que se puede hacer sin detrimento de su divinidad, su bondad o sus deseos'⁵⁹. Esta versión más filosófica aparecerá en autores como San Agustín⁶⁰ y tendrá un eco muy importante en toda la Edad Media. Dios puede hacer lo que quiere en coherencia con su voluntad y sabiduría. No obstante, esta idea se aparta de la anterior de Dios como Padre creador, cuya majestad y soberanía son trascenden-

51 Cf. *Expositio Symboli* 4 (CCL 20, 137s).

52 Cf. *Cat* 9, 4s (PG 33, 608).

53 Cf. *De oratione* 2 (CCL 1, 258). R. Braun atribuye la exclusión de *pater omnipotens* del lenguaje tertuliano a la utilización de esta expresión por parte de los poetas Virgilio y Lucrecio para referirse al panteón romano (cf. BRAUN, R., *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977², pp. 101-102).

54 Cf. *De oratione* 22 (Koetschau 2, 346ss).

55 Cf. *De dominica oratione* 9 y 10 (Hartel I, 272s).

56 Cf. 1 *Clementis* 19 y 35 (Bihlmeyer 46 y 54); IRENEUS LYONENNSIS, *Adversus Haereses* 5, 17.1 (PG 7, 1169); 2, 35, 3s (PG 7, 840ss)

57 Orígenes es especialmente relevante porque en él encontramos las dos acepciones: Gobierno sobre alguien (cf. *De principiis*, 1, 2,10 (Koetschau 41 s.). Este mismo argumento también aparece en *apud* TERTULIANO, *Hermogenes* III, 1.

58 Cf. IRENEUS LYONENNSIS, *Adversus Haereses* 2, 1,5 (PG 7, 112); 2, 6,2 (PG 7, 724s).

59 *Contra Celsus* 3, 70 (Koetschau 1, 262).

60 Cf. *Sermón* 213 y 214.

tes. Este Padre se ha manifestado de forma especial en la resurrección de su Hijo y en la redención del pueblo escogido.

Por tanto, estando claramente definido el significado de ambos, antes de Nicea, la utilización de Dios Padre antocrátor en el artículo primero, es una explicitación o énfasis de la *pantocratoria* de Dios. Esta *pantocratoria* ya se recoge en el concepto Dios, palabra clave para referirse a la primera persona de la Trinidad, a la que después se añaden otras como ‘kyrios’ o ‘padre’⁶¹ que ayudan a explicitarla. Los diferentes contextos ecológicos, litúrgicos, catequéticos, exhortativos, etc., conducen al uso de ‘pantocrator’ como concepto apto para explicar la pantocratoria en Dios. No sería extraño que de ahí saltara al Símbolo romano de la fe e, igualmente, fuera recogido en el Símbolo de Marcelo de Ancira⁶².

2. Artículo 2: Cristo Jesús, su único hijo, nuestro Señor.

El núcleo inicial del segundo artículo del antiguo credo romano era muy conciso: ‘Cristo Jesús, su único hijo, nuestro Señor’. Es probable que tanto ‘unigénito’ como ‘señor’ fueran una añadidura posterior. La expresión ‘Cristo’ no es un mero nombre, sino que recoge el significado más primitivo de ‘mesías’ o ‘ungido’ (*mashîah*). Así lo recoge S. Pablo y así aparece en numerosos pasos de Hechos de los Apóstoles⁶³. Este sabor mesiánico se va perdiendo a medida que el cristianismo se va abriendo a la gentilidad. El adjetivo se sustantiviza (‘el Cristo’) y resulta necesario explicarlo a los nuevos creyentes⁶⁴. Cirilo de Jerusalén

61 Cf. RAHNER, K., «Dios en el Nuevo testamento. El significado de la palabra Θεὸς», *Escritos de Teología* I, 1964.

62 Cf. BATUT, J. P., *Pantocrator. Dieu le Père tout-puissant*’ dans *la théologie prénicéenne*, Paris 2009, pp. 61-65.

63 Cf. Hch 2,36; 5, 42; 18,28.

64 Este cambio se percibe ya en escritos postapostólicos como 1 Clem 16,1; 42, 1; 44,3; 49, 1; 54,2; 57, 2 (Bihlmyer 43. 57. 59. 61. 64. 65). También en Justino en su *Diálogo con Trifón* 48ss (EJG 146ss) y *Apología* 2,6 (EJG 83). Tertuliano, en su tratado sobre el bautismo, insiste que después del baño bautismal, el creyente es ‘ungido’, es hecho ‘cristiano’, es decir, participante en la condición de sacerdotal y real de Cristo. Esta ‘unción’ prepara al cristiano para recibir el don pleno del Espíritu Santo (cf. *De baptismo VIII*). En *Adversus Praxeum* 28 (CCL 2, 1200) explicará detenidamente que la palabra ‘cristo’ no es un nombre propio como ‘Jesús’, sino *accidens nomini res* de la acción de ungir (28,1).

en su *Cat 4* y *Cat 11* explica que el nombre Jesús alude a la salvación y el nombre 'Christus' hace referencia a un sacerdocio supra-humano porque no ha sido conferido por los hombres, sino por la unción con el Espíritu Santo⁶⁵.

El término 'unigénito' ya viene recogido en los textos neotestamentarios de Heb 11, 17 o Lc 7,12, aunque es el evangelista Juan el único que lo refiere a Cristo⁶⁶. Se trata de acentuar su unicidad tanto en la filiación como en la intimidad y conocimiento del Padre. La expresión continúa en los escritos del siglo II⁶⁷, anteriores a S. Ireneo, autor que identifica 'monogenes' con el Verbo, insistiendo frente a los gnósticos su unidad con el Jesús histórico, que murió y resucitó por nosotros⁶⁸. El uso por parte de Ireneo nos puede llevar a pensar que el término ya estaba en las preguntas bautismales hacia el año 170. Su inclusión en el símbolo de la fe en época temprana vincula la relación de filiación a un momento precósmico, no sólo al momento histórico, tal y como se dice tantas veces. Por tanto, en el Credo Romano ya aparece la identidad entre el hijo de María y el Hijo preexistente.

La expresión 'hijo' muestra la pretensión de Jesús de revelar que era 'Hijo de Dios'. Es relativamente frecuente en los evangelios (Mc 13,32, Lc 10,21; Mt 11,25) y así quedó plasmado en la doctrina y predicación cristiana, tal y como recoge S. Pablo (1 Cor 12, 13). Es S. Pablo quien muestra que el creyente, lleno del Espíritu Santo, exclama 'ven, Señor Nuestro' (1 Cor 16,22)⁶⁹. Como ya hemos dicho, 'kyrios' es el término griego por el que los LXX tradujeron la voz 'Yahvé'.

65 Así lo interpretan algunos autores como Rufino o de Pedro Crisólogo (cf. *Comentario al Símbolo* 6 (CCL 20, 141).

66 Cf. Jn 1,14.18; 3,16.18; 1 Jn 4,9.

67 San Ignacio recoge la expresión 'su único Hijo' (*τοῦ μόνου γιοῦ*) (cf. IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Rom. Praef* (Bihlmeyer 96); IUSTINUS, *Dialogus Trif.* 105, (EJG 221), *Martyrium Polycarpi* 20,2 (Bihlmeyer 131); *Epistula ad Diognetum* 10 (Bihlmeyer 147).

68 Cf. el uso del término es muy abundante, dada la apropiación que hicieron del mismo los valentinianos (cf. *Adv. Haereses* 3,16,1; 1, 10, 3)

69 Esta expresión griega traduce la oración aramena *Maranatha*. San Pablo utilizará otras expresiones como 'mi Señor' (Flp 3,8) o 'nuestro Señor' (Rm 15,30; 16,18; 1 Cor 1,2). Sin embargo, esta expresión no aparece en la Tradición Apostólica

La añadidura cristológica posterior, con referencia al nacimiento del Señor por obra del ES, pasión, glorificación y segunda venida' ya estaba en muchos de los kerigmas cristológicos de la época apostólica. Su inclusión en el símbolo de la fe tal vez respondía a una reacción antidoceta⁷⁰ o antignóstica, si nos fijamos en S. Ireneo⁷¹, pero no solo debemos quedarnos con esta opinión. Estos mismos autores, al igual que Justino, también lo emplean en otros contextos no necesariamente polémicos. Más aun, coinciden en la referencias a la segunda venida o el juicio, temas que no eran especialmente polémicos.

Sobre la alusión a la Virgen María, ya encontramos referencias en S. Ireneo, pero sin mencionar al Espíritu Santo. Los Padres del siglo II no tenían muy clara la identidad del Espíritu Santo en la encarnación⁷². Va a depender mucho de influjo recibido por la teología del Logos⁷³. No obstante, la presencia en tantos teólogos deja clara la profusión de un kerigma cristológico-pneumatológico.

Sobre la mención de Poncio Pilato, ya tenemos alusiones en 1 Tim 6,13 y aparecerá en los autores que venimos estudiando⁷⁴. La mención del procurador romano no tiene otra finalidad que fijar el momento histórico de la salvación. Otros autores mencionarán a personajes como Herodes o el emperador Tiberio César⁷⁵. Igualmente la mención de la sepultura, sobre la que insisten tanto los Evangelios.

ni en los escritos de Tertuliano. Para J. N. D. Kelly este dato es un motivo para pensar que se trata de un añadido posterior (cf. KELLY, *o.c.*, 175).

70 Cf. la insistencia de S. Ignacio de Antioquía en la vida encarnada del Hijo de Dios (cf. *Trall* 9, *Smyrn* 1, 1-2 (Bihlmeyer 95.106).

71 Cf. *Adversus Haereses* 3,11,3 (PG 7, 882).

72 San Justino, p. ej., identifica al Espíritu con el Logos al comentar Lc. 1, 35 (cf. *Apol.* 1, 33 [EJG 49]). Frases similares encontramos en IRENEO, *Epideixis* 71, 97 (Robinson 131s. 149); en TERTULIANO, *Adv. Praxeum* 26 s [CCL 2, 1196s], HIPÓLITO DE ROMA, *Cont. Noet.*, 4.16 (Nautin 2343. 259-261).

73 Algunos teólogos como los papas Ceferino y Calixto se mostrarán contrarios a principio del siglo III.

74 Cf. Ignacio de Antioquía (*Magn.* 11; *Trall.* 9; *Smyrn.* 1 [Bihlmeyer 91. 95. 106]; Justino de Roma (*Apol.* 1, 13.61; 2, 6; *Dialogus Trif.* 30. 76. 85 [EJG 34. 71. 120. 186. 197]; Ireneo de Lyon (*Adv. Haer* 2, 32, 4; 3, 4, 2 3,12,9 5,12,5); Tertuliano (*De virg. vel.* 1 [CCL 2, 1209]).

75 Cf. JUSTINO DE ROMA, *Apol.*, 1, 13 (EJG 34).

Se trata de una mención, no para reforzar la idea de la muerte de Cristo, sino para dar tiempo al preludio de su resurrección. De ahí la referencia al *descenso a los infiernos*, alusión que ayudaba a explicar la enigmática referencia⁷⁶.

Las cláusulas siguientes, antes de la mención al Espíritu Santo, recogen textos neotestamentarios muy utilizados en la actividad misional de los cristianos. Al tercer día resucitó de entre los muertos, subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios Padre (1 Pe 3,22)⁷⁷. De nuevo una referencia al Sal 110, 1: 'El Señor dijo a mi Señor'.

Artículo 3: En el Espíritu Santo...

Este artículo recoge la profesión de fe en el Espíritu Santo (*in Spiritu Sancto*) y lo que podrían ser sus efectos en la vida cristiana: comunidad de salvados (*sancta como Deus*), el perdón de los pecados, que produce el bautismo y la resurrección de la carne.

A priori, sorprende encontrar elementos de la creación, seguidos de *credere in* (+ ablativo). Algunos autores como Rufino⁷⁸ o Fausto de Riez⁷⁹ ya se ocuparon en mostrar que 'in' tan sólo afectaba al ES, de la misma manera que afectaba a Dios Padre y Dios Hijo. Por tanto, la dimensión divina del ES no podía afectar de la misma manera a la Iglesia.

Sobre el motivo de su entrada en el símbolo de la fe romano, debemos fijarnos en los teólogos del siglo II para comprobar la incipiente pneumatología (ej. Hermas o s. Justino⁸⁰). Clemente Romano considera ya al espíritu como persona divina y distinta⁸¹. Para Ireneo de Lyon será una de las dos manos de Dios con las que creó

76 Así lo explica Rufino en su *Comm. in symbol. Apost* 16 (CCL 20, 152s).

77 También mencionas este texto Rom 8, 34; col 3,1; Ef 20; Hebr 1.3.13; Hch 2,31; 5,30s; 7,55, etc.

78 Cf. *Exp. Symboli* 33-34 (CCL 20, 169-170).

79 Cf. *De Spiritu Sancto* 1, 2 (CSEL 21, 103S).

80 Cf. *Apol.*, I, 6.13. También en autores como Atenágoras (*Leg. pro Christ.* 10 (EJG 29. 34. 325)

81 Cf. *Ad Cor* 46, 6; 58,2 (Bihlmeyer 60. 66).

el mundo⁸². En cualquiera de los casos, a pesar de la incipiente teología, la homotimia expresada en las preguntas bautismales dejaba bien clara la divinidad el ES. De ahí que su inclusión en el Credo Romano responde no a la copia de la doctrina de un teólogo, cuanto a la praxis bautismal generalizada: el catecúmeno que respondía a la tercera pregunta bautismal no podía olvidar que el Espíritu Santo es el que santifica la fe de la comunidad y la ilumina en el con el conocimiento de la verdad⁸³. Lo mismo siendo el que anuncia la venida y la vida del Salvador⁸⁴.

Resulta fácil relacionar al Espíritu Santo con las cláusulas restantes sobre la Iglesia, perdón de los pecados y vida eterna, incluso podemos presentarlas a priori como los frutos del Espíritu en acción. Para algunos autores del siglo II, la Iglesia es la encarnación del ES⁸⁵. S. Ignacio deja la célebre expresión ‘donde está la Iglesia, está el Espíritu de Dios y viceversa’⁸⁶. El perdón de los pecados o la vida eterna son, igualmente, consecuencias de la acción del ES. Pero, ¿por qué fueron incluidos estos contenidos en los símbolos de la fe, en concreto en el Símbolo Romano? En las preguntas bautismales de los primeros siglos no aparecen tales contenidos. No hay rastro de ellos en Justino, Ireneo. Algunos autores vieron en la confrontación de Tertuliano y Marción un primer atisbo⁸⁷, pero resulta complicado ubicar esta cita en un contexto bautismal. ‘Ecclesia’ traduce el hebreo *qahal*, título dado al pueblo elegido de Israel reunido con el Señor⁸⁸. Se trata de una visión institucional de la iglesia que encontraremos en autores como Justino, Ignacio o Policarpo. La Iglesia es una sociedad extendida por todo el mundo a diferencia de las sectas (S. Ireneo).

82 Cf. *Adv. Haereses* 4, praef. 4; 4, 20, 1

83 Cf. S. IRENEO, *Adv. Haereses* 4, 33, 7; TERTULIANO, *De praescriptionibus* 14; *Adversus Praxeum* 2 (CCL 1, 198; 2, 1160).

84 Cf. SAN JUSTINO, *Apol.*, I, 13.61 (EJG 34. 71); IRENEO, *Epideixis* 6 (Robinson 75).

85 Cf. HERMAS, *Sim.* 9, 1,1ss; *Vis.*, 3, 1-13 (GCS 48,76; 7-19); 2 *Clem* 14 (Bihlmeyer 77s).

86 Cf. *Adv. Haereses* 3, 24, 1.

87 Cf. Se hace referencia a la Iglesia ‘en la que hicimos nuestra promesa’ (*in quam repromisimus sanctam ecclesiam*) (*Adv. Marcionem* 5, 4 (CCL 1, 673).

88 Cf. la opinión de J. Y., en *JTS* 49 (1948), 130ss.

Es probable que a mediados del siglo II, se uniera la expresión ‘sancta’, artículo reservado a Dios en el Antiguo Testamento⁸⁹. Esta expresión de Ef 5,27 o de 1 Pe 2,9 se va a prodigar en las cartas de san Ignacio o en el *Martyrium Policarpi*⁹⁰. Para Justino de Roma la Iglesia es santa por haber sido elegida por Dios, porque fue predestinada a la herencia gloriosa y en ella habita el ES⁹¹. Ireneo, en claro contexto polémico, insistirá en la Iglesia como lugar de salvación y de la verdad⁹². Es en ella donde se puede recibir, de forma exclusiva, al ES⁹³. De esta manera, poco a poco, se introduciría de forma normal en el Símbolo, tal y como recoge el tratado anti-gnóstico titulado *Epistula Apostolorum*.

Si seguimos con el ‘perdón de los pecados’, después de la referencia a la Iglesia, observamos que esta expresión no aparece en contexto bautismal hasta *De Baptismo*⁹⁴ de Tertuliano. El africano pregunta de forma retórica por qué Jesús no bautizó: ¿lo habría hecho para perdonar pecados? ¿En su nombre o en nombre del ES? En la *Epistula Apostolorum* también se menciona el perdón de los pecados, lo mismo que en las *Constituciones Apostólicas*⁹⁵. Independientemente de la mención, el bautismo aparece desde los primeros momentos como momento objetivo de perdón de pecados⁹⁶. La evolución de los escritos hacia una cierta identificación entre bautismo y perdón de pecados⁹⁷ es muy probable que ya estuviera en las cláusulas de los credos

89 Cf. Ex 19,6; Dt 7,6; 26,19; Is 4,3; 1 Mac 10,39.44; Sab 18,19.

90 Cf. *Trall.*, proemium; *Martirium Policarpi proem* (Bihlmeyer 92.120).

91 Cf. *Dialogus Triphone* 119 (EJG 237). Curiosamente en este texto tan elogioso no aparece la expresión ‘ecclesia’, sino ‘pueblo escogido por Dios’.

92 Cf. *Adv Haereses* 4, 33, 7.

93 Cf. *Adv. Haereses* 1, 16,3.

94 Cf. *De Baptismo* 11, 3 (CCL 1, 286). Tertuliano utiliza la preposición ‘in’ para acentuar el sentido final: *In paenitentiam? In peccatorum remissionem? In Ecclesiam?*

95 Cf. *Const. Apost.* 7, 41,7 (Funk I, 446).

96 Así lo recoge Pedro en Hch 2, 38. Cf. tb. HERMAS, *Mand* 4, 3,1 (GCS 48,28) o JUSTINO, la *Apol* 1, 61 (EJG 70) o la *Carta a Bernabé* 11 (Bihlmeyer 24).

97 En cierta manera, así sucede en la *Traditio Apostolica* 19, 2. Esta era la percepción del catecúmeno, sin embargo, en este mismo escrito no aparece recogida en la tercera pregunta (cf. *Traditio Apostolica* 21)

bautismales, antes de las grandes controversias sobre el perdón de los pecados graves en la época del papa Calixto y Cipriano de Cartago.

La ‘resurrección de los muertos’ siempre fue una cuestión de gran importancia en los primeros siglos. Salvo por algunas sectas, la afirmación nunca se puso en cuestión, pero sí se discutió sobre el cuerpo con el que habríamos de resucitar⁹⁸. En el siglo II, Ireneo se tuvo que emplear a fondo contra los gnósticos y sus tesis peyorativas sobre la materia. La salvación afecta a todo el hombre, alma y cuerpo, repetirá⁹⁹. Lo mismo Tertuliano en su tratado *De resurrectione mortuorum*.

Así concluye el Credo Romano y su gestación. Como hemos podido comprobar se trata de un desarrollo de las verdades fundamentales sobre Dios Padre, sobre Cristo Jesús, su Hijo, y sobre el Espíritu Santo, a la vez que se hace eco de las cuestiones tratadas por los diferentes autores de los siglos I y II.

4. SÍMBOLOS DE LA FE COMO ‘PRUEBAS TEOLÓGICAS DE FE’

Antes de llegar al siglo IV, los credos habían tenido un carácter local, vinculado a las catequesis bautismales y al mismo rito del bautismo. También era posible escuchar o profesar el credo en las eucaristías. En el siglo IV, estos formularios tienen una autoridad muy superior, marcada por su carácter de ‘acuerdo solemne en materia de fe’. Esta autoridad queda ratificada en su segunda formulación, esta negativa, conocida como ‘anatema’. No son formulaciones de fe que suplanten a las de los catecúmenos, sino que recogen las controversias teológicas del momento. Su autoridad está avalada por el consenso de los obispos, que someten su autoridad local a otra de carácter más sinodal y universal.

Hasta ahora se hablaba de ‘reglas de fe’ o ‘canon de la verdad’, a la que se sometía el catecúmeno para evitar cualquier error de las

98 Cf. CLEMENTE ROMANO, *Ad Corintios*, 24-26 (Bilhmeyer 49ss); *Ep. Barnabas* 5, 6s; 21,1 (Bilhmeyer 75.15.33)

99 Cf. Son muchos los pasajes, sirva una muestra: *Adv. Haereses* 1, 22,1; 1, 27, 3; 5, 2,2.

sectas¹⁰⁰. Su uso estaba reducido al contexto litúrgico. Sin embargo, ya se dan ejemplos de uso como 'testimonio de ortodoxia'¹⁰¹. Poco a poco, este segundo uso toma cuerpo y se impone en la acepción de 'Símbolo de la fe', hasta llegar a su máxima expresión en Nicea, donde se aprecia claramente que la estructuración de los tres artículos de fe responde a este nuevo fin de 'prueba de la fe'. Más aún, su no aceptación supone 'anatema'. Expresión totalmente novedosa en la Iglesia Universal, pero que se convertiría en frecuente como recuerda el sínodo de Antioquía, que condenó a Pablo de Samosata en el año 268¹⁰². Mucho más evidente fue lo ocurrido en Antioquía en el 325, presididos por Osio de Córdoba. Los 59 obispos reunidos condenaron las tesis arrianas y publicaron una declaración de fe con sus 'anatemas'¹⁰³. Esta declaración, no firmada por Eusebio de Cesarea, Teodoto de Laodicea y Narciso de Neronias, preparaba el camino a Nicea. Ya en el Concilio, Eusebio defendió su declaración de fe, aludiendo a que era la que le habían enseñado en el catecumenado y la que había profesado en su bautismo¹⁰⁴. Elude en todo momento su expresión favorita 'hipóstasis'. Tanto emperador como asistentes mostraron su acuerdo, a la vez que insistieron en que se añadiera 'homoousios'¹⁰⁵, antípico de lo que sería el Símbolo de fe que conocemos por los escritos de Atanasio.

100 Cf. Canon 9 (8) del Concilio de Arles (314) en el que se insiste que se pregunte el *symbolum* a los herejes que quieran pertenecer a la Iglesia (cf. CCL, 148, 10-11).

101 Cf. La carta de Arrio a Alejandro de Alejandría, recogida en su *De Synodis* 16 (Opitz, AW II, 243). Igualmente la carta de Atanasio a Alejandro de Bizancio (cf. TEODORETO, *Hist. Eccl.*, 1, 4, 46ss).

102 Los obispos insisten en la declaración de fe (Ἐκθεσις τῆς πίστεως) y en apartar de la Iglesia a quien no lo suscriba (ἀλλότριον τού ἐκκλησιατικού κανόνος).

103 Cf. *Copla de lo escrito por el Concilio de Antioquía*, 8-13 (AYÁN, J. J., et al., *Osio de Córdoba. Un siglo de la historia del Cristianismo*, pp. 129-131). Tomado de Opitz, AW III, pp. 36-41. Los anatemas enmendaban una por una las tesis de *Thalia* de Arrio (cf. KELLY, o.c., p. 253).

104 Cf. Es recogida por Atanasio al final de su *De decretis Nicaeae synodi*, 33, 4-5 (cf. H. G. Opitz, AW II.I, 1-45). También los recoge SÓCRATES, *Hist. Eccl.* 1,8 y TEODORETO, *Hist. Eccl.*, 1,12.

105 Cf. *De decretis Nicaeae synodi*, 33, 4. 8.12-13.

4.1. El Símbolo de fe de Nicea.

El símbolo de Nicea no es más que el recogido en la carta de Eusebio de Cesarea más los anatematismos¹⁰⁶. De él surgirían muchas copias y traducciones al latín.

¿Qué relación hay entre los dos credos? Desde el punto de vista del estilo:

- La carta de Eusebio de Cesarea expresa algo más que un credo local de Cesarea.
- Desde el estilo literario aparece una deformidad importante entre las alusiones antiarrianas y el resto de las cláusulas.
- El texto parte de un símbolo de la fe de la zona siro-palestinese, al que se añade el 'homoousios' y las tesis antiarrianas.
- La reacción de Eusebio probablemente tenga que ver no en los cambios Hijo-Logos o en el añadido 'homoousios' incoado por el emperador, sino en todas esas referencias antiarrianas que modifican el estilo del símbolo.
- Hoy se tiende a eliminar la tesis de Hort-Harnack-Kidd... que hablan de un símbolo de Nicea, simplemente sustituto del texto de Eusebio.

Esto corresponde al estilo, pero ahora vamos a la teología tanto de Eusebio como de los arrianos y de Nicea. Son muchos los estudios sobre la procedencia de las expresiones de la primera cláusula. Algunos lo ponen cerca de Alejandro de Nicomedia. En la base de la teología de Arrio están los siguientes elementos:

1. La trascendencia y perfección absolutas de Dios, de Dios Padre. Ambas son incomunicables, dado que la comunicación supondría división o sujeción al cambio. Participar de la naturaleza divina supone la existencia de varios dioses, mientras que Dios es único por definición.

¹⁰⁶ Esta es la opinión transmitida por Hort-Harnack, incluso B. J. Kidd (1932) que ha llegado hasta nuestros días y hoy no es aceptable. Volveremos de nuevo sobre el tema al comentar el Símbolo Constantinopolitano.

2. Por tanto, cuanto existe tiene que haber comenzado a existir gracias a un acto creador. Dios creó su Palabra, el Logos es κτίσμα o ποίημα al que el Padre dio existencia. Es criatura entendida como 'primogénito de toda creación' (1 Cor 1, 15), luego hubo un tiempo en el que no existía. Dios Padre es ἀναρχος mientras que el Hijo es ὀχρόνος γεννηθείς ('engendrado fuera del tiempo') o πρό χρόνον αἰώνιων ('antes del tiempo')¹⁰⁷.
3. El Verbo no puede conocer de forma perfecta al Padre porque siendo el Hijo finito, es inefable para él¹⁰⁸.
4. El Verbo es susceptible de cambiar y de pecar (τρεπτός καὶ ἀλλοιωτός), aunque por propia voluntad se mantuvo inmutable e impecable¹⁰⁹.

Asumidas estas cuatro cláusulas cabe preguntarse de qué manera entendían los arrianos la relación entre el Padre y el Logos. Una y otra vez jugaron con los conceptos 'engendrado' (γεννητός) y 'contin-gente' (γενητός), término no aplicable al Hijo. El problema de toda la confusión residía en que los arrianos seguían hablando de trinidad o de tríada divina consistente en 'tres hipóstasis'¹¹⁰, pero esas hipóstasis eran tres seres absolutamente distintos, es decir, no compartían la misma sustancia. La conclusión es que el Padre era verdadero Dios, pero las otras eran divididas en sentido meramente figurado.

107 Segundo H. G. Opitz, esta doctrina ya sería pública en el año 320 (cf. AW III, 1, p.12). R. Willians no lo ve tan claro en su estudio *Arius. Heresy and Tradition*, Cambridge 2001, 49. La doctrina es recogida en varios registros de dos cartas de Arrio, una a su amigo Eusebio, obispo de Nicomedia, y otra, al obispo de Alejandría: *Carta a Eusebio de Nicomedia* (OPITZ, Urk, 1) EPIFANIUS, *Panarion* 69, 6; ATANASIUS, *De Synodis* 16,2; *Carta de Arrio y sus seguidores a Alejandro de Alejandría* (CPG 2128, 5), EPIFANIUS, *Panarion* 69,7,2-8,5. Incluso la traducción latina en HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* IV, 12-13 (VI, 5-6).

108 *Epistula ad episcopos Aegipti et Libyae* 12; Cf. ATANASIUS ALEXANDRINUS, *Oratio contra Arrianos* 1,6; *De synodis* 15; SÓCRATES, *Hist. Eccles.* 1,6.

109 ATANASIUS ALEXANDRINUS, *De Synodis* 16,2. Esta fue una de las acusaciones contra los arrianos, a pesar de que ellos insistieron una y otra vez que Cristo conservó siempre por propia voluntad su perfección moral.

110 ATANASIUS ALEXANDRINUS, *De Synodis* 16, 2.

4.1.1. Réplica del Concilio de Nicea a las tesis arrianas.

Todas las partes admitían la expresión ‘unigénito’, sin especial dificultad de significado. Sin embargo ‘de la misma sustancia del Padre’ era el punto de fricción (*τουτεστίν ἐκ τῆς ουσίας τοῦ πατρός*). Esta expresión se añadió después para explicar el cómo del ‘unigénito’. Los arrianos defendían que el Hijo había sido creado de la nada por voluntad expresa del Padre, mientras que los Padres Nicanos insistían en la participación plena de la sustancia del Padre. La expresión ‘omoousios to patri’ ya era conocida desde Teognosto y rechazada tanto por Arrio¹¹¹ como por sus defensores¹¹². Este es el motivo por el que se incluyó la cláusula antiarriana ‘Dios verdadero de Dios verdadero’¹¹³ para demostrar la unicidad absoluta de Dios. Por el contrario, los arrianos defendían la unicidad desde Jn 17,3: conocimiento o acercamiento al Dios verdadero. El acento por tanto, está en el significado de ‘verdadero’: ¿se refiere a la ousía divina o se refiere a la voluntad divina? Nicea insiste en lo primero; los seguidores de Arrio insistirán en lo segundo generando un problema que aflorará después: el tiempo en Dios, marcado por la voluntad.

111 Cf. *Ibíd.*, 15.

112 Es el caso de Eusebio de Nicomedia (cf. ATANASIUS ALEXANDRINUS, *Oratio contra Arrianos 1,6*).

113 Θεόν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ. La relevancia está en el adjetivo ‘verdadero’. Los arrianos consideraban dios a Jesucristo como ‘dios verdadero’, pero su divinidad no venía ‘de Dios’, de la ‘ousía divina’ (participación), sino de la gracia o voluntad divina (decisión). De ahí que no fuera ‘verdadero Dios’, consustancial al Padre. Su ousía es totalmente diferente a la divina (ἀνόμοιοςκατά μαίνται) porque ha sido creada de la nada. Se parece más a las criaturas que a Dios. Atanasio denunciará una y otra vez el juego de palabras: ὅτι τε ἐκ τοῦ θεοῦ ὁ νίδιος φύσει μονογενής ἐστιν, λόγος, δύναμις, σοφία μόνη τοῦ πατρός, «θεός ἀληθινός» ὡς εἴπεν ὁ Ἰωάννης καὶ ὡς ἔγραψεν ὁ Παῦλος «ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως», οἱ περὶ Εὐσέβιον ὑπὸ τῆς ἴδιας κακοδοξίας ἐλκόμενοι διελάλουν ἀλλήλοις. «συνθώμεθα καὶ γάρ καὶ ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν. «εἰς γάρ θεός, ἐξ οὐ τὰ πάντα» καὶ «τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἵδον γέγονε καινά τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ» (ATANASIUS ALEXANDRINUS, *Or. ad Afros episcopos*, 5, 4 (BRENNECKE, H. C.; HEIL, U., and STOCKHAUSEN, A. von, *Athanasius: Werke*, II).

4.1.2. *La expresión 'engendrado, no creado' es claramente una referencia antiarriana.*

Al igual que la divinidad nunca pudo existir sin su Verbo o sin su Sabiduría, el Padre nunca pudo existir sin su Hijo. Hijo y Padre han coexistido desde la eternidad. Esta 'akolouthía' que ya encontramos en Orígenes no fue suficiente para los Padres Nicenos y fue necesario añadir 'omoousios to patri'. La expresión plasmaba explícitamente que el Hijo y el Padre compartían la misma sustancia. Lo que pertenecía al Padre pertenecía al Hijo. El término, sin embargo, no tuvo buena acogida. Aparte de ser ajeno a los textos inspirados de la Sagrada Escritura¹¹⁴, algunos vieron en él un cierto materialismo por la idea de 'compartir'¹¹⁵ o, tal y como hicieron después los semiarianos de Ancira (358), dejaron constancia de que la expresión violaba los acuerdos antimonarquianos del año 268 en Antioquía, en la condena de Pablo de Samosata.

Tras la explicación del homoousios conviene acercarnos un momento al punto más conflictivo de los anatematismos. Después de ratificar la condena a las tesis arrianas, uno de los anatematismos identifica 'hypóstasis' con 'ousía' (Ἐξ ἑτέρας ύποστάσεως η ὄυσίας). Los conflictos por esta equivalencia fueron interminables y su clarificación no llegó hasta el año 362 en el que 'hypóstasis' pasó a significar la individualidad de cada una de las formas de existencia de la esencia divina o 'ousía'¹¹⁶.

114 Atanasio dirá unos años más tarde que aunque el término no aparece en la SE, sí su sentido ($\tau\eta\eta\ \dot{\epsilon}\kappa\ \tau\omega\eta\ \gamma\rho\alpha\phi\ddot{\omega}\eta\ \delta\dot{\iota}\alpha\nu\eta\eta\ \dot{\epsilon}\chi\eta\eta\sigma\eta\eta$) (cf. *De decretis Nicaenae Sinodi*, 21,4 [Opitz, AW II.I. 25-26]). Normalmente, Atanasio utiliza διάνοια, νοῦς o σηματίνω para referirse al significado y ὄνομα o λεξίς para referirse al término.

115 Así lo recoge Atanasio en *De Synodis* 45 (Opitz, AWII, 269). Los Padres de Antioquía interpretaron a Pablo de Samosata en el año 268 con un sentido materialista, algo que el condenado negaba rotundamente insistiendo que la naturaleza divina era indivisible y, por tanto, el Hijo debía tenerla de forma completa. Cuando Atanasio escribe *De Synodis* (ca. 360), trata de explicar la aparente contradicción entre el Sínodo de Antioquía y el Concilio de Nicea, abogando por una comprensión del contexto de cada uno de ellos (Cf. *De Synodis* 44-46 [Opitz, AW II, 269-271].

116 'Hypóstasis' se desvió de su etimología (ὑφεστάνει = 'subyacer'), susceptible de entenderse como 'sustrato' (=ousía) para designar la diferencia individual. 'Ousía' mantuvo su significado original, basado en su etimología.

¿Por qué tantas reticencias a ‘homoousios’?

Tanto Eusebio de Cesarea como Atanasio se mostraron reacios a su uso. Incluso Atanasio sugería una expresión alternativa (ὅμοιος κατ' οὐσίαν). Tratándose de un término tan polisémico¹¹⁷ era lógica la confusión en la teología. Durante la mayor parte del período patrístico se utilizó ‘ousía’ e ‘hipóstasis’ con un significado similar (‘sustancia individual’). ‘Homoousios’ aparece en filósofos como Plotino o Porfirio¹¹⁸ para describir la semejanza entre dos seres separados. Esta idea de semejanza aparece también en los autores cristianos como Tertuliano (traduce por *consustancialis*¹¹⁹) o Ireneo para aludir a los seres que pertenecen a una misma familia. El mismo Orígenes se refiere a las personas trinitarias para decir que existe en ellas una ‘communio substantiae’ entre el Padre y el Hijo¹²⁰. Ahora bien, ¿de dónde venía este uso su relacionado con la existencia? Las miradas se dirigen inmediatamente hacia Orígenes¹²¹, especialmente desde la polémica de los dos Dionisios. Dionisio de Alejandría trata de explicar la relación entre Padre e Hijo como entre la semilla y la planta. Se trata de un término que no aparece en la SE, pero sí su sentido ‘tener una ousía común’.

117 El término se puede interpretar desde Aristóteles (*ousía* primera (o individuo) y *ousía* segunda (o universal) o desde los estoicos, para que quien tiene un carácter material.

118 Cf. PLOTINUS, *Enneadas* 4, 7,10; PORFIRIUS, *De abstinentia* 1, 19.

119 Cf. *Adv. Hermog.* 44; *Adv Valent.*, 12.18.37 (CCL 1, 433; 2, 764. 767. 768).

120 Cf. *Fragmentum in epistula ad Heb* (PG 14, 1308). El punto de referencia en Sab 7,25. *Homousios* alude a la misma sustancia del cuerpo del que viene como emanación (aporrhōia) o vapor. Tiene un claro sabor estoico y sentido material (=partición de la sustancia) y así lo interpretaron los arrianos.

121 R. P. C. Hanson ya estudió esta posibilidad mostrando que Orígenes no había empleado este término para expresar la generación del Hijo. Su segunda hipótesis es Eusebio de Cesarea en su *Praeparatio* y *Demonstratio Evangelica*. El obispo de Cesarea tampoco parece usar esta expresión. Su opción sería más por la expresión ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός o por αὐτοουσίᾳ τῷ πατρὶ αὐτομοιούμενος (*Demonstratio Evangelica* V, I, 21). Sí aparece en la traducción de Rufino de la *Apología de Orígenes*, escrita por Pánfilo, y criticada por Jerónimo de Estridón (cf. MIGNE, J. P., PG XVII, 580) También haciendo referencia a Sab 7,25 (*ibid.*, 581) (cf. HANSON, R. P. C., *Did origin apply Word Homoousios to the Son?*, en ‘Epektasis’, 294-303).

Después de todas estas reticencias, ¿cómo se pudo incluir en el símbolo de fe? Durante un tiempo, apoyándose en Eusebio de Cesarea, se insistió que fue la postura del emperador Constantino, a la vez que una reducida delegación occidental que puso objeción al término. Fue la manera de zanjar una cuestión que afectaba a un grupo concreto de eclesiásticos y que, poco a poco, se fue desinflando. Años después, en el Concilio de Sárdica (343), S. Atanasio convenció a sus colegas para que no redactaran otro símbolo de fe diferente a Nicea. Así se hizo, sin alusión al 'homoousios'¹²². El mismo Atanasio, gran defensor de Nicea, se mostraba cauto en el empleo de esta palabra¹²³. En definitiva, el Concilio de Nicea se había celebrado para condenar el arrianismo y así permanecía su autoridad. Si los eclesiásticos tenían reparo en citar el símbolo, no así los anatemas que circulaban con normalidad para referirse a la condena. En un caso u otro, el efecto era el mismo.

4.2. Continúan los Símbolos de la fe como reacción frente al Niceno

4.2.1. Concilio de la Dedicación¹²⁴

Celebrado en Antioquía el verano del 341. Los cuatro símbolos de la fe presentados se desentendieron del *homoousios* antiarriano, optando por una formulación de claro matiz bautismal. Son tiempos del emperador Constante y Constantino, gran defensor del término, ha

122 ATANASIUS, *Tomus ad Antiochenos* 5.

123 Así lo muestran sus escritos, donde apenas aparece hasta la llegada de *De sententia Dionysii* y *De decretis synodi*, hacia el 350. Kelly contempla la posibilidad de que Atanasio tratara de obviar la expresión hasta los 347-350, optando por otras más asequibles para su auditorio (cf. KELLY, *o.c.*, pp. 310-311).

124 Antes de este concilio, había tenido lugar del de Tiro (335) con la deposición de Atanasio, y el de Constantinopla (336) con la deposición de Marcelo de Ancira. Constantino, poco antes de morir, permitió volver a ambos a sus sedes. El papa Julio I readmitió a ambos a la comunión en el 340/341. El Concilio de la Dedicación surge como reacción de los obispos antioquenos frente al papa Julio I. Para Atanasio la intención de los 90 obispos 'eusebianos' (97 según Hilario) es reafirmar la herejía arriana (ATHANASIUS, *De synodis*, 22 ss); sin embargo, para Hilario de Poitiers no tiene otro fin que reaccionar contra el sabelianismo (HILARIO DE POITIERS, *De synodis*, 32).

muerto. Tras las fórmulas de fe hay un claro ataque a Marcelo de Ancira que afirmaba que el Hijo volvería a la mónada divina, tras cumplir su cometido en la tierra: ‘reinar hasta que haya puesto todos sus enemigos bajo sus pies’ (1 Cor 15,25). Tanto los obispos antioquenos como Atanasio se mostraban fieles a Nicea, pero reticentes a la dura condena al arrianismo. Frente a Marcelo de Ancira defendían al Hijo como rey y Dios desde siempre y por siempre.

En el contexto del Concilio de la Dedicación, pero fuera de la asamblea, Teofronio de Tiana propuso una fórmula que destacaba al Hijo como ‘hipóstasis’ (*ὄντα πρὸς τὸν θεὸν ἐν ὑποστάσει*), queriendo insistir frente a los sabelianos que no era una mera función del Padre¹²⁵. Otro de los credos fue el llamado de Luciano de Antioquía, con una profesión bautismal muy típica de oriente, pero con importantes añadidos de la Sagrada Escritura y el añadido de los anatemas. Es el Símbolo de fe del concilio con una condena rotunda del arrianismo (*λέγων ἡ χρόνον ἡ καιρὸν ἡ αἰῶνα ἡ εἶναι ἡ γεγονέναι πρὸ τοῦ γεννηθῆναι τὸν υἱόν, ἀνάθεμα ἔστω*)¹²⁶.

4.2.2. *Sínodo de Sardes y Sirmio*

Se trata de un símbolo largo y un tanto difuso¹²⁷, alejado de las profesiones bautismales. Se ha considerado durante mucho tiempo como ‘antiarriano’, pero el texto tiene más a prevenir de cualquier atisbo de ‘tres hipóstasis divinas’, atribuyendo esta categoría al Hijo de Dios. De esta manera sería una condena directa de la teología ori-

125 Cf. ATANASIUS, *De synodis* 24, 3 (CPG 2128, 9; 8558). Expresión muy similar en GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomio* III,7,12 (W. Jaeger, GNO II).

126 Cf. ATHANASIUS, *De synodi Arimini et in Italia*, 23, 8 (Opitz, AW 2.1). Sobre este texto, la versión más fidedigna es la de Hilario (cf. *De synodis*). Esta alusión concreta al tiempo, estación y edad suponía un acercamiento a los arrianos condenados por Nicea. Ellos estaban dispuestos a reconocer que el tiempo y las edades (aiona) han sido creados. S. Atanasio y Sócrates recogen un cuarto Símbolo, aunque su origen es incierto (Cf. *De Synodis* 25; *Hist. Eccl.* 2, 18)

127 El sínodo se celebró en la actual Sofía en los años 342 o 343. Algunos autores cuestionan que puede ser considerado ‘Símbolo de fe’ (cf. SIMONETTI, M., *La crisi arriana nel IV secolo*, 183, n. 50). Por su parte, Atanasio en su *De Synodis* no hace alusión alguna a este sínodo y su símbolo. Del Sínodo de la Dedicación pasa directamente al Sínodo de Milán (343).

genista del Logos, que reconocía su existencia personal independiente y al lado del Padre. Por tanto, no hay más que una 'hipóstasis' en la divinidad, la del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sin embargo, Padre e Hijo no son idénticos. El Hijo, en cuanto a Logos del Padre, es su poder y sabiduría. A la vez, reina sin fin con el Padre y su reino no se deteriora¹²⁸. Esta fórmula condena la idea de que son uno gracias a la concordia de voluntad¹²⁹, pero no explica acertadamente la diferencia de personas.

En el Sínodo de Milán (345) se presentó una nueva fórmula conocida como el 'cuarto credo de la Dedicación' junto con sus anatemas. En ella no se mencionan términos como hipóstasis o ousía, sino se que se habla de τρία πράγματα καὶ τρία πρόσωπα¹³⁰ para acentuar la unidad en la divinidad y la divinidad del Hijo. Sin embargo, la expresión no fue aceptada por los obispos occidentales que ni siquiera respondieron al escrito.

A partir de Sínodo de Sirmio (358) comienza la más dura oposición contra el 'homouisios', dando pie a un nuevo Símbolo¹³¹ que recoge la fórmula 'semejante en todo', sin mencionar a la sustancia. Esta versión tendrá no pocas variantes o interpretaciones como la de Basilio que afirmaba 'semejante en todo y no sólo en la voluntad, sino igualmente en la hipóstasis, existencia y sustancia'¹³². Este credo se

128 En estas expresiones hay un claro distanciamiento de Marcelo de Ancira. Sin embargo, se puede ver su influjo cuando trata de mostrar que el nombre del Padre es mayor que el del Hijo, aun siendo la misma hipóstasis (cf. KELLY, *o.c.*, p. 332). M. Simonetti explica este 'monarquianismo' no tanto por el influjo del Marcelo de Ancira, sino por las características del mismo pensamiento teológico próximo a Asia Menor (cf. SIMONETTI, M., *o. c.*, pp. 186-187).

129 Cf. *Tomus ad Antiochenos* 5 (PG 26,800).

130 Cf. ATHANASIUS, *De Synodis* 26, IV,1. La expresión reconoce la divinidad del Hijo y la unidad en Dios, a la vez que trata de evitar a toda costa el término 'homousios'. El término 'prosopon' ya había sido utilizado en occidente por Hipólito (cf. *Contra Noeto*) o Tertuliano (cf. *Adversus Praseam*). El término 'pragmata' es menos frecuente, pero ya se encuentra en Orígenes (*Contra Celsum* VII, 12). Cf. SIMONETTI, M., «Personas» nel dibattito cristologico del III al IV secolo», *Studium* 91, 529-548.

131 Se le considerará 'Símbolo Fechado' por la mención de Flaviano, Eusebio, Hipacio. Tendrá varias versiones, especialmente la que aparece en la carta enviada a la ciudad tracia de Nike.

132 Recogido en EPIFANIO SALAMINA, *Panarion*, 73,22 (Holl III 295).

utilizó después en la firma del Símbolo de fe de Rímini y su posterior firma en la ciudad tracia de Niké (359). Sin embargo, esta fórmula ‘homoiana’ poco a poco fue debilitándose hasta plantear una nueva versión más cercana a Nicea. Se eliminaba la expresión semejante ‘*en todo*’ que seguía anteriormente a ‘semejante’ y se prohibía el término ‘ousia’ e ‘hipóstasis’ para hablar del ‘prosopon’ del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por su parte, los arrianos aprovechaban la ocasión para defender veladamente la anomia entre el Padre y el Hijo en el Sínodo de Seleúcia.

3. EL SÍMBOLO DE FE DEL CONCILIO DE CONSTANTINOPLA (381)

El símbolo de fe de Constantinopla es el primer símbolo que gozó de una aprobación universal. Sin embargo, en la documentación que ha llegado hasta nosotros no se mencione en ningún momento la existencia de un Símbolo de la fe. El reconocimiento de Símbolo Costantinopolitano proviene del Concilio de Calcedonia en 451, año en el que se consideró ecuménica la reunión de los 150 obispos convocados en Constantinopla en el año 381. La demora de esos 70 años para su ratificación hicieron surgir la hipótesis de que este símbolo era simplemente la actualización del Sínodo Niceno del año 325¹³³. La hipótesis terminó siendo hecho probado y documentado en el V Concilio Ecuméneo (Constantinopla II, año 553)¹³⁴.

Esta inercia, alentada por los historiadores eclesiásticos, hizo que investigadores como Harnack o Hort insistieran en mostrar una relación puramente accidental entre el Símbolo de fe de Constantinopla y el Concilio de Constantinopla convocado, precisamente, para anular la herejía macedoniana. Esta relación accidental llevaría a explicar los cambios en la cláusula del Hijo y del Espíritu Santo por medio del influjo de autores como S. Cirilo de

133 Son numerosos los testimonios recogidos por Evagrio en la *Historia Eclesiástica*, incluido el *Codex Iustinianus I*, 1.7 de Justiniano.

134 Cf. su explicación de la añadidura del Espíritu Santo (cf. Mansi, 9, 179).

Jerusalén¹³⁵ y sus catequesis bautismales. Los estudios posteriores han mostrado numerosas divergencias y motivaciones totalmente diferentes¹³⁶ y que Harnack y Hort no habían explicado debidamente la actitud y lenguaje de los Padres de Calcedonia¹³⁷.

Por tanto, es muy probable que el Símbolo de fe de Constantinopla fuera símbolo bautismal circundante, pero que después se utilizó en el aula conciliar frente a macedonianos, por ejemplo. A pesar de la dificultad de explicar su origen, el Símbolo tuvo éxito convirtiéndose en la única profesión bautismal en Oriente y en el credo eucarístico de la cristiandad.

Ahora tratamos de explicar la relevancia de los nuevos contenidos teológicos en relación con el Hijo y el Espíritu Santo:

1. La expresión que alude al *Espíritu Santo y la virgen María* se consignó para resaltar el rechazo al apolinarismo, que negaba la verdadera humanidad de Jesucristo en su encarnación. Jesucristo tendría una sola naturaleza (divina) y su carne no sería otra cosa que un añadido a Cristo para hacer posible la redención. El cuerpo nacido de María sería consustancial con la divinidad del Verbo. Jesús no tomó cuerpo pasible de la Virgen, sino que formó uno de su propia sustancia divina, etc¹³⁸. Estas ideas, muchas veces contradictorias, son las que con-

135 Cirilo de Jerusalén, uno de los grandes protagonistas del Concilio de Efeso (430), fue siempre un gran defensor de Símbolo de Nicea, declarando que no había otro igual.

136 Cf. la introducción de ALBERICO *et al.*, *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, I, 27-39. Cf. tb., KELLY, *o.c.*, pp. 364-372.

137 Otros autores como Lebedev, Papadopoulos y Shwartz ven el Símbolo de Epifanio de Salamina en su pequeño tratado catequético-atíferético *Ancoratus* (capítulo 118, 3 y, sobre todo, 119, 3-5 [Holl, Berlin 1915] más cercano a Nicea que a Constantinopla. Como si el Símbolo de Epifanio en *Ancoratus* 119, procedente del contexto bautismal de su diócesis de Salamina, fuera el eslabón perdido entre Nicea y Costantinopla. Aparte de Epifanio de Salamina, también encontramos símbolos de fe previos al Concilio de Constantinopla en las catequesis de Teodoro de Mopsuestia o en el mismo Nestorio contra el que reaccionó fuertemente Cirilo en el Concilio de Efeso (cf. KELLY, *o.c.*, 384). En línea totalmente opuesta a Harnack y Hort están autores como E. Schwartz o Badcock que defienden que el Sínodo de Costantinopla habría preparado un Símbolo de fe.

138 Cf. ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Ep. ad Epict.*, 2 (PG 26, 1052s); EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion haer.* 77 (Holl 416-451).

denó el papa Dámaso en Roma (año 377), el concilio de Alejandría (año 378), el concilio de Antioquía (año 379) y el de Constantinopla. Ahora bien, ¿estaban también en los 150 padres conciliares de Constantinopla? Resulta un tanto improbable cuando esta herejía había sido condenada recientemente y la preocupación de los padres conciliares no era otra que los macedonianos. Ya lo harían en el primer anatematismo y en el *Tomus* del año 382. Por tanto, improbable que dicha condena estuviera implícita en el Símbolo de la fe.

2. *Y su reino no tendrá fin*: Expresión tomada de Lc 1,33. La expresión va contra la doctrina de Marcelo de Ancira¹³⁹, según la cual, la relación de filiación en el seno de la humanidad se limitaría al período de la encarnación y finalizaría después de alcanzar los objetivos de la misma. Esta cláusula ya estaba en el Símbolo de fe de San Cirilo en el año 348, lo que supone que ya estaría en el credo que los padres de Constantinopla aceptaran como suyo.

3. El artículo tercero del Símbolo de la fe es el que tiene un desarrollo mayor. Tanto en las críticas al subordinacionismo o al sabelianismo como en la praxis bautismal (ej. Símbolo de Cirilo), el tercer artículo del credo aparece unido a creer en la Iglesia, en el bautismo, en el perdón de los pecados, en la resurrección de los muertos y en la vida eterna. Son realidades vinculadas al Espíritu Santo que ya estaban en el Concilio de Nicea y que ahora son cuestionadas por el semiariiano Macedonio, obispo de Constantinopla desde el 342 hasta el 360¹⁴⁰. Así lo ratifica S. Atanasio quien en el Concilio de Alejandría (362) exigía, siguiendo las tesis de Nicea, rechazar que el Espíritu Santo fuera criatura. Esta condición, exigida a los arrianos que volvían a la comunión en Alejandría, no llevó a la proclamación abierta de la divinidad del Espíritu Santo. Lo mismo ocurría en Asia

139 Aunque murió en el 374, aun tres años después, las cartas de Basilio de Cesarea revelan que la herejía estaba activa y tenía ciertos reparos en acoger en la comunión a los seguidores del obispo de Ancira (cf. BASILIO DE CESAREA, *Epistolae* 263, 5; 265,3).

140 La controversia que se vive en Constantinopla con Macedonio es simultánea a la que vive Atanasio en Alejandría. Esto explica sus *Cartas a Serapión*, obispo de Tumis, en el delta del Nilo en los años 352 a 362.

Menor. Hasta la crisis con Eustacio de Sebaste (año 373)¹⁴¹, Basilio había declarado que no era necesario añadir nada a Nicea en referencia al Espíritu Santo. Será la efervescencia de los pneumatómacos en Constantinopla la que motiva el desarrollo de su *homoousianeidad* con relación al Padre y al Hijo.

La añadidura en el Símbolo de la fe sobre la divinidad del Espíritu Santo tiene un marcado carácter escriturístico: *Señor* (cf. 2 Cor 3,17s), *vivificador* (cf. Rom 8,2; Jn 6,63; 2 cor 3,6), *que procede del Padre* (cf. Jn 15, 26) o que *es de Dios* (cf. 1 Cor 2, 12); *habló por los profetas* (cf. 2 Pe 1,21). Por otro lado, el desarrollo teológico de 'Señor' corresponde al Yahvé de los LXX.

Por último, la homotimia expresada en '*que con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado*' es un calco de los tratados de Atanasio o de Basilio sobre el Espíritu Santo¹⁴². En ellos queda claro que la identidad de honor' equivale a la 'identidad de ser', por tanto 'consustanciales'.

El Credo Constantinopolitano muy pronto pasó a ser profesión bautismal y de uso habitual en la eucaristía, probablemente antes, incluso, del Concilio de Calcedonia en Oriente. Poco a poco se extendería en Occidente en la celebración de ambos sacramentos.

CARLOS IZQUIERDO YUSTA

141 Primero Basilio (cf. *Ep.* 263,3), pero inmediatamente, los Padres Cappadocios.

142 Ni Basilio en su *Tratado sobre el Espíritu Santo*, antes del concilio, ni Gregorio de Nacianzo en su *Oratio* 31, 5, simultánea al Concilio, utilizarán 'homoousios' para referirse a la naturaleza del Espíritu Santo. Sin duda, la animadversión de los pneumatómacos hacia la expresión podría estar detrás.

