

LA ELABORACIÓN DE LA DOCTRINA TRINITARIA A LA LUZ DE LOS CONCILIOS DE NICEA Y I CONSTANTINOPLA

*Gabino Uríbarri, SJ**

1. Introducción

Si hoy vamos un lunes cualquiera a un bar, a una peluquería de caballeros o andamos en los transportes públicos, a todos nos extrañaría no escuchar comentarios sobre la jornada anterior de la liga de fútbol. Cuentan las crónicas que en los tiempos de los antiguos concilios, hasta las “verduleras” discutían de teología y que en los mercados se formaban algaradas por controversias sobre la doctrina cristiana, sobre los dogmas. Es decir, que los temas relativos a los dogmas, a lo nuclear de la doctrina cristiana, eran motivo de grandes pasiones y de un seguimiento minucioso por parte de la población en general. En esa época los cristianos eran bien conscientes de que en la elucidación y aclaración de la doctrina es donde se toman las decisiones fundamentales sobre la fe cristiana y, consecuentemente, sobre el resto de las cuestiones de la vida. Por ejemplo, el valor último de lo humano en la cultura occidental –derechos humanos incluidos– depende últimamente de la asimilación cultural de la encarnación de nuestro Señor Jesucristo.

No cabe duda de que una de las grandes lagunas actuales radica en el gran desconocimiento de la doctrina cristiana en nuestra sociedad y cultura, incluso en ocasiones en el interior de la misma comunidad cristiana. Con estas líneas quisiera modestamente contribuir con una gota de agua a subsanar esta grave deficiencia, que termina, a la larga, por vaciar la fe cristiana de contenido, por incapacitarnos para el diálogo interreligioso, por imposibilitarnos para la urgente necesidad de evangelizar la cultura. El desconocimiento de nuestra propia fe, además, nos corta las alas para proclamarla y cercena nuestro entendimiento y aprecio de su riquezas y su la profundidad. Como veremos, siendo la Escritura una referencia permanente en cuanto “alma de la teología”¹ y de la doctrina cristiana para los Padres, se vieron en la necesidad de buscar fórmulas que aseguraran el sentido de la fe, para que el cristianismo no fuera ni algo inco-

* Profesor Agregado. Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

¹ Cf. DV 24; OT 16.

herente, ni estúpido, ni vaciado de contenido, ni compatible con cualquier tendencia intelectual o espiritual de moda.

He tratado de elaborar una síntesis asequible para el lector interesado sin formación especializada previa. Me limito a presentar el tema principal de los dos primeros concilios ecuménicos. En ellos va a cuajar el esquema fundamental de teología trinitaria patrística, si bien dejamos fuera grandes aportaciones (Ireneo de Lyon, Tertuliano, Orígenes, Agustín, Juan Damasceno). Se llaman ecuménicos aquellos concilios que gozan de un reconocimiento y una aceptación universal *-ecuménica-*.

Los dos primeros concilios son: Nicea (325) y I Constantinopla (381). Llevan este nombre por la ciudad en la que se celebraron, respectivamente. La cuestión principal debatida en estos concilios, aunque no la única², fue la comprensión del Dios cristiano, es decir: la teología trinitaria. Así, a pesar de la simplificación y para ir dando una pista inicial, podemos decir que los temas que se trataron fueron los siguientes:

a) *Nicea*: la divinidad del Hijo de Dios. Si Jesucristo posee la misma divinidad que Dios Padre o no.

b) *Constantinopla*: la divinidad del Espíritu Santo. Una vez resuelta la divinidad del Hijo se planteó si el Espíritu Santo, con características diferentes del Padre y del Hijo, también era Dios igual que ellos.

Dividiré mi exposición en dos partes principales, cada una de ellas sobre uno de estos dos concilios, y cerraré el conjunto con unas reflexiones conclusivas.

2. *El concilio de Nicea (325): la divinidad de Jesucristo, el Hijo de Dios*

2.1. *Para situarnos: algunos rasgos del periodo anterior al Concilio de Nicea*

Vamos a comenzar nuestra exposición en el año 318, momento en el que llama la atención la predicación del presbítero Arrio; su obispo, Alejandro de Alejandría, le recrimina. Esto significa, evidentemente, obviar que a lo largo del siglo II y el III se ha dado una rica evolución y elaboración doctrinal dentro de

² Se ha conservado una serie de cánones disciplinares, en los que se abordan preponderantemente cuestiones relativas a la disciplina eclesial, en particular por parte del clero.

la teología cristiana. Algunos de los más grandes teólogos de todos los tiempos pertenecen, precisamente, a este periodo anterior, como san Ireneo de Lyon y Orígenes.

A pesar de la simplificación que esto supone, podemos caracterizar toda la evolución teológica anterior, en cuanto a la teología trinitaria, con dos trazos gruesos principales:

a) La "monarquía divina"

En todo el planteamiento teológico anterior se ha asumido como un punto de partida inquestionable que Dios es precisamente aquello que no puede tener principio (*arché*), sino que es el principio de todo lo demás. Dios, pues, es eterno, no es causado u originado por nada (*ánarchos*), existe por sí mismo; él mismo es la razón de su propia existencia, sin que ésta sea derivada. Además, Dios es el principio único (*moné arché = monarquía*) del que todo lo demás procede. Dios es, en efecto, el creador de todo el universo. Así, pues, nos encontramos con una división tajante de toda realidad existente en dos tipos o clases: de un lado, Dios como lo que no tiene principio y, de otro lado, el resto de lo existente procedente de Dios.

Dentro de este planteamiento teológico surge una primera dificultad, a la que tienen que hacer frente los teólogos eclesiales: si toda la realidad queda así clasificada, ¿dónde situamos a Jesucristo?, ¿habrá que considerarlo parte de la creación, puesto que, como Hijo de Dios, procede del Padre, que lo engendra o genera? Si lo hacemos así, estamos interpretando que no es verdadero Dios. ¿Cómo puede entonces garantizar la salvación? Y, además, ¿no es precisamente la confesión de la divinidad de Cristo un elemento específico e irrenunciable del cristianismo, por contraposición al judaísmo? Pero, además, si por el camino que fuera, consideramos que Cristo es Dios, ¿no estamos entonces abandonando el suelo del monoteísmo para caer en una suerte de doteísmo?³ Se trata de cuestiones de primera magnitud de cara a entender la fe cristiana, la imagen de Dios y su cercanía o lejanía con nosotros y, consecuentemente, la salvación que la fe cristiana pregona.

El primer intento de solución caminará por estos derroteros. Se va a mantener la "monarquía divina", entendiendo por tal que el Padre es este prin-

³ De una u otra forma, todas estas cuestiones están planteadas en la llamada controversia "monarquiana". Al respecto pueden verse mis trabajos *Monarquía y Trinidad*, UPCo, Madrid 1996; *La emergencia de la Trinidad immanente: Hipólito y Tertuliano*, UPCo, Madrid 1999.

cipio único no originado. Ahora bien, se admitirá que el Padre, como fuente original de todo, tiene una doble capacidad de producir otros seres. Por una parte, por su omnipotencia puede crear de la nada, y así surge todo el ámbito de lo creado. De esta suerte, toda la creación procede últimamente de este principio único, a la vez que se distingue radicalmente de Dios. La creación procede de Dios y se debe a Él, pero no es Dios. Así, la fe cristiana se aparta de toda forma de panteísmo, emanatismo o dualismo. Ahora bien, esta fuente original de todo lo existente, que es el Padre, también puede donar su propio ser, su propia sustancia, generando así otro ser, el Hijo (el *Logos*), que posea la misma sustancia del Padre (puesto que la recibe del Padre procediendo de él) y que sea distinto del Padre, puesto que procediendo del Padre adquiere individualidad y sustancialidad propias. Así se mantiene, de un lado, el principio monoteísta: hay un único principio original de todo, que es Dios Padre. Pero, del otro lado, se afirma la divinidad del Hijo, que es Dios porque posee, como recibida, la misma sustancia del Padre. Si posee la misma sustancia del Padre, la sustancia divina, no se puede decir que no sea Dios. Además, se percibe con claridad la diferencia radical entre el Hijo, que procede del Padre, y el resto de lo existente, la creación, que ha sido creada de la nada. Veremos cómo esta construcción se pondrá en cuestión más adelante⁴.

b) El "platonismo medio"

Este planteamiento teológico que acabamos de ver resultaba suficientemente comprensible y cercano a la filosofía religiosa predominante en los siglos II y III, denominada "platonismo medio".

A partir de la mitad del siglo II se dieron una serie de conversiones al cristianismo por parte de filósofos helenistas. Fueron los llamados *apologetas*. Estos hombres se vieron en la necesidad de dar razón para sí mismos y para sus colegas de la nueva fe, de la fe cristiana. Dado que eran filósofos, no podían renunciar a aquello que veían justificado desde un punto de vista racional, que, traducido a lo que ahora nos interesa, viene a consistir en elementos del platonismo medio con algunas modificaciones. De este modo, estos autores proporcionaron una formulación de la fe cristiana que fuera comprensible en la época, pues manejaba los patrones conceptuales en boga.

⁴ La teología actual simpatiza con muchos elementos de este planteamiento. Cf. p. ej. L. LADARIA, "Dios Padre. Algunos aspectos de la teología sistemática reciente", en: ID., *La Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 137-171.

Del platonismo medio retengo ahora dos elementos. Por una parte, en esta filosofía religiosa se defiende la transcendencia absoluta de Dios. Esta transcendencia se resalta de tal manera, que a Dios se le atribuyen muchos predicados negativos: es incomprensible, inabarcable, inmutable, inefable, inmortal, inengendrado, incorruptible, sin mezcla, sin pasiones. Ahora bien, si Dios resulta tan lejano y distante, ¿cómo podemos llegar a conocerlo, siendo así que el conocimiento de Dios es el tema predominante del platonismo medio? Resulta lógico pensar en la necesidad de un mediador. Este mediador será, para el platonismo medio, el alma del mundo o el intelecto (*nous*) que brota de Dios.

Así, pues, este esquema general permite a los autores cristianos presentar entonces la figura del Logos, el Verbo de Dios, la inteligencia (*nous*) y sabiduría (*sophia*) divina. El Verbo será el mediador universal, de la creación y de la salvación. El punto flaco, como veremos, radica en que este Logos mediador, según el platonismo medio, no participa plenamente de la divinidad del primer principio transcendente. En el esquema del platonismo medio, con el Logos se da un descenso ontológico desde la divinidad hacia la creación, siendo un cierto ser intermedio entre Dios y lo creado. Este punto no lo defenderán tal cual los teólogos ortodoxos, que se esforzarán, por el contrario, en resaltar la verdadera divinidad del Hijo. Si toda la realidad del Logos consiste en ser una recepción de la sustancia del Padre, el resultado habrá de consistir en una sustancia divina, igual que la del Padre. En definitiva, se trata de una misma y única sustancia, poseída, en un caso, como Padre y principio original y, en el otro, como Hijo engendrado por el Padre. No obstante, la presencia de la lógica de este esquema –según la cual el verdadero Dios irrestricto es el primer principio transcendente–, unida a los flancos vulnerables del planteamiento anteriormente expuesto sobre la monarquía divina –según el cual, de igual modo, el verdadero Dios es aquel que no es originado y que, por tanto, es principio absoluto e incondicionado–, hará que sea cuestión de tiempo que toda esta problemática estalle, se plantee con toda su crudeza y rompa el equilibrio de esta construcción. Es lo que hará Arrio.

2.2. La postura de Arrio

El presbítero Arrio recibió el encargo de explicar la Sagrada Escritura; tarea que desplegó en la Iglesia de Baukalis, en el puerto de Alejandría. Sus opiniones llamaron la atención de los fieles, de tal manera que, previamente avisado, intervino su obispo, Alejandro de Alejandría, conminándole a modificar sus opiniones teológicas. Esto sería en torno al año 318. Desde entonces se suceden una serie de desencuentros y cruce de escritos, hasta la celebración del concilio de Nicea en el año 325.

La doctrina de Arrio no es del todo fácil de reconstruir. No nos ha llegado ninguna de sus obras. Solamente tenemos información gracias a lo que otros autores nos dicen de él, o a los fragmentos de sus obras que transcribieron con el objeto de refutarle. Aun así, conocemos lo suficiente como para asegurar los trazos más importantes de su pensamiento, que expondré seguidamente.

Desde el panorama que hemos dibujado anteriormente, podemos comprender bien la postura de Arrio. Para Arrio Dios se define precisamente por ser aquello que no tiene principio (*ánarchos*). De tal manera que solamente el que no tiene principio es el Dios verdadero. Por lo tanto, como el Hijo tiene principio no puede ser Dios. Además, según Arrio, el Hijo ha sido creado de la nada. Por lo tanto, aunque sea una creatura excelsa y magnífica, cae del lado de la creación. No es Dios por doble motivo: porque no es originado ni engendrado por nada (*agénnetos*), sino engendrado (*génnetos*); y porque no posee la sustancia divina, sino que ha sido creado de la nada, igual que el resto de la creación. Es decir, Arrio niega que el Padre como fuente original pueda engendrar a otro ser de su misma categoría. En el fondo, asume el esquema del platonismo medio y convierte al Logos en una especie de ser intermedio entre Dios y la creación.

Esta concepción teológica tiene una derivación cristológica clara. El Logos o Verbo que se encarna no es Dios. Sin embargo, por su obediencia a Dios, por su ejemplaridad moral, Dios le daría en premio la resurrección y, con ella, la divinidad. Es decir, que en la persona de Cristo, debido a una acreditación moral de su parte a lo largo de su vida terrena, se da una habilitación ontológica posterior, un cambio en su propio ser, recibiendo entonces una divinidad que no le es propia ni consustancial. Y, además, entonces se da una diferencia radical entre el Verbo de Dios (creatura), Jesucristo (que no sería Dios) y el Cristo divino resucitado (que sería divino).

Estos son los puntos fundamentales que abordó el concilio de Nicea.

2.3 *La respuesta de Nicea: el símbolo (o credo) niceno*

A partir del primer tercio del siglo III se va imponiendo la costumbre de intentar solucionar los problemas doctrinales graves, que causaban una división importante en el seno de la comunidad cristiana, mediante la celebración de sínodos. Son reuniones de los obispos concernidos y de los más cercanos, a los que también asisten algunos presbíteros y, en ocasiones, el pueblo, por lo menos como testigo de lo que se acuerda. Siguiendo esta estela, el emperador Constantino convocará el concilio de Nicea, que se celebró en el año 325, en esta ciudad cercana a la entonces capital del imperio, Nicomedia.

Constantino tiene un gran interés en la unidad religiosa de la Iglesia cristiana, pues ve en ello un factor político fundamental para la cohesión del imperio. El cese de las persecuciones y el apoyo imperial permite la reunión de un gran número de obispos, entre 250 y 300. El emperador costea los gastos de residencia y la infraestructura de transporte, nada fáciles de cubrir en otra circunstancia.

Podemos resumir los temas centrales del concilio que ahora nos interesan en dos puntos principales.

a) *La divinidad del Hijo*

La cuestión central a debate era la divinidad del Hijo: si es verdadera, si es la misma que la del Padre. El concilio de Nicea en su símbolo o credo defenderá ambos aspectos. Lo hará siguiendo la línea de pensamiento anterior sobre la "monarquía divina", aunque con alguna innovación. Sus afirmaciones principales a este propósito son:

"Creemos... en un único Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, unigénito nacido del Padre, es decir, de la sustancia del Padre (*toutes-tín ek tês ousías toû Patrós*); Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado; de la misma naturaleza que el Padre (*homooúsion tō patri*); por quien todo fue hecho: tanto lo que hay en el cielo como en la tierra..." (DH 125).

Nicea insiste en que el Hijo es nacido del Padre. Por lo tanto, rechaza que proceda de la nada. Y que sea nacido del Padre implica que procede de la sustancia del Padre. Y si procede de la sustancia del Padre, es Dios verdadero que procede de Dios verdadero. Luego, el Hijo es verdadero Dios. Es verdadero Dios, porque tiene la misma naturaleza que el Padre.

Un punto importante, que causará dificultad en la recepción del concilio, es la introducción de lenguaje filosófico, no bíblico, dentro del credo. Esto se hace al menos en dos ocasiones: cuando se afirma: "es decir, de la sustancia (*ousía*) del Padre"; y cuando se indica: "y de la misma naturaleza (*homooúsios*) que el Padre". La introducción de estos términos, si bien no está exenta de problemática, se entiende porque era la manera de excluir una posible interpretación arriana del credo. De esta suerte, el credo o símbolo explicita la expresión vinculante y resumida de la fe cristiana. Si el credo no hubiera excluido el arrianismo, se podría haber dado la paradoja de recitar el mismo credo y mantener simultáneamente diferencias sustanciales en los aspectos más importantes de la

doctrina cristiana, como es la fe en la divinidad de Jesucristo y, por consiguiente, en su manera de entender la salvación cristiana. Pues el quién nos salva es el mismo Dios, que se hizo carne por nosotros y nuestra salvación.

b) Los "anatematismos" o condenaciones

Nicea no solamente expresa en positivo la fe de la Iglesia, lo que la Iglesia cree sobre la divinidad del Hijo, sino que también lo hace en negativo. Es decir, presenta qué puntos se apartan claramente de esta fe. Al hacerlo, resume algunos de los puntos esenciales de la teología de Arrio:

"Y a los que dicen: hubo un tiempo en que no existió y: antes de ser engendrado, no existió y: fue hecho de la nada o de otra hipóstasis o naturaleza, pretendiendo que el Hijo de Dios es creado o sujeto a cambio y alteración, a éstos los anatematiza la Iglesia católica" (DH 126).

Se rechazan puntos que ya conocemos: el Hijo no fue hecho de la nada, ni procede de algo diferente a Dios. Se afirma la eternidad del Hijo, propia de la divinidad. Se rechaza un cambio ontológico debido a una acreditación moral.

2.4. Los hilos sueltos de Nicea

Ciertamente el concilio de Nicea supone un punto fundamental en el proceso de elaboración doctrinal de la fe cristiana. Sin embargo, no consiguió solucionar todos los problemas. Por una parte, Constantino amenazó con desterrar a los obispos que no suscribieran el credo niceno. Todos firmaron, menos Arrio y otros dos. Sin embargo, algunos lo hicieron forzados y sin convencimiento. Se abrió un largo periodo, hasta el I concilio de Constantinopla (381), en que el arrianismo siguió vivo en la Iglesia, bajo diferentes formas y con intensidad variada. Algunos emperadores lo apoyarán. Por otra parte, Nicea tampoco resolvió todos los problemas doctrinales. Al menos los siguientes se plantearán en la época posterior: a) no aborda la razón de la divinidad del Espíritu Santo; y b) no indica cómo se puede dar en Jesucristo la conjunción de divinidad y humanidad. Afirma la divinidad y la encarnación, pero no las articula.

2.5. Excurso: Harnack y la supuesta helenización del cristianismo

A estas alturas podemos presentar brevemente una cuestión que en parte sigue viva en la discusión teológica, aunque en sus trazos fundamentales

ya se ha llegado a un acuerdo. El mayor especialista de finales del siglo XIX y principios del siglo XX en el estudio de la doctrina cristiana en la antigüedad, el protestante Adolf von Harnack († 1930), entendió que a lo largo del periodo anterior al concilio de Nicea se fue dando una progresiva helenización del cristianismo, con lo que éste perdió su tenor original. Mientras que el cristianismo habría sido inicialmente un mensaje religioso y salvífico, se fue encasillando progresivamente en categorías cosmológicas y metafísicas, resultando una tergiversación de su intención original. Con Nicea este proceso se habría sancionado de manera definitiva, pues ya vimos que en el mismo credo se introduce un lenguaje estrictamente filosófico y metafísico. De manera que los dogmas, que se inician de modo rotundo con Nicea, suponen un alejamiento del evangelio, una malversación del mismo y un distanciamiento de la fuerza salvífica original de Jesucristo y del evangelio. Así, pues, no sólo sería conveniente, sino de lo más necesario prescindir radicalmente de toda la evolución doctrinal para acercarnos directamente al evangelio.

Las opiniones de Harnack fueron muy difundidas y debatidas. Hoy en día podemos afirmar los siguientes puntos.

- Ciertamente los teólogos de los primeros siglos cristianos se esforzaron por formular el cristianismo dentro de las categorías culturales, religiosas y filosóficas del medio en el que se movían, del helenismo. Ya he indicado que asumieron en parte el esquema general del platonismo medio, por ejemplo. En este sentido, no se puede dudar de que hicieron una inculturación de la fe en ese medio cultural. Sin embargo, este proceso no transcurrió simplemente como una adaptación acrítica, en la que el evangelio habría perdido su fuerza, su vigor y su propia idiosincrasia. Hemos visto que violentan el esquema del platonismo medio, para adaptarlo al tenor de la fe cristiana. Más radicalmente todavía, quien verdaderamente proponía una adaptación a los esquemas culturales del helenismo era Arrio. Pues dentro del helenismo no era posible la afirmación de la divinidad y la humanidad (creación) en simultaneidad. Así, en el esquema arriano lo que es Dios está profundamente separado de la creación; y la creación de Dios. El Logos es un ser intermedio que no puede ser Dios y hombre a la vez. El concilio de Nicea hace pedazos esta concepción⁵, pues afirma de Jesucristo simultáneamente la verdadera divinidad, semejante a la del Padre, y la encarnación (humanidad, creación), superando y dinamitando así los moldes del helenismo. Más todavía, la fe cristiana mantuvo siempre la predicación de la cruz, y un Dios crucificado ciertamente era un elemento absolutamente ajeno e inintegrable para las mentes de los griegos. A pesar del acercamiento a la filosofía cos-

⁵ Más detalles en F. RICKEN, *Nikaia als Krisis der altkirchlichen Platonismus*: ThPh 44 (1969) 321-351.

mológica y metafísica, los autores cristianos siguieron prestando atención a las afirmaciones de la Escritura, de tal manera que mantuvieron viva la fuerza del mensaje del cristiano, del kerigma, en contra de las tendencias de la filosofía helenista.

- Por otra parte, como bien ha subrayado Pannenberg⁶, la vocación universal y misionera del cristianismo le obligó a mostrar a los filósofos y pensadores de la época que el único Dios verdadero es el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. El cristianismo no podía reducirse a sus propios conventículos sin entrar en la escena pública del debate intelectual. Si los cristianos creen en el Dios verdadero, este Dios ha de ser también el Dios de la filosofía, de los pensadores, y ha de ser mostrable, dentro de ciertos límites, que no hay ningún otro Dios.

- En resumidas cuentas, el punto fundamental que propugnaba Harnack –la helenización del cristianismo como malversación radical del mismo– ha sido convincentemente rechazado. Esto no implica que en la actualidad no hayamos de buscar, dentro de otro contexto cultural, las categorías adecuadas, prescindiendo de aquellos elementos propios de la cultura griega que hoy no son comprensibles y que no están directamente ligados a lo que es el centro del kerigma cristiano. En particular, hoy en día recalamos con mucho ahínco el valor de la historia de Jesús, aspecto que el revestimiento metafísico de la doctrina cristiana no deja aparecer con todas sus implicaciones.

3. *El I Concilio de Constantinopla (381): la divinidad del Espíritu Santo*

3.1. *Antecedentes: los «pneumatómacos» y la divinidad del Espíritu Santo*

Hacia el año 360 todavía siguen las aguas revueltas. Se mantiene la discusión sobre el arrianismo y la conveniencia o no de aceptar la concepción fundamental de Nicea, que cristaliza en el término *homoousios*: el Hijo es de la misma sustancia que el Padre.

A estos problemas se les va a añadir todavía otro, que radica fundamentalmente en lo siguiente. Se empieza a poner en cuestión de una manera expresa y razonada la divinidad del Espíritu Santo. San Atanasio designará a los auto-

⁶ “La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana”, en: W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976, 93-149.

res de esta corriente con el nombre de “pneumatómacos” –“luchadores contra el Espíritu”–. El autor más destacado de este grupo es Eunomio. Su argumentación principal se centraba en tres puntos:

- En ningún pasaje de la Escritura se encuentra una afirmación expresa, nítida y clara diciendo que el Espíritu Santo sea Dios. La Biblia no predica el atributo “dios” (theós) así sin más al Espíritu Santo. Por eso, un factor clave en la discusión será el estudio de la Escritura indagando si, aunque no predique expresamente el atributo “dios” del Espíritu Santo, formula con claridad más que suficiente la divinidad del Espíritu Santo por otros caminos.

- No hay claridad acerca del origen del Espíritu Santo. Ya sabemos que la concepción general reinante hasta estos momentos es que Dios Padre es el que no tiene origen. Luego, todo lo demás, incluido el Hijo, lo tiene. ¿Cuál es el origen del Espíritu? ¿Es un origen que asegure su divinidad? Este será otro de los puntos principales que habrá que aclarar.

- Si nos situamos en el resultado de Nicea y damos por bueno lo que allí se ha presentado, nos encontramos con dos formas posibles –y hasta este momento únicas– de participar de la divinidad: o bien por no ser engendrado ni originado (el Padre) o por ser engendrado por el Padre (el Hijo). Ahora bien, del Espíritu no se dice que sea no engendrado y origen fontanal de todo –como sí es el caso del Padre; de otro modo, ¿cómo se distinguiría el Espíritu del Padre?–. Tampoco se dice que sea engendrado por el Padre. Porque entonces el Espíritu sería o bien otro Hijo –con la dificultad de distinguirlo del Hijo– y consiguiente hermano del Hijo, o bien, si fuera engendrado por el Hijo, nieto del Padre... Así, pues, se hubo de dilucidar si había otra manera de participar de la divinidad, que además fuera congruente con el monoteísmo y el testimonio bíblico.

3.2. *La elaboración de la respuesta a los «pneumatómacos» por parte de los Padres capadocios*

a) Elementos básicos de la doctrina de los Padres capadocios

Serán los padres capadocios quienes elaboren una teología que responda al triple reto de fondo planteado por Eunomio y los pneumatómacos. Los capadocios son san Basilio Magno, su hermano san Gregorio de Nisa y el íntimo amigo de ambos, san Gregorio Nacianceno. A pesar de sus diferencias, en lo fundamental los tres siguen una línea común, a la que me referiré en mi exposición.

La respuesta de los capadocios se va a articular básicamente sobre tres

pilares. El primero de ellos mira la Escritura. Ciertamente en la Biblia no se predica expresa e inequívocamente el atributo "dios" del Espíritu Santo. Sin embargo, la Biblia distingue expresamente, ya según san Atanasio, cuando se refiere al Espíritu Santo y cuando se refiere más en general al espíritu (p. e., Am 4,13). Cuando se refiere al Espíritu Santo emplea el artículo y algún calificativo: como "santo", "consolador", "del Señor", "de la Verdad", etc. Si nos fijamos ahora en la actividad de este Espíritu, en lo que hace, en sus "operaciones", resulta que esas operaciones son propias de Dios y de la divinidad. Por poner algún ejemplo: lo recibimos en el bautismo (Mt 28,19) y con él la santificación y el perdón de los pecados, a no ser que el bautismo sea inútil e inoperante. O gracias al Espíritu somos vivificados con la misma vida de Cristo y somos constituidos en hijos adoptivos de Dios (Rm 8,9-17). Además, en la Escritura las mismas preposiciones que se emplean para designar la actividad del Padre y del Hijo, también se emplean para el Espíritu. De tal manera que si su actividad es divina, como la del Padre y del Hijo, su naturaleza también lo ha de ser. Resumiendo: una lectura en profundidad y sin prejuicios de la Escritura demuestra que ésta atestigüa la verdadera divinidad del Espíritu Santo.

En segundo lugar, los capadocios encuentran una explicación sobre el origen del Espíritu Santo precisamente en la Escritura. Jn 15,26 dice: "Cuando venga el Paráclito, que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de la Verdad, que procede del Padre, él testificará en mi favor." Aquí nos encontramos con un texto capital. Está claro que habla del Espíritu Santo, pues se refiere al Paráclito y al Espíritu de la Verdad. Y, además, se indica su origen: "procede (*ekporeúetai*) del Padre". Esto aboga en favor de su divinidad. Dado que encontramos realidades o bien creadas o bien que son Dios, ciertamente del Espíritu no se nos dice aquí que haya sido creado o que su origen radique en haber sido creado de la nada; sino que tiene su origen en el Padre, fuente de la divinidad, como también lo tenía el Hijo. A pesar de todo, los capadocios tenderán a ser cautos y a no pretender aclarar más detalles de algo tan insondable en el misterio abismal de la Trinidad como el origen del Espíritu Santo.

En tercer y último lugar, los capadocios harán una elaboración conceptual de la que todavía somos deudores. Van a elaborar la posibilidad de distinguir entre la naturaleza (*ousía*) y la persona (*hypóstasis*). La problemática trinitaria que se venía arrastrando estaba lastrada por la falta de un instrumental conceptual que permitiera dar cuenta, de manera lograda y articulada, de lo que es común a las tres personas divinas. La distinción hecha por los capadocios asegura la unidad trinitaria (la sustancia o *ousía*), y la articula con aquello que las distingue y que permite hablar de tres personas distintas –o, más técnicamente, de tres subsistencias (*hypóstasis*)–. En las principales controversias trinitarias

anteriores se habían manejado otras soluciones deficientes. Para los sabelianos o monarquianos, si el Hijo era Dios, es decir, si tenía naturaleza divina, había que identificarlo con el Padre. No concebían dos hipóstasis o personas distintas con una misma naturaleza. Y, por ello, si tenían la misma naturaleza, habrían de ser la misma persona. Para los arrianos, si eran dos personas distintas –el Hijo no es el Padre–, entonces no podían tener la misma naturaleza, el Hijo no era verdadero Dios. El instrumento conceptual de los capadocios, resumido en la fórmula: una naturaleza, tres personas (*mía ousía, tréis hypostáseis*), permitirá expresar la doctrina cristiana acerca de la Trinidad. Todavía hoy resulta difícil de reemplazar, después de más de 1.600 años, por otra fórmula más aquilatada o más precisa.

b) *Desplazamientos significativos*

Con la elaboración de los capadocios surgen cuestiones nuevas, que suponen un desplazamiento de acentos. Se ha de prestar una atención especial a los dos elementos básicos de su fórmula: la naturaleza (*ousía*) y la persona (*hypóstasis*). Hemos visto que el planteamiento previo a Nicea partía de Dios Padre como fuente, prácticamente identificado con la divinidad. Si la naturaleza divina se identifica con el ser fontanal, en ese caso solamente el Padre sería Dios, como argüían los arrianos. De ahí que se haya de entender de otra manera el asunto. En efecto, ahora la naturaleza divina en cuanto tal será la fuente, la causa de la divinidad, y no el Padre. Con lo cual, en el planteamiento trinitario no se identifica a Dios con el Padre de una manera natural y espontánea, como hace la misma Escritura⁷. En el planteamiento trinitario se privilegia un acceso a través de consideraciones sobre la naturaleza divina, que es algo desapegado de la realidad existente de esta naturaleza, solamente dada en las personas divinas. Nosotros alcanzamos el conocimiento de la Trinidad por la actuación de las personas en la historia de la salvación, y no tanto por especulaciones sobre la naturaleza divina.

En segundo lugar, se ha de elaborar también una teología sobre la especificidad distintiva de las personas. Si poseen la misma naturaleza y no se añade nada más, serían idénticas. De ahí que se empiece a elaborar toda una teología de sus propiedades (*idiótetes*) distintivas, sobre todo a partir de las relaciones entre las personas. Así la propiedad del Padre es que es inengendrado, sin origen; del Hijo se dice que es engendrado; y del Espíritu Santo, que procede.

⁷ Cf. K. RAHNER, *Theós en el Nuevo Testamento*, en: ID., *Escritos de Teología I*, Taurus, Madrid 1963, 93-167.

3.3. El símbolo o credo del I Concilio de Constantinopla (381)

La elaboración teológica de los capadocios cuajará en una parte importante en el símbolo o credo del I Concilio de Constantinopla (381). Este concilio se celebró como un sínodo de obispos de la parte oriental del imperio, convocado por el emperador Teodosio. La recepción ecuménica del mismo se debe a que el símbolo producido por este concilio se incluyó de manera solemne y clara en las actas del concilio de Calcedonia (451). Los Padres de dicho concilio lo corroboraron como una interpretación correcta de la fe nicena. A través de su recepción en Calcedonia, el concilio de Constantinopla fue asumido también en Occidente.

Yendo ahora a los aspectos que a nosotros nos interesan, podemos resaltar lo siguiente.

a) El contenido del símbolo del concilio I de Constantinopla

El primer artículo del símbolo, sobre el Padre, viene a coincidir muy fundamentalmente con el credo niceno. En el segundo artículo, sobre el Hijo, se dan algunos cambios. Se ha introducido a la Virgen María, se ha añadido que su reino no tendrá fin y se ha especificado que fue engendrado antes de los siglos. Este último punto coincide con uno de los aspectos recogidos en los anatematismos de Nicea. Más importancia tiene que se haya suprimido la explicación: "es decir, de la sustancia (*ousía*) del Padre". A mi modo de ver, la razón puede haber sido querer evitar la impresión de que la única manera de participar de la misma sustancia del Padre era a través de la generación, el caso del Hijo, pero no del Espíritu Santo. Sin embargo, sí se ha mantenido el *homoousios*: "de la misma sustancia que el Padre", pues era el término clave de Nicea, con el que el símbolo de Constantinopla se encuentra en sintonía.

La aportación más significativa de Constantinopla se sitúa en el tercer artículo. En el credo niceno se decía simplemente: "y [creemos] en el Espíritu Santo". El tercer artículo se ha ampliado notablemente:

"Y en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre; que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, que habló por los profetas. En una Iglesia santa, católica y apostólica. Confesamos un solo bautismo para la remisión de los pecados. Esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro" (DH 150).

Ahora prescindiré de la prolongación eclesiológica y escatológica (resurrección), para centrarme solamente en lo más significativo respecto del Espíritu Santo.

Todo el tenor va en la línea de una defensa de la divinidad del Espíritu Santo. Para empezar, se dice que es "Señor" (*tó kyrion*) y vivificador. Con el primer apelativo se insiste en la divinidad; con el segundo se señala lo propio de las operaciones del Espíritu. En la discusión con los pneumatómacos, los capadocios habían acentuado que si el Espíritu da la vida, es porque la posee en sí mismo (cf. Rm 8,11).

Se recoge la procedencia del Padre. Con esta expresión se afirma la igualdad de naturaleza con el Padre; y, de esa suerte, su divinidad. De igual modo, se aclara uno de los puntos delicados: el modo de origen del Espíritu. La inspiración bíblica subyacente es, como hemos visto, Jn 15,26.

Siendo Dios, recibe una misma adoración y gloria con el Padre y el Hijo. Esta es una de las afirmaciones fundamentales. Subraya que en un mismo acto de adoración se adora al único Dios. Único Dios que está conformado a la vez, con igual dignidad, por el Padre, el Hijo y el Espíritu. Es decir, se resalta la igualdad en dignidad y majestad, de la cual se deduce como obvia la igualdad en naturaleza. Se trata, en el fondo, de una maduración del papel del Espíritu en la vida y oración cristianas. A este respecto, la incidencia de la fórmula bautismal de Mt 28,19 no puede sino resaltarse.

Además, actuó ya en el AT inspirando a los profetas. De tal manera que la acción salvífica del Espíritu recorre toda la historia de la salvación.

Como se puede apreciar, pues, el tenor fundamental de todas estas afirmaciones confluye en subrayar desde distintos flancos la divinidad del Espíritu, si bien el lenguaje empleado es de un tono más oracional que metafísico. No se ha afirmado de modo expreso, al estilo del Hijo, con frases del tenor "Dios de Dios" o "Dios verdadero de Dios verdadero", posiblemente para tender un puente hacia aquellos para quienes tal afirmación rechinaba por no aparecer en la Escritura la predicación directa de la divinidad del Espíritu. Tampoco en el credo se predica del Espíritu el *homoousios*, de la misma sustancia, pese a que el tenor de las afirmaciones va en la línea de una identidad de sustancia entre los tres y que este elemento está en el transfondo de la teología de los capadocios⁸. En este estilo moderado se deja ver la influencia de Basilio Magno, que era favo-

⁸ Basilio, más moderado, fue renuente en este aspecto. No así GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 31,10,29.

rable a no romper con los que, estando en el fondo de acuerdo con lo principal del concilio de Nicea y la fe nicena, sin embargo encontraban dificultad en aceptar algunas de sus expresiones tajantes, como, por ejemplo, el *homoousios*.

b) Importancia y significación de I Constantinopla

Con el concilio de Constantinopla se pueda dar por definitivamente clausurada la larga controversia arriana. Más todavía, con este concilio se ha producido una clarificación fundamental de la fe de la Iglesia. La Iglesia cree en un Dios que es a la vez uno y trino. Así creemos en un solo Dios, pero que está compuesto por tres personas divinas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Los tres volcados en nuestra salvación. La vida cristiana en su mayor radicalidad consistirá, pues, en la acogida de este don salvador, empezando por el bautismo en el nombre de los tres, y la respuesta agradecida en alabanza, uniendo oración y vida, a los tres. La doxología final con la que se cierra la plegaria eucarística expresa muy bien este entramado: "Por Cristo, con él y en él, a ti Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos. Amén".

Ya que aquí se clarificó la fe trinitaria de la Iglesia, el símbolo llamado niceno-constantinopolitano pasó a la liturgia de una manera progresiva a partir del concilio de Calcedonia como la expresión formal, solemne y vinculante de la fe de la Iglesia. Se le llama niceno-constantinopolitano porque se recoge lo fundamental de la fe nicena, aclarada y sostenida gracias a unas ampliaciones cuyo sentido fundamental radica en salvaguardar lo que la fe nicena profesaba. Evidentemente, hoy en día para muchas personas, que no conocen suficientemente todo el entramado de su elaboración, supone una formulación más bien abstrusa y de difícil comprensión. Sin embargo, posee un gran valor ecuménico, pues todas las grandes iglesias cristianas lo reconocen como la expresión de su fe: los católicos, los ortodoxos, todas las Iglesias surgidas de la Reforma, los monofisitas y los nestorianos.

4. Reflexión retrospectiva

Hemos contemplado la gesta de la elaboración de la doctrina trinitaria a lo largo fundamentalmente del siglo IV. Para terminar y en consonancia con el tema trinitario, me limitaré a presentar tres puntos presentes en los planteamientos actuales.

⁹ Prescindiendo ahora del problema del *filioque*.

Ante todo, la doctrina trinitaria que sancionan los concilios de Nicea y Constantinopla es una elaboración muy lograda y difícil de superar. A lo largo de toda la historia de la teología se han mantenido y se mantienen como un punto de referencia fundamental, como una guía básica para comprender los trazos fundamentales de nuestra fe en Dios. Esta elaboración consigue dar cuenta con precisión de la conjunción entre unidad y trinidad, aspecto nada fácil. Además, lo hace desde el interés de asegurar la salvación: las tres personas divinas están implicadas en la historia de la salvación, con una actividad cualificada cada una de ellas.

Sin embargo, en primer lugar, como ya he puesto de relieve y subrayó en su día K. Rahner¹⁰, ya se manifiesta aquí una tendencia a desdibujar lo propio de cada una de las personas divinas, pues se resalta con fuerza la naturaleza divina común. La teología actual está preocupada por recuperar la especificidad de la relación del creyente con cada una de las personas divinas, resaltando su acción salvífica distintiva a través de la historia de la salvación. No nos salva la naturaleza divina en abstracto, sino la acción conjunta y coordinada del Padre mediante el Hijo en el Espíritu Santo, presentes y actuantes en nuestra vida de creyentes. De este modo, hoy en día la teología se preocupa por resaltar la valencia salvadora de la fe trinitaria, la idiosincrasia y el papel de las personas divinas en la historia de la salvación, sin por ello olvidar una conceptualización adecuada de la unidad (monoteísmo) y de la pluralidad trinitaria.

En esta línea, se está haciendo un gran esfuerzo para que el misterio del Dios trinitario no aparezca ante los creyentes, u otros posibles interesados, como algo abstruso, ininteligible, alejado, obsoleto, periclitado, alejado de la vida cotidiana o como una mera álgebra teológica que busca conciliar la afirmación de "tres en uno". La teología actual ha recuperado un gran fuste trinitario, e intenta presentar la Trinidad como la raíz de la salvación y de la fe cristiana, como la inspiración fundamental en la vida eclesial (cf., p. e., LG cap. I) y como el destino amoroso final que aguarda a la persona humana.

Por último, hoy se intenta recuperar un planteamiento general que parta de Dios Padre, como encontramos en la misma Escritura, y que no relegue al Espíritu Santo al olvido práctico o a la insignificancia, aspecto este último que ha lastrado a la teología occidental a lo largo de siglos¹¹.

¹⁰ "Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»", en: *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid 1964, 105-136. Más ampliamente en: "El Dios trinitario como fundamento transcendente de la historia de salvación", en: J. FEINER - M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis II,1*, Cristiandad, Madrid 1969, 359-449.

¹¹ Puede verse un estado de la cuestión y una postura en L. LADARIA, "El Espíritu del Padre y del Hijo", en: ID., *La Trinidad*, 173-236.

Selección bibliográfica

- E. DAL COVOLO (a cura di), *Storia della teologia 1. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995.
- A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana. I. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Sígueme, Salamanca 1997 (or. 1979).
- I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, Eset, Vitoria 1969.
- K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid 1999.
- B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas 1. El Dios de la salvación*, Secretariado trinitario, Salamanca 1995.
- M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1975.
- B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993.