

RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en Teología
2. **TITULO:** Aproximación a la Teología de Atanasio de Alejandría en la obra Contra Arrianos
3. **AUTOR:** John Jairo Gévez
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C
5. **FECHA:** Octubre de 2018
6. **PALABRAS CLAVE:** Atanasio, alejandría, arrianismo, logos-sarx, alma de Cristo, eikon, cristianismo primitivo; imperio romano del siglo IV, teología del Logos-sarx; alma, homoousios-consustancial; coeterno; inmutable.
7. **DESCRIPCION DEL TRABAJO:** En este estudio se examinan los postulados cristológicos de Atanasio de Alejandría en su obra Contra Arrianos, a partir del estudio de contexto histórico y teológico de la Iglesia cristiana en Alejandría y del establecimiento de los antecedentes de la polémica cristológica del siglo IV d.C. Así mismo, en este estudio se realiza un acercamiento a la figura de Atanasio como obispo y teólogo de la época patrística. En esta tarea, aparece fundamental conocer su situación vital en el marco del debate con el arrianismo, corriente teológica que permite comprender todo el sustrato teológico de la obra que nos ocupa en este ejercicio de investigación; polémica, a su vez, que gira en torno al debate de la divinidad del Hijo de Dios, su eternidad y su filiación con el Padre. Este trabajo aborda, así, la teología de la obra, los tres discursos contra los arrianos constituyen el punto más importante de este proceso entorno la cristología tradicional y actual en tanto que es allí donde nuestro trabajo hermenéutico tendrá acción.
8. **LINEAS DE INVESTIGACION:** el trabajo sigue las siguientes líneas de investigación: 1. Cristología, Historia y Biblia
9. **METODOLOGÍA:** el trabajo sigue un método cualitativo. Todos los procesos de investigación que se llevan a cabo parten de la recolección de información sobre la temática abordada y la interpretación del mismo.
10. **CONCLUSIONES:** el debate en torno a la realidad divina del Hijo de Dios en el siglo IV con Atanasio de Alejandría de cara al arrianismo contribuye en las reflexiones contemporáneas de la cristología. El desconocimiento de estos procesos dogmáticos e históricos reducirían de manera importante el ejercicio del teólogo contemporáneo.

APROXIMACIÓN A LA TEOLOGÍA DE ATANASIO DE ALEJANDRÍA EN LA OBRA
CONTRA ARRIANOS

JOHN JAIRO GÉLVEZ

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
LICENCIATURA EN TEOLOGÍA

BOGOTÁ, D.C- 2018

APROXIMACIÓN A LA TEOLOGÍA DE ATANASIO DE ALEJANDRÍA EN LA OBRA
CONTRA ARRIANOS

JOHN JAIRO GÉLVEZ

Trabajo presentado como requisito parcial para optar por el título de profesional de
Licenciado en Teología

Asesor: José Fernando Rubio Navarro

Licenciado en Filosofía

Baccalaureato in Sacra Theologia

Licentia in Scientiae Patristichae e Theologia

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
LICENCIATURA EN TEOLOGÍA

BOGOTÁ, D.C- 2018

Nota de aceptación

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Bogotá, Octubre 17 de 2018.

DEDICATORIA

Como incienso a tu presencia, suba a ti, Santa Trinidad mi ofrenda esto, que no es más que escollos de mi limitada comprensión; a ti quien me donó la constancia y la asidua lectura de la obra para comprenderla en su tiempo.

AGRADECIMIENTOS

Necesario es dejar por escrito la generosidad y acompañamiento del P. Jose Wilson Tellez Casas ofm. Quien de manera constante me exhortó en la terminación de este ciclo. Así mismo, hago reconocimiento público del invaluable apoyo al profesor José Fernando Rubio, quien dispuso de su tiempo para darle seguimiento, orientación y corrección al trabajo. Mi pasión por las cuestiones patristicas se le debe a él.

De igual manera agradezco a mi esposa Xiomara y mis hijos Tomas y Linna. A ellos toda la gratitud por la comprensión durante el tiempo que les resté para dedicarle a este trabajo. Los frutos están por venir.

Finalmente un agradecimiento especial a la Orden Ministros de los Enfermos, Delegación Colombo-Ecuador quienes, como el buen Pastor, me hicieron partícipe de sus abundantes y buenos pastos en donde entendí el significado de la vida fraterna, a ellos, mi respeto y admiración.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	8
1. ATANASIO DE ALEJANDRÍA.....	13
1.1. La Iglesia de Alejandría.....	13
1.2. Atanasio: el obispo y el teólogo.....	28
2. CONTRA ARRIANOS.....	36
2.1. Estructura y Contenido de la Obra.....	36
2.2. Contexto Histórico y teológico de la obra.....	43
2.3. Biblia y Argumento patrístico.....	49
3. CRISTOLOGÍA ANTI-ARRIANA.....	58
3.1. Teología del Logos-sarx.....	58
3.2. Teología del Eikon.....	66
3.3. Teología del Alma de Cristo.....	69

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

ANEXO: Se anexa la Obra Contra Arrianos en texto digital (pdf)

RESUMEN

En este estudio se examinan los postulados cristológicos de Atanasio de Alejandría en su obra *Contra Arrianos*, a partir del estudio de contexto histórico y teológico de la Iglesia cristiana en Alejandría y del establecimiento de los antecedentes de la polémica cristológica del siglo IV d.C. Así mismo, en este estudio se realiza un acercamiento a la figura de Atanasio como obispo y teólogo de la época patristica. En esta tarea, aparece fundamental conocer su situación vital en el marco del debate con el arrianismo, corriente teológica que permite comprender todo el sustrato teológico de la obra que nos ocupa en este ejercicio de investigación; polémica, a su vez, que gira en torno al debate de la divinidad del Hijo de Dios, su eternidad y su filiación con el Padre. Este trabajo aborda, así, la teología de la obra, los tres discursos contra los arrianos constituyen el punto más importante de este proceso entorno la cristología tradicional y actual en tanto que es allí donde nuestro trabajo hermenéutico tendrá acción.

Palabras Clave: Atanasio, alejandría, arrianismo, logos-sarx, alma de Cristo, imagen-eikon, cristianismo primitivo; imperio romano del siglo IV, cristología, soteriología, sustancia-ousia, hipóstasis, homoousios-consustancial, coeterno, inmutable.

INTRODUCCIÓN

Hace poco más de 40 años, los estudios sobre literatura del cristianismo primitivo antiguo han venido creciendo en interés e importancia para los teólogos de cualquier línea de investigación. Esto se refleja debidamente a la hora de ir en búsqueda de fuentes de carácter histórico o teológico que hacen posible esta especialidad de la teología. En efecto, publicaciones como manuales, historias de la literatura cristiana antigua, diccionarios especializados, ediciones, traducciones, revistas y bancos de datos electrónicos confirman lo anterior. En ese mismo sentir, la Congregación para la Educación Católica, a través de la Instrucción sobre el Estudio de los Padres de la Iglesia en la Formación Sacerdotal señala con razón histórica que

La reflexión teológica nunca ha renunciado a la presencia afianzadora y orientadora de los Padres. Al contrario ella ha tenido siempre viva la conciencia de que en los Padres hay algo de especial, de irrepetible y de perennemente valido, que continua viviendo y resiste a la fugacidad del tiempo¹

Los Padres constituyen por eso una fuente muy válida para la teología cristiana, el acercamiento a la teología patristica constituye un aporte tremendamente significativo para la reflexión teológica porque se ha evidenciado de gran utilidad volver la mirada hacia una revisión de los orígenes del cristianismo. Asumir conciencia histórica de los procesos del cristianismo primitivo permite fortalecer el vínculo con la Tradición, esclarecer con rigor histórico eventos que son plataforma para comprender gran parte de los contextos en los que surge la teología en la iglesia primitiva; y por otro, porque su aporte para la comprensión de la Revelación cristiana es determinante debido a la contribución literaria de los nodos temáticos de la teología actual. Ejemplo de ello es el nacimiento de la cristología. El tema de la divinidad de Cristo significó para el cristianismo primitivo un reto y un esfuerzo intelectual realmente valioso para salir del anonimato y dejar de ser una religión para las personas incultas. Esto será así sobre todo por la exigencia que le implicará explicar el mensaje cristiano en el marco del judaísmo y el helenismo.

De ahí que la instrucción² insista en la inserción de la dimensión histórica en el trabajo de los científicos, que ha tenido lugar en los comienzos de nuestro siglo, sintiéndose atraídos por los Padres de la Iglesia y encontrado así cultivadores verdaderamente eruditos e inteligentes poniendo en evidencia el nexo vital que rige entre la Tradición y los problemas más urgentes del momento presente. De aquí que sea importante señalar que el estudio de la teología patristica es de vital importancia porque sus fuentes iluminan las realidades dogmáticas, espirituales y pastorales actuales de la Iglesia. No solo va desde lo teológico sino que nos permite entender

¹ CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. Instrucción sobre el Estudio de los Padres de la Iglesia en la formación Sacerdotal, Roma, 1989. P. 2.

² *Ibíd.*, P. 5.

el clima espiritual y eclesial en el que se desarrolla cada una de sus obras. El desconocimiento de tal Tradición en el trabajo como teólogo nos abocaría a una miopía y reduccionismo teológico insanos y de poca credibilidad.

Así mismo, el debate cristológico sigue siendo alimentado hoy desde todas las áreas de la teología. Con más veras las reflexiones en torno a Cristo hoy no pueden estar alejadas de los aportes de los Padres. En efecto, no hubo para el cristianismo primitivo otra cuestión que les preocupara más que la realidad divina de Cristo Jesús. En este trabajo traeremos a colación a uno de los mayores representantes de la ortodoxia cristiana en esta línea teológica: Atanasio de Alejandría, quien se ha influido en el desarrollo del debate cristológico y sobre quien merece volver, principalmente sus obras. De ahí que el propósito de este trabajo sea por tanto, cultivar y recuperar el pensamiento de este gran obispo, a través del estudio de su Obra insigne: *Contra Arrianos*, uno de los textos teológicamente más importantes del siglo IV de nuestra era. Por ello, nuestro objetivo fundamental es examinar los postulados teológicos a los que Atanasio recurre para hacer frente a las tesis que el arrianismo divulgaba y que están recogidas en el texto *Discursos Contra los Arrianos*.

En síntesis, acercarse de manera habitual a la historia de la teología y a la literatura teológica misma del cristianismo primitivo, nacida de los encuentros culturales, siempre será una riqueza inigualable y fundamentalmente iluminadora en la reflexión teológica. Particularmente éste que nos compete, pues implica realizar un esfuerzo histórico suficientemente documentado al tratarse de una obra teológica nacida de una de las mayores crisis del cristianismo primitivo: el arrianismo. Una controversia que se desarrolló en Alejandría durante el siglo IV y V por un presbítero de la Iglesia de *Baukalis*, llamado Arrio. Este conflicto constituye la plataforma de la obra *Contra Arrianos* que escribió Atanasio de Alejandría durante su tercer destierro en Roma debate que se convirtió rápidamente en un problema de todo el oriente cristiano fundamentalmente por su interpretación de algunos pasajes de las Escrituras³ que confirmaban una idea especialmente filosófica sobre el *Logos*: una criatura no eterna considerándolo una criatura creada por Dios.

Los Discursos Contra arrianos es una de las obras consideradas de mayor altura dogmática en el campo de la cristología. Esta nace como respuesta en contra de los postulados teológicos-cristológicos de Arrio y el arrianismo. Allí, se destaca la imagen que Atanasio tiene del *Logos* contrario al de los arrianos, la relación con el Padre y la generación del Hijo. Del mismo modo, la obra es un ejemplo de la forma como en Alejandría se hacía exégesis bíblica. En efecto, el uso bíblico que Atanasio hace en los discursos a favor de sus postulados teológicos sobre el *Logos* es abundante. No por nada, como se identificará más adelante, el trasfondo del debate es la interpretación bíblica que Arrio y los arrianos hacen a algunos textos de la

³ Sagrada Biblia, Ed. Biblia de Jerusalén, Desclee de Browere, Bilbao, 1998: Prov 8, 22; Heb 1, 4; 3, 1; Hech 2, 36; Col 1, 15.

Sagrada Escritura para hablar de la generación del Hijo y para negar la divinidad del *Logos*. Estaba en juego nada más que la divinidad del Hijo, incluso la del Padre-Dios. Arrio y sus seguidores afirmaban que el *Logos* no era *coeterno* con el Padre, que había sido creado y que era *mutable*.

La obra se destaca por tener un estilo altamente técnico en sus términos. En efecto, la clave para entender la argumentación de Atanasio está en distinguir cuándo la Escritura está hablando del *Logos* en cuanto a *Logos* divino y cuándo se está refiriendo al *Logos* en cuanto que tomó carne⁴. Esto será importante porque una vez salvaguardada la identidad del *Logos* el alejandrino se verá obligado a explicar por qué la Escritura le refiere comportamientos y características propias de las criaturas. En la obra no será raro encontrar cómo Atanasio habla de *Logos* como si hablara del Hijo, de la Imagen y de la Sabiduría como sinónimos. No obstante, aunque es muy cuestionante a primera vista ver cómo el término técnico: *homoousios* que se definió en Nicea para hablar de relación entre el Padre y el hijo, además de ser uno de los pretextos de este debate, Atanasio lo usa solo una vez en su extenso escrito (C.A I, 9, sub. 2.) El traductor de esta obra lo traduce como “de la misma sustancia”.

Sobre el debate cristológico-trinitario que se fraguó en el siglo IV de la iglesia se han documentado investigaciones valiosas. El interés por todo lo que generó la controversia arriana y sus opositores como Atanasio de Alejandría, siguen estando vigentes. De lo anterior dan cuenta los manuales de patrología como el de Berthol Altaner, Johannes Quasten, Angelo Di Berardino, Ramon Trevijano y Hubertus Drobner entre otros, que dentro del estudio de la Patrología también dan cuenta de la patrística de una forma sintética pero útil. La bibliografía secundaria que allí se presta es de gran valor para esta investigación.

Ahora bien, estudios particularmente que traten y aborden la obra en su amplitud teológica en lengua hispana no son muy comunes. De hecho, el acceso que tuvimos a la fuente directa es gracias a los esfuerzos de la editorial Ciudad Nueva quien a través de Ignacio de Ribera Martín realiza una traducción fiable, una introducción y notas de gran utilidad; éste a su vez siguió la edición crítica: Athanasius Werke. Orationes I et II contra arrianos, ed. K. Metzler y K. Savvidis, Walter de Gruyter, Berlin-New York hecha en el año 1998. Y para el tercer discurso: Athanasius Werke. Oratio III contra arianos, eds. K. Metzler y K. Savvidis, Walter de Gruyter, Berlin-New York realizada en el año 2000. No obstante, este pretexto impulsa la investigación teológica sobre los discursos.

Otro rasgo vital en este trabajo que nos interesa resaltar es la teología de la obra *Contra Arrianos*. Toda vez que ella nace como respuesta de la validez racional frente

⁴ DE RIBERA, M. Introducción, Traducción y Notas en Atanasio de Alejandría. Discursos Contra los Arrianos, Ciudad Nueva, Madrid, 2010, p. 10.

a una cultura marcada por la razón. De aquí que Drobner⁵ señale que los estudios filosóficos eran considerados los más altos a los que un ciudadano romano podía alcanzar. Uno de esos nodos temáticos sobre el que vale la pena volver a estudiar desde la patrística es el que refiere sobre la realidad divina de Jesús, el Cristo. Por ello Grillmeier⁶ considera que si bien las cuestiones que se debaten en nuestro siglo sobre la persona de Jesús son continuación de los temas abordados en el siglo XIX por la cristología protestante alemana y más tarde por la católica, hoy se reconoce que la evolución durante el siglo XX y probablemente el XXI, ha estado bajo la influencia de una interpretación insuficiente de la historia de las cuestiones cristológicas. Esta señalada evolución de la cristología es el debate fraguado entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Desde Albert Schweitzer, pasando por Kahles, Bultmann, E. Kasemann y J. M. Robinson se ha ampliado el horizonte de la cristología moderna. No obstante, según Grillmeier⁷, hoy se reconoce que la propia comunidad primitiva estableció tales nexos cuando identificó al Jesús de Nazaret humillado con el *kyrios* exaltado y así le permitió enfrentar las posturas del docetismo. De esta forma el pensamiento alrededor de Jesucristo ira creciendo, acentuándose más al correr de los siglos. Así se verá cuando se aborde el primer capítulo. En ese péndulo seguirá continuando el proceso de desarrollo de la cristología patrística incluyendo el siglo IV.

Uno de esos aportes que siguen estando vigentes y de gran envergadura académica es el trabajo entorno a la teología del *Logos*. Como dirá Grillmeier⁸ ella constituye el trasfondo para la cristología en el sentido estricto. Así se evidencia en la literatura de los apologistas de los siglos II y III como Justino, Hipólito, Tertuliano, Novaciano, Clemente y Orígenes quienes buscaron persuadir a los paganos y a los judíos sobre la verdad cristiana. En el marco del arrianismo, el tema del *Logos* será uno de los puntos del debate en la obra dado que como veremos más adelante para Arrio éste es cambiante, mudable, creado, con origen después de los tiempos. Su carácter divino es solo porque alcanzó por gracia del Padre. Lo peculiar de Arrio, según Grillmeier⁹ Es que partió siempre del kerigma cristiano, pero trató de aclarar a la vez las tensiones latentes en la teología pre-nicena y en su *subordinacionismo*. El las resolvió acentuando la tradición anterior cuando armonizaba con sus ideas, lo cual favoreció la influencia de la filosofía, o repudiándola expresamente cuando le era adversa. Arrio se arriesgó a dar una respuesta definitiva sobre las ambigüedades del *subordinacionismo* de Orígenes y esto le produjo una fuerte reacción de la iglesia. En efecto, La manifestación paulatina de la doctrina de Arrio en Alejandría, “supuso la inevitable ruptura con el estado crepuscular que había vivido la teología durante el periodo posterior a Orígenes”¹⁰ de aquí que La obra *Contra Arrianos* de alguna manera vuelve, pues no es la primera obra literaria que responde a esta crisis, sobre una polémica que se

⁵ DROBNER, H. Manual de Patrología, Herder, Barcelona, 2001, p. 145

⁶ GRILLMEIER, A. Cristo en la Tradición Cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451), Ed. Sígueme, Salamanca, 1997, p.23.

⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁹ *Ibid.*, pp. 396-397

¹⁰ *Ibid.*, p. 393.

encontraba todavía muy sensible en Alejandría y Egipto a pesar de que para la fecha su precursor había muerto.

El presente trabajo gira alrededor de varios escenarios. Primero, el contexto histórico de la Iglesia en Alejandría en el siglo IV, donde se describen las particularidades teológicas e históricas que forjaron la ciudad de Alejandría como centro cultural del pensamiento cristiano; cómo se constituyó en un fuerte tradicional de la teología cristiana a partir de intervenciones de grandes protagonistas como Panteno, Celestino y Orígenes; y el escenario político que se desarrollará análogamente del eclesiástico; así mismo, se describirán las relaciones y las decisiones tomadas por la jerarquía eclesiástica y política de la época, que a su vez se verá relegado particularmente en la obra. También se señalará la influencia del gnosticismo, algunos de sus más afamados exponentes y sus líneas doctrinales. Del mismo modo, se abordará la figura de Atanasio de Alejandría quien es el autor de la mencionada obra. Aquí se resaltarán de manera importante su labor como figura eclesiástica y cómo a partir de ello surge su producción literaria.

El segundo escenario gira alrededor de la obra *Contra Arrianos* y responde implícitamente a la siguiente incógnita ¿cómo tuvo origen los *Discursos Contra Arrianos*? De ahí que sea fundamental, señalar la autenticidad de los discursos, identificar su estructura literaria y destacar a grandes rasgos su contenido. Lo haremos desde una apuesta fenomenológica¹¹. Así mismo, llevaremos a cabo la descripción del contexto histórico-teológico sobre el que emergen estos discursos. Aquí será importante entender el ambiente político, el eclesiástico y el teológico para comprender el debate que encuadra la obra.

El tercer escenario permitirá destacar la teología de los *Discursos Contra Arrianos*. Para ello realizaremos un ejercicio hermenéutico, en tanto que traeremos a la comprensión el debate que emerge en la obra. Las teologías que puedan dilucidarse allí están necesariamente yuxtapuestas por una realidad histórica, por no decir pastoral. De aquí, que no podrá entenderse la teología de los discursos si no se comprendieron los capítulos anteriores. Este proceso de conocimiento se llevará a cabo a través de las siguientes temáticas de encuentro: 1. Teología del *Logos-sarx*; aquí se señalará cómo asume Atanasio el *Logos* en la obra y cómo refuta la idea de *Logos* de Arrio 2. Teología de la Imagen; este nodo temático, como se verá en su desarrollo, no es desligado de la teología del *Logos* de Atanasio. Sin embargo, es importante señalar cómo asume Atanasio el concepto. 3. Teología del Alma de Cristo es uno de los temas cristológicos que no tendrá mayor información en la obra. Esto se debe a que para Atanasio el Alma de Cristo no constituyó un presupuesto en su reflexión teológica.

¹¹ La mención a la apuesta fenomenológica se refiere concretamente a la descripción de los fenómenos literarios y teológicos como se dejan ver en la obra. De aquí que se asuman desde una metodología descriptiva en donde se destacaran las características que componen dichos fenómenos.

1. ATANASIO DE ALEJANDRIA

En este capítulo nos propondremos hacer una aproximación a la ciudad de Alejandría como centro cultural de la antigüedad cristiana y desde allí, señalar la manera como las primitivas comunidades cristianas se fueron estableciendo, teniendo muy presente que el tema de los orígenes del cristianismo primitivo son complejos en tanto fuentes de investigación. Esto toda vez que nos permita dar soporte histórico al origen de la tradición eclesiástica y a la figura de Atanasio, lugar donde se llevó a cabo la mayor parte de su acontecer. En efecto, es imposible hacer un acercamiento teológico de sus obras sin dirigir la mirada a los antecedentes sociales, políticos y religiosos sobre los que se fraguó el pensamiento del cristianismo primitivo. Por ello, en la primera parte del capítulo nos dedicaremos describir coyunturas de carácter político-eclesiástico del transcurrir de la iglesia alejandrina en su contexto desde el siglo I hasta el siglo IV esencialmente. Esto por razones de espacio y de pertinencia, pues nuestro trabajo no es realizar una investigación exhaustiva de todos los derroteros históricos de la iglesia primitiva en Alejandría, sino darle horizonte a la obra teológica que nos compete. Así mismo, nos compete enmarcar la figura de Atanasio de Alejandría en su figura de obispo y teólogo toda vez que nos permitirá comprender el debate doctrinal de la divinidad de Cristo.

1.1. *La Iglesia alejandrina*

En este apartado describiremos a Alejandría como una de las ciudades más importantes del imperio romano, sus características particulares y la herencia cultural del helenismo a las comunidades del cristianismo primitivo. Resaltaremos la importancia del judeocristianismo en el fortalecimiento de las comunidades cristianas y cómo a través de esa comunidad el cristianismo fue tomando su propia identidad religiosa. Del mismo modo, conoceremos la influencia del gnosticismo en la configuración del pensamiento de los intelectuales cristianos y en consecuencia del pensamiento mismo de la iglesia alejandrina. Aquí será importante resaltar, a través de personajes importantes, la evolución de las iglesias a partir de la formación o la estructura formativa del helenismo, particularmente de la filosofía. Por ejemplo, la creación y el papel del *Didaskaleion* en pro de la defensa del monoteísmo cristiano. Destacaremos la figura de Clemente de Alejandría y Orígenes como bastiones de la futura teología cristiana a través de la consolidación de los presupuestos teológicos sobre los que es imposible entender la obra *Contra Arrianos*, el pretexto literario sobre el que se funda esta investigación y sobre la cual hablaremos más adelante.

La importancia de Alejandría para el cristianismo de los primeros siglos solo se puede entender a la luz de un marco cultural, social y político. En efecto, durante el desarrollo histórico del cristianismo primitivo en Alejandría se observará que las comunidades cristianas no fueron ajenas a los movimientos cambiantes y complejos del modelo social, cultural y político de turno. La figura de Constantino será vital para entender esta transición que ahora señalamos. Así mismo, el desarrollo de la

estructura eclesiástica no puede entenderse sin el influjo de las políticas del imperio. Un ejemplo de ello es el que destaca Drobner¹² cuando señala que, si bien los emperadores determinaban la política eclesiástica no la hacían de modo absolutista, más bien presumían la legitimación de dichas políticas a través de sínodos o concilios. Expresión de ello será claramente el Concilio de Nicea, evento en el que nos detendremos en otro capítulo. Por tanto, comprender los episodios trascendentales y decisiones coyunturales durante el desarrollo de la Iglesia en Alejandría será sustento valioso para la comprensión inequívoca del texto.

Como ciudad griega, Alejandría fue una ciudad egipcia fundada por Alejandro Magno en el año 332 a. de C. en el delta del río Nilo. Estratégicamente ubicada por sus tierras fértiles y por su condición portuaria era una urbe construida al estilo griego con la finalidad de controlar lo mejor posible la explotación de las riquezas agrícolas y comerciales. En virtud de su posición geográfica la ciudad venía a ser una encrucijada de civilizaciones, lo cual daba lugar a un liberalismo religioso favorable a las propagandas y los proselitismos¹³.

Se convirtió en una de las grandes metrópolis de la antigüedad llegando a ser culturalmente el corazón del mundo griego. Así lo comprueba la helenización de los medios urbanos en Alejandría como la comparación entre los dioses egipcios con los dioses griegos como *Horus-Apolo*; Respecto a Alejandría como emporio cultural Orlandi, T. la describe, junto con Atenas y Antioquía “los tres polos de la cultura de lengua griega... y centro de primer orden de las ciencias filológicas, filosóficas y teológicas”¹⁴.

Su categoría cultural estaba más que ganada pues allí se construyó la más grande biblioteca que conoció el mundo antiguo bajo la dinastía de los *ptolomeos*, industrializando el papiro como herramienta propicia para el mantenimiento de la cultura intelectual; albergó la escuela catequética o teológica más importante del cristianismo primitivo dirigida por personajes como Panteno, Clemente y Orígenes, entre otros y desarrollada bajo los principios del platonismo tardío. Una ciudad que albergó una gran colonia hebrea, la misma que produjo los textos del Antiguo Testamento y la obra de Filón. Por tanto, era natural que la ciudad haya sido objeto de la propaganda cristiana.¹⁵

La helenización de Egipto también se puede identificar en la transposición de los dioses egipcios entre los dioses traídos por la cultura griega. J. Danielou¹⁶ nos dice que Horus había sido identificado con Apolo, Amón con Zeus, Osiris con Dionisos y así con otra serie de divinidades. De esta forma, podemos decir que la helenización del mundo egipcio le permitió al cristianismo naciente en Alejandría una plataforma de mezcla cultural, unido con la fuerza del martirio, el espacio para la propaganda cristiana para su establecimiento religioso. De aquí, que Alejandría se instaure como

¹²DROBNER, Hubertus, *Manual de Patrología*, Herder, Barcelona, 1999, p. 223.

¹³DANIELOU, J. y MARROU, H.I. *Nueva Historia de la Iglesia*, Tomo I, Cristiandad, Madrid, 1962, p. 165.

¹⁴ORLANDI, T. *Alejandría*, en *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, Tomo I, Dirigido por Ángelo Di Berardino, Sígueme, Salamanca 1991, p. 70.

¹⁵Ibíd., p. 70.

¹⁶DANIELOU. y MARROU. *Op.Cit.* p. 166.

el polo de la cultura cristiana. Traigamos nuevamente a J. Danielou que termina usando expresiones muy románticas a mi juicio pero no carentes de validez.

Alejandro es el punto donde las costumbres cristianas, heredadas de la iglesia primitiva, se desprenden de su expresión judía y asumen lo mejor del humanismo helenista y por lo que respecta a la cultura, en Alejandro es donde el cristianismo hace suya la herencia de la retórica y de la filosofía antigua, elaborando ese helenismo cristiano que será el milagro de la historia humana.¹⁷

Ese milagro que señala Danielou lo abordaremos de inmediato pues ese marco cultural es lo que constituirá para la Iglesia naciente en Alejandro la plataforma de despliegue del cristianismo primitivo. Aunque para T. Orlandi¹⁸ los orígenes cristianos de la iglesia alejandrina históricamente son difíciles de documentar; el primer dato con el que se cuenta, es el de la tradición contada por Eusebio quien remonta la primera predicación al Evangelista Marcos, pero no hay forma de comprobar dicha tradición a través de otras fuentes externas.

No obstante, algunos manuales de Historia de la Iglesia concuerdan en una tesis: mencionan de manera expresa que el cristianismo en Alejandro se desarrolló dentro de los medios judíos de la Diáspora. Así lo informa H. Jedin¹⁹ quien nos indica que a partir del siglo VIII a. C. en oleadas sucesivas, que algunas se debían a deportaciones y otras a migraciones voluntarias, el judaísmo se había esparcido por Asia menor y el mundo mediterráneo. Donde mejor encuentran un lugar donde hacer eco a todas sus tradiciones es en Alejandro. Esta ciudad constituyó una gran fuerza de atracción por su emporio cultural. Ejemplo de ello será Filón de Alejandro del que haremos mención más adelante en relación con Clemente de Alejandro. Esto será de gran importancia porque ellos hicieron un trabajo previo de roturación para la postre cristiana. Elaboraron los Setenta que fue la biblia del naciente cristianismo, luego su predicación del monoteísmo y el decálogo mosaico que fue la base de la moral cristiana. Así mismo, las sinagogas eran siempre el punto de partida de la primera evangelización cristiana y aquí se encontraban aquellos que luego serían los representantes y líderes cristianos abiertos a la predicación del mensaje de Jesús.

Del mismo autor²⁰ nos viene la idea que muy pronto entre la evangelización cristiana y el judaísmo de la diáspora, junto a la polémica dogmática, constituirá un factor decisivo en las luchas internas por uno y otro lado por ganar las almas de estos grupos. La reacción de los judíos natos de la diáspora pone de manifiesto que el éxito mayor estuvo del lado cristiano; pues entonces abandonan los judíos la versión de los Setenta y la sustituyen por otras, ya que los cristianos emplean con tanto éxito la Biblia que hasta entonces había sido de ellos. También repudian ahora el método alegórico de un Filón, pues fue asimilado por los cristianos y lo esgrimían especialmente para impugnar la pretensión de imponer la ley mosaica. Se llegó a una rígida acentuación de la Tora, cuya exégesis estrictamente rabínica se impuso entonces aun dentro del judaísmo de la diáspora. En cambio, más de un rasgo de

¹⁷ Ibid., p. 167.

¹⁸ OROLANDI. Op.Cit. p. 70.

¹⁹ JEDIN, Hubert, Manual de Historia de la Iglesia, Tomo I, de la Iglesia Primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia, Barcelona, Herder, 1966. P. 124.

²⁰ Ibid., p. 124.

la naciente liturgia cristiana, más de un elemento del culto, de la forma de la predicación primitiva y de los textos de oración, son herencia del mundo judío de la diáspora, de la que los cristianos los tomaban a veces directamente y los aprovechaban para la propaganda antijudaica.

Sin embargo, pronto los esfuerzos de los judeocristianos se dirigirían a la población campesina quienes seguían hablando el viejo egipcio demótico. T. Orlandi²¹ considera que el contacto entre los judeocristianos helenizados y la población campesina del alto Egipto se formó una nueva lengua denominada el *copto*: que es la mezcla entre el griego *koine* y el egipcio *demótico*. En este idioma, por ejemplo, fueron escritos la mayor parte de los Códices encontrados en *Nag Hammadi* que datan desde el siglo IV, lo que demuestra una cercanía o articulación cultural a través de un evidente proceso de interculturación del cristianismo primitivo con Alejandría y sus alrededores.

El camino “suavizado” que le permitió el judaísmo al cristianismo naciente en Alejandría es evidente, pero también es importante la crisis que se suscitó al interior del mismo. En efecto, el periodo que va del 70 al 140, a la vez que fue una época de expansión, es una época de crisis interna para el judeo-cristianismo. Esta crisis es generada por una corriente denominada Gnosticismo.

En relación con los orígenes cristianos de Alejandría, según Simonetti²² la escasa documentación que se encuentra para determinar los inicios de la iglesia alejandrina se debe porque el predominio cultural hasta finales del siglo II fue fuertemente Gnóstico, sobre todo de los que profesaban doctrinas filosóficamente más elaboradas, que eran por otro lado las más cristianizadas. En efecto, el gnosticismo es una corriente filosófica que influirá en las postrimerías elaboración teológica de los apologistas cristianos y sobre todo la sociedad más intelectual y más ambiciosa serán quienes la busquen como estilo de vida. Veamos cómo nos describe este autor sobre dicha corriente de pensamiento.

El gnosticismo se presentaba como un tipo de conocimiento superior respecto al que tenía el cristianismo común y por eso impresionaba sobre todo a las personas cultas, intelectualmente más ambiciosas, de la sociedad cristiana, que eran además las de condición social más elevada²³

Lo primero que hay que destacar es que según J. Danielou cabe distinguir entre gnosis y el gnosticismo. La gnosis que es la corriente apocalíptica judía y del judeocristianismo. Mientras que el gnosticismo viene a ser una forma de su desarrollo. No obstante, los estudios de Arendzen²⁴, John nos indican el estado de la investigación sobre el gnosticismo que cabe indicar aquí: Gieseler y Neander han dicho que tiene relación con el pensamiento oriental; F. Ch. Bauer (1831) y Lassen (1858) intentaron probar su relación con las religiones de la India. Otros, afirman que el gnosticismo tiene una fuerte influencia de la filosofía platónica y mitos griegos como Joel (1880), Weingarten (1881), Koffmane (1881), Anrich (1894) y Wobbermin

²¹SIMONETTI. Op.Cit. p. 70.

²²Ibid., pp. 71-72.

²³Ibid., p.72.

²⁴ARENZEN, John, Gnosticismo, referencia en línea <http://ec.aciprensa.com/wiki/Gnosticismo>. Transcrito por MURRAY Cristine y traducido por ROYO, Pedro, 1909.

(1896). Y según Harnack le considera como consecuencia de una aguda helenización del cristianismo. Sin embargo, para Simonetti, lo anterior no es de extrañar “Si pensamos hasta qué punto las tendencias culturales sincretistas de los gnósticos se armonizaban con la vivacidad intelectual del ambiente alejandrino y la pluralidad de estímulos que actuaban sobre él”.²⁵

De otro lado, Drobner²⁶ nos informa que el movimiento más peligroso para el cristianismo del siglo II y III fue el gnosticismo. Su interés principal era explicar el mal en el mundo, la situación del hombre en él y su posibilidad de salvación. Hasta aquí, no se ve que el propósito del gnosticismo afectara a la ortodoxia cristiana dado que para el cristianismo el papel del mal en el mundo, la forma en como el hombre la asume y la salvación, también son elementos directos de su teología. El peligro se visibiliza mejor cuando se parte de un Dios desconocido, totalmente trascendente que no tiene ninguna relación directa con la creación. Apoyémonos en Drobner quien a mi parecer hace una síntesis muy clara de la fuerza lógica de esta corriente de pensamiento. Para el gnosticismo

El mundo fue creado por un *demiurgo* que se separó de Dios al caer en el pecado antes de que el mundo existiera y al que hay que identificar con el Dios del Antiguo Testamento. Por eso, el mundo creado por él es malo por naturaleza. En cambio el hombre, por su verdadera naturaleza, es esencialmente igual que el Dios verdadero, solo que la chispa de luz divina que hay en él está sometida al *demiurgo* a través de su cuerpo material, íntimamente ligado al mundo. El anhelo y el objetivo del hombre constituirán, pues, en liberarse de la materia y en retornar al verdadero Dios. Y eso solo se puede conseguir mediante el conocimiento, que está reservado a los elegidos.²⁷

De esta manera podemos entender más claramente el peligro que pudo ser el gnosticismo para las iglesias del cristianismo primitivo, en particular la de Alejandría, al mismo tiempo detectar su predominio cultural. La relación directa de algunas expresiones como *demiurgo* y el sometimiento de la chispa de Dios con el cuerpo como cárcel del alma son evidentes ideas Platónicas. Compaginar un estilo de vida con las ideas del platonismo tenía que ser una propuesta atractiva para la esfera intelectual que seguía viendo en la filosofía la mayor de todas las ciencias y por tanto, pertenecer a un grupo elegido que accede a la verdad, es decir, al sumo bien.

De personajes que instauraron esta corriente de pensamiento en Alejandría tenemos a Cerinto quien nació en Alejandría: Se trata de un judeo-cristiano que mantiene la circuncisión y el sábado. Espera, después de la resurrección un reinado terrestre de Cristo, de carácter muy material, y la restauración del culto en Jerusalén. Enseña que el mundo no ha sido creado por Dios, sino por un poder lejanísimo que desconoce al Dios que está por encima de todo. Del mismo modo, conservamos noticia de un tal Carpocrates quien enseña que el mundo fue creado por los ángeles, que Jesucristo nació de José y que sobre él descendió una potestad

²⁵SIMONETTI, M. Op.Cit. p. 72.

²⁶DROBNER, Op.Cit. p. 121.

²⁷Ibíd., p. 122

o una potencia y quien comparte esta potencia puede despreciar los poderes fabricados en el mundo y realizar los mismos prodigios que Jesús.²⁸

Carpocrates se aleja de Cerinto en lo que respecta a la doctrina milenarista. La idea de la segunda venida de Cristo después de transcurrir mil años. Su aporte es más de carácter antropológico: “el hombre no puede ser liberado de los *arcontes* sino después sino después de haber sido esclavo de los vicios que ellos precien”²⁹, es decir, para Carpocrates la salvación no viene de Dios ni de los ángeles que crearon el mundo sino de la capacidad que tiene el hombre de desprenderse de los poderes que él ofrece, de lo contrario habrá que reencarnarse para pagar el precio. Basílides y Valentín también son personajes que desarrollaron líneas gnósticas. El primero hace referencia a la doctrina del sufrimiento del hombre, basado en la culpa. El hombre aunque no es activamente culpable su constitución tiende al pecado. Los niños que padecen sin culpa, los mártires e incluso Cristo mismo padecen por esa propensión a la culpa.³⁰ Basílides, Egipcio de nacimiento, se trasladó a Roma en el año 140, allí dio su espalda a la ortodoxia y fundó su propia escuela. Escribió homilias, salmos y cartas. Aunque recientemente se ha puesto en entredicho sobre la originalidad de su sistema, señalemos sus puntos importantes para esta investigación: 1. El *pleroma* divino consta de 30 *eones* agrupados por parejas. Las cuatro primeras parejas son las más importantes y forman la *urogdode* de la que preceden todos los *eones* restantes. 2. El pecado destruyó esta unidad de las *sicigias* de modo que el hombre espiritual tiene que reunirse con su pareja celeste. 3. Comete el pecado el último *eón*, la *Sophia*, por su afán de conocer al Padre desconocido y eterno, lo que trae consigo la degradación del elemento divino en el mundo. 4. El redentor celeste comienza la salvación de la parte divina, que finalmente llevara la reunificación con el *pleroma*. 5. Los hombres se dividen en tres grupos: *pneumaticos*, *psíquicos* e *hílicos*. Los primeros son salvados por completo y unidos con el *pleroma*; los segundos, solo en parte; y los terceros perecen.

De este modo, el gnosticismo habiéndose constituido en el siglo II como la propuesta de vida más atractiva del momento, porque daba continuidad a los principios de los predecesores filósofos y habiendo llegado a las esferas más altas de la cultura helénica ¿cómo es que no perduró en su mismo fulgor y florecimiento, siendo el cristianismo, una propuesta menos elaborada filosóficamente y considerada de poco rigor, la que se fortaleciera a partir de finales del siglo II? Este es un interrogante que podrá abordarse haciendo referencia a la educación cristiana como movimiento que contrarrestó dicho movimiento.

H. Drobner³¹ nos informa que en el mundo Antiguo jamás existieron escuelas cristianas que impartieran la enseñanza elemental. La enseñanza, al menos hasta el siglo III, estuvo constituida por una formación romana estándar que consistía en 4 pasos. Valga aquí la indicación que esta formación helenístico-romana también constituyó el marco de la educación de cristianos con grandes ambiciones intelectuales como Basilio el Grande y Gregorio Nacianzo. El primer grado de formación comenzaba en el sexto o séptimo año de edad con la enseñanza

²⁸ DANIELOU y MARROU. Op.Cit. p. 101.

²⁹ *Ibid.*, p. 105.

³⁰ DROBNER. Op.Cit. p. 126.

³¹ *Ibid.*, p. 145.

elemental de la lectura, escritura y cuentas, dirigidas por un *Magister* (maestro) en casa o en la escuela elemental del mundo antiguo. Seguidamente, venían las clases con el *gramaticus* que enseñaba los fundamentos de la lengua, es decir, la gramática, sirviéndose de escritores como Homero y Virgilio fundamentalmente. El profesor continuaba con las seis materias restantes que constituían las 7 artes liberales de la Antigüedad, es decir: la gramática, la dialéctica, la retórica, la aritmética, la música, la geometría y la astronomía. Esta era la base formativa de todas las profesiones que se consideraban cultas en la época. La del abogado, la del político y la del maestro. Por último estaba la formación superior del pensamiento. Esta formación se realizaba en la escuela de filosofía más importante que desde el 387 a. C. hasta el año 529 d. C. fue la Académica platónica de Atenas. Sin embargo, dicha formación también podía realizarse a través de la adhesión a una doctrina filosófica en particular.

Hasta aquí y en medio siglo que va del 150 al 200 la situación de los cristianos en Alejandría sigue siendo precaria. Danielou³² nos confirma que la situación jurídica de los cristianos sigue en entredicho. No cesan las calumnias y las persecuciones, aunque han salido del Gueto. Ya no es cuestión de considerarlos como una pequeña secta oriental. Como dirá Tertuliano, los cristianos llenan el foro, los baños, los mercados, las escuelas. A partir de ahora se forjará un nuevo tipo de cristiano. Aquel que no acepta muchos valores de la cultura romana pero que une los elementos intelectuales con su fe.

Un ejemplo de lo anterior son Panteno, Clemente de Alejandría y Orígenes de quienes se nos atestigua fueron los protagonistas de las bases y de la formación del pensamiento cristiano en Alejandría o del *Didaskaleion*, entendida como “un centro de estudios superiores de exégesis y de teología, patrocinado y controlado por el obispo local”³³. Es decir, en ese momento, por el obispo Demetrio (189-231) con quien se encuentra ya una organización eclesiástica bien formada, aunque con una serie de relaciones muy complejas y variadas con el Valle del Nilo a pesar de que el Patriarca es reconocido como cabeza de la iglesia egipcia³⁴.

Sin embargo, Simonetti nos informa, que es solo hasta la primera mitad del siglo III (217), en donde se puede situar la fundación del *Didaskaleion* cristiano por Orígenes principalmente y ello sucede al momento de dividir la enseñanza en dos grados, asumiendo como pretexto la cosmovisión platónica de la realidad.³⁵ En efecto,

La filosofía griega fue considerada instrumento propedéutico importante para acceder al estudio de la Escritura; su aportación de conceptos básicos y de procedimientos hermenéuticos y demostrativos resultó fundamental para el desarrollo de la exégesis y de la teología cristiana³⁶.

La estructura conceptual de la herencia filosófica platónica-estoica será para los intelectuales cristianos posibilidad para la explicación del dato de la fe. Esta formación fue importante porque especialmente se buscó que el predominio gnóstico

³²DANIELOU y MARROU. Op.Cit. p. 174.

³³SIMONETTI. Op.Cit. p. 72.

³⁴ORLANDI. Op.Cit. p. 71.

³⁵SIMONETTI. Op.Cit. p. 72.

³⁶Ibíd., P. 72.

fuera descendiendo pues el principal propósito de esta enseñanza (de uso privado con Panteno y Clemente y público con Orígenes) fue contrastar el predominio cultural de los gnósticos entre los cristianos cultos a través del recurso sistemático de los instrumentos que brinda la cultura griega como la retórica, filología y la filosofía en los datos ofrecidos por la Tradición y la Escritura. De hecho y siendo una consecuencia muy positiva para el desarrollo de la teología cristiana

El debate con la gnosis hizo que la Iglesia se percatara, en el marco de la *regula fidei*, del valor de una tradición bíblica y apostólica ya cerrada...convirtiéndose en correctivo permanente durante las luchas trinitarias y cristológicas de la siguiente época, y se reforzó con la introducción del argumento patristico en la teología³⁷.

Prueba de lo anterior, es Tito Flavio Clemente, o conocido como Clemente de Alejandría, gran representante e influyente en la tradición cristiana alejandrina y autor de dos grandes obras: *Los Stromata* y *el Pedagogo*. Su formación fue uniforme al estilo de los filósofos itinerantes del siglo II, fue discípulo de Panteno, quien hasta el 190 fuera director del *Didaskaleio* según la tradición de Eusebio y fuera sucedido en la enseñanza por el alejandrino hasta el 215, año en el que se traslada a Jerusalén. Siguiendo al mismo autor, la enseñanza de Clemente estuvo dirigida a la población rica y culta de Alejandría quienes buscaban encontrar un sentido a la vida a través de una práctica piadosa y una reflexión intelectual.³⁸

De aquí que el pensamiento cristológico de Clemente será aporte esencial para la postre en Alejandría y toda la Iglesia. Su principal contribución radicará por su particular inspiración en su método exegético que tendrá una influencia determinante en la ortodoxia cristiana. No porque fuera el primero en usar la trasposición o la alegoría pues ya el judaísmo lo haría con las figuras griegas, sino porque ve en Filón de Alejandría una especie de inspirador. Examinemos esto de acuerdo a la percepción de Danielou

Clemente utiliza a Filón con citas específicas, con la aplicación de un mismo método exegético. Esto es importante desde el punto de vista de la escuela Alejandrina porque hay una continuidad entre el cristianismo y el judaísmo alejandrinos...clemente hace pasar ese espíritu alejandrino a la tradición cristiana...la exegesis de clemente es una exegesis profética, apocalíptica, tipológica que busca correspondencias entre las realidades del Antiguo Testamento y las de la Nueva Alianza...y en fin, entre las diversas disciplinas que pone Clemente al servicio de la Escritura es claro que la más importante para él es la Filosofía...porque permite desenmascarar los errores de los filósofos y ayuda a precisar el contenido de la fe. Pero sobre todo hace pasar del conocimiento ingenuo al científico...clemente aplica esos principios al dato de la fe.³⁹

Con esto quiero subrayar lo que significa ser el “nuevo cristiano” del siglo II y III del que indicamos más arriba. Clemente es el ejemplo claro de un cristiano helenizado. Forjado en la estructura habitual de la formación de un ciudadano romano. Más en concreto, allí se puede ver como Clemente usa la filosofía para explicar el dato de

³⁷GRILLMEIER. Op.Cit. p. 249.

³⁸DROBNER. Op.Cit. p. 150.

³⁹DANIELOU y MARROU. Op.Cit. 167-168.

la fe. Por ello quizá, La responsabilidad de dirigir la educación cristiana dejada por su maestro Panteno, no podía asumirse de otra forma sino con altura intelectual.

Diferente será con Orígenes quien, según J. Danielou⁴⁰, marcará un nuevo camino en el pensamiento cristiano de Alejandría, inclusive fuera de ella al representar el paso del platonismo medio al neoplatonismo a través de Amonio Saccas quien será su maestro como lo será de Plotino. La persona de Orígenes se encuentra bien documentada tanto por Eusebio (*Historia Eclesiástica*) como por Jerónimo (*De Viris Illustribus*) y Focio (*Bibliotheca* 118)⁴¹. La vida personal de Orígenes en muchas ocasiones se ha visto estereotipada dado su particular decisión de castración, según su interpretación literal del texto de Mt 19, 3-12. Lo que podemos resaltar es su gran pasión por la filosofía desde muy joven, sin embargo, debido a la muerte de su padre Leónidas (murió martirizado) se obligó a velar por su madre y 6 hermanos abriendo una escuela de gramática, donde al tiempo recibió el encargo del Obispo Demetrio dar clases a los catecúmenos, actividad a la que se dedicaría a tiempo completo.

No obstante, su escuela fue de tal éxito que encargó a su discípulo Heraclas en el 247 ya cuando éste ejercía la silla episcopal durante el 232-248 d. C. para volver a estudiar filosofía con Amonio Saccas dado que entre sus oyentes había hombres formados en los estudios griegos. Su preocupación por la formación filosófica será muy justificada al momento de continuar con el proyecto de Panteno y Clemente, el *Didaskaleion* cristiano, porque considera que las ciencias deben estar al servicio de la palabra de Dios.⁴² Orígenes emprendió, teniendo 30 años, varios viajes fuera de Alejandría donde ganó un gran patrocinador para su escuela: Ambrosio de Alejandría, quien fue miembro del movimiento gnóstico valentiniano. Sin embargo la admiración intelectual y las respuestas que no encontró en aquel movimiento las pudo descubrir en Orígenes quien sería su maestro de por vida⁴³. Ambrosio es quien le costeará taquígrafos, copistas y expertos en caligrafía para reproducir sus ejemplares. A partir de aquí Orígenes estará en Palestina, invitado por su amigo el Obispo Alejandro en donde le invita a comentar la escritura en la asamblea. En su segundo viaje a palestina después de pasar por Caya Grecia, fue ordenado sacerdote en Cesarea. Cosa que enfureció a Demetrio convocando un sínodo en Alejandría para invalidar su ordenación considerándolo indigno. Se retira posteriormente a Cesarea Palestina donde creara otra escuela, convirtiéndola en una gran ciudad intelectual. Allí estudiaran más adelante dos capadocios importantes para el futuro de a la teología: Gregorio de Niza y Gregorio de Nacianzo. Orígenes muere en la persecución de Decio (250-251) en donde se tortura para que reniegue de la fe. Cuando es liberado su salud se ve quebrantada hasta el punto de que falleció poco después.⁴⁴

La obra de Orígenes, la que se pudo conservar, habla por sí misma del aporte que realizó a la teología y sobre todo a la exegesis bíblica. Homilias, comentarios bíblicos o los *Hexapla* en donde el objetivo era reproducir lo más fielmente posible

⁴⁰Ibíd., p. 220.

⁴¹DROBNER. Op.Cit. p. 155.

⁴²DANIELOU y MARROU. Op.Cit. p. 221.

⁴³ CROUZEL, H. Ambrosio, en DI BERARDINO, Ángelo. Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana, Tomo I, Instituto Patristicum Augustinianum Roma, Sígueme Salamanca, 1991. pp. 1608-1609

⁴⁴DANIELOU. y MARROU. Op.Cit. 222.

la *Septuaginta*, al que los padres le daban validez divina, dan prueba de ello. *De Principis y Contra Celso*, son otras obras que expondrán su altura teológica.⁴⁵

Respecto a su teología, la cual expondremos algunos puntos importantes, Simonetti nos dice que Orígenes asumirá la realidad en dos niveles uno sensible y otro inteligible. El primer nivel es una copia descolorida y una imagen del segundo nivel, criterio de interpretación para todos los aspectos de la realidad cristiana. Los denomina los simples y los perfectos en donde el simple se adhiere a la realidad sensible mientras que el superior tiende al inteligible, al espiritual. Esta será la base sobre la que sustentara su sistema propiamente origenista y que constituyó por largo tiempo el fundamento de la cultura cristiana en Alejandría como por ejemplo la interpretación alegórica de la escritura, la teología del *Logos*, la doctrina trinitaria de las tres *hipostasis*, entre otras.⁴⁶

En conclusión, mientras que la expulsión de Orígenes favoreció el desarrollo intelectual del mundo Siro-palestino como la formación de la escuela de Cesarea y Antioquia, la Escuela Alejandrina no parece que se haya modificado en sus orientaciones teológicas. Más bien, quienes sucedieron en la administración del *Didaskaleion* durante el siglo III e inicios del IV: (Teognosto, Pierio y Serapión) y dada las relaciones estrechas entre la escuela y la silla episcopal (Heracles 232-248, Dionisio 248-264, Pedro 300-311, Aquila 312-313: Obispos y directores de la Escuela Alejandrina) conservaron la orientación teológica dada por Orígenes como la oficial de la iglesia de Alejandría.⁴⁷ Por ello, tanto Clemente como Orígenes constituyen así un lugar fundamental en el desarrolló y establecimiento del pensamiento cristiano en Alejandría. A ellos le debemos que la fuerza con la que venía el gnosticismo se redujera en mayor medida, y permitiendo al cristianismo presentarse como una forma racional, de rigor y altura de asumir la vida. Una vida que resultaba atractiva a los paganos cultos hasta entonces.

La segunda mitad del siglo III es un periodo de transición en todos sus aspectos. En el plano político, comienza un periodo de anarquía tras la dinastía de los *Severos*, se derrumban las instituciones romanas y se prepara un nuevo tipo de régimen. La civilización grecorromana que desde tiempos de Alejandro venía ejerciendo una supremacía sobre una parte del mundo habitado, se ve amenazada en todas partes por fuertes movimientos de pueblos como los godos en el Danubio y los persas en Oriente. Se despiertan autonomismos en Egipto, África y Galia. No obstante, en el aspecto eclesiástico si bien repercuten estos acontecimientos su prestigio aumenta. Y su ambición de ser la gran fuerza espiritual del imperio está cada vez más latente⁴⁸.

En este contexto, la figura del obispo Dionisio (248-264) que sucede a Heraclas, los dos discípulos de Orígenes, es de vital importancia para la Iglesia en Alejandría. Le toco vivir la persecución de Decio y detenido en tiempos de Valeriano donde huyo. Fue un gran escritor sobre todo en lo que respecta a la correspondencia. Sus *Cartas Pascuales* son un ejemplo de ello. No obstante, hay que destacar sus dos

⁴⁵DROBNER. Op.Cit. p. 158.

⁴⁶SIMONETTI, M. Op.Cit. p. 72.

⁴⁷Ibíd., p. 73.

⁴⁸DANIELOU. y MARROU. Op.Cit. p. 241.

principales tratados: *Sobre la Naturaleza* y *sobre las Promesas*, un escrito que nace de las controversias con el milenarismo que profesaba Nepote, Obispo de Arsinoe, posterior al milenarismo antes de Orígenes. Sin duda alguna, Dionisio será en Alejandría un digno representante del mantenimiento de la escuela alejandrina, aunque no será el único personaje importante durante este periodo en Alejandría. También lo fueron sus sucesores en la sede episcopal, Maximo y Teon. Y en la administración del *Didaskaleion* Teognosto quien escribió el *Hypotyposeis*. Focio a su vez, será el heredero del pensamiento más atrevido de Orígenes particularmente en lo que se refiere a la materia y a Pedro lo alabarán por su vida de pobreza y conocimientos filosóficos. De igual forma, a final del siglo III, la iglesia en Oriente ha alcanzado una notable extensión territorial: Asia, Capadocia, Siria, Palestina y Egipto son donde se encuentra la mayor concentración de cristianos, lo que le acarrea en orden a su organización eclesiástica nuevos retos.

Si bien hasta mediados del siglo III el obispo podía agrupar en torno a sí el conjunto de las comunidades locales, el auge de las comunidades en los campos y las aldeas hace mucho más compleja la centralización. Según J. Danielou⁴⁹, la iglesia hizo frente a su crecimiento de varias maneras y según las regiones. Por ejemplo, en las grandes ciudades se optó por multiplicar las circunscripciones territoriales, sobre todo en los suburbios. Al frente de ellas era puesto un presbítero. Alejandría no fue la excepción pues su gran número de territorio campesino y aldeano era significativo.

Aquí se visibilizaron varias opciones: 1. Multiplicar los obispados como sucedió en África y en Italia central lo que demuestra que varias aldeas tenían sus obispo. De hecho en Asia Menor existió durante este periodo el *chorepiscopoi*, es decir, obispos de aldea. Una institución de menor rango que desaparecería a finales del siglo IV. 2. La solución general que terminaría de aplicarse sería de multiplicar los presbíteros para que se encargue de lo que hoy denominamos parroquias, que están a su vez a las órdenes de un obispo de la ciudad más próxima. En Occidente apenas Roma y Cartago está consolidada. Además en Oriente el pasado literario y teológico heredado por Panteno, Clemente y Orígenes demuestran la supremacía cultural que no ha conseguido occidente. Es en este momento donde se desarrolla y se establece una jerarquía episcopal importante. Esto será de vital importancia en el transcurso de la investigación pues allí se pueden identificar relaciones de poder de carácter religioso y político que derivaran en una decisión general, además de entender como las decisiones de un obispo eran preeminentes y mejor tenidas en cuenta sobre los demás obispos dependiendo de la sede episcopal y de la antigüedad de la misma. Tal es la institución denominada *diócesis*. Según Danielou, aparece por primera vez en Egipto y buscaba controlar y centralizar varias provincias por ejemplo a la diócesis de Alejandría estaba sujetas Arsinoe, Cirene, Hermópolis, entre otras jurisdicciones.

Así mismo y en orden a entender la relación vital entre la iglesia alejandrina y la antioquena, paulatinamente Antioquia fue conformándose en foco de la cultura cristiana. A final del siglo empezaron aparecer personajes como: Doroteo, Malquion y Luciano. Este último será de gran importancia en el entramado teológico entre la ortodoxia cristiana de Alejandría del siglo IV y Arrio. En efecto estas diversas

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 248-256

personalidades presentan rasgos comunes donde se manifiesta las notas que caracterizarán a la escuela de Antioquía.

Mientras los alejandrinos prolongan las tendencias del judaísmo helenístico y de su platonismo místico, los antioquenos son más positivos. En contacto con el mundo arameo de oriente, están más cerca del judaísmo rabínico. Muchos de ellos saben hebreo. Esto da a su exegesis un carácter más científico⁵⁰.

Los cristianos de Antioquia asimilaron de la cultura griega la gramática, la dialéctica y la geometría pero al servicio de la exegesis como se verá en Malquion amante de la dialéctica y la retórica, de aquí que la Antioquia cristiana sea más literaria que filosófica. En efecto, mientras Alejandría seguirá constituyéndose en un gran foco de la teología especulativa y de la exegesis alegórica, Antioquia crecerá en el sentido de la teología pastoral y de la exegesis científica.⁵¹

En conclusión, a final de siglo III la participación de los cristianos en las funciones municipales de los gobiernos se hace cada vez más importante a través de la conversión de numerosas personas de la clase dirigente. Danielou⁵² señala que hubo varios gobernadores en los gobiernos de los emperadores sucesores a Valeriano. Anatolio, Obispo de Laodicea fue antes miembro del senado de Alejandría; Astirio es senador y Domno tiene rango elevado en el ejército, entre otros muchos. En este orden de ideas, es natural que para el siglo IV la situación jurídica de los cristianos en el imperio, incluida Alejandría, se vislumbre un nuevo horizonte en el espacio protagónico que le correspondería seguidamente.

Si los tres primeros siglos de la iglesia alejandrina, los cuales fueron expuestos anteriormente, se muestran complejos en la conformación de la identidad religiosa del cristianismo, sus relaciones con el imperio y sus bases en el pensamiento teológico, el siglo IV no será la excepción. Al contrario, para la mayor parte de los historiadores de la iglesia como J. Danielou, H. Drobner, y H. Jedin el siglo IV es plural en sus expresiones teológicas y complejo en las relaciones con el imperio y recomienda como lo expresa Drobner, exponer de manera sucinta la historia política, eclesiástica y teológica antes de abordar propiamente la obra literaria⁵³.

En primera instancia indiquemos que el siglo IV es una etapa decisiva en la historia del cristianismo primitivo no solo por los acontecimientos políticos y religiosos que se van a presentar como por ejemplo la aceptación progresiva del cristianismo en el imperio, la conversión al cristianismo del emperador Constantino, sino también porque marcará un hito sobre en el pensamiento teológico. No me refiero a que den lugar discusiones en temas novedosos, sino que tiene lugar la definición teológica de Cristo. Las anteriores corrientes heterodoxas sobre Jesús de Nazaret dieron razón a todas luces de la prioridad por resolver este tema. Arrio será quien de una manera más contundente ponga al cristianismo oficial de Alejandría en la necesidad de responder a postulados que degradaban la divinidad del *Hijo-Logos* del Padre en una criatura y a respuesta de ello, surge el Concilio de Nicea como pretexto del movimiento arriano. Concilio que ahondaremos más adelante. Estos

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 249.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 249.

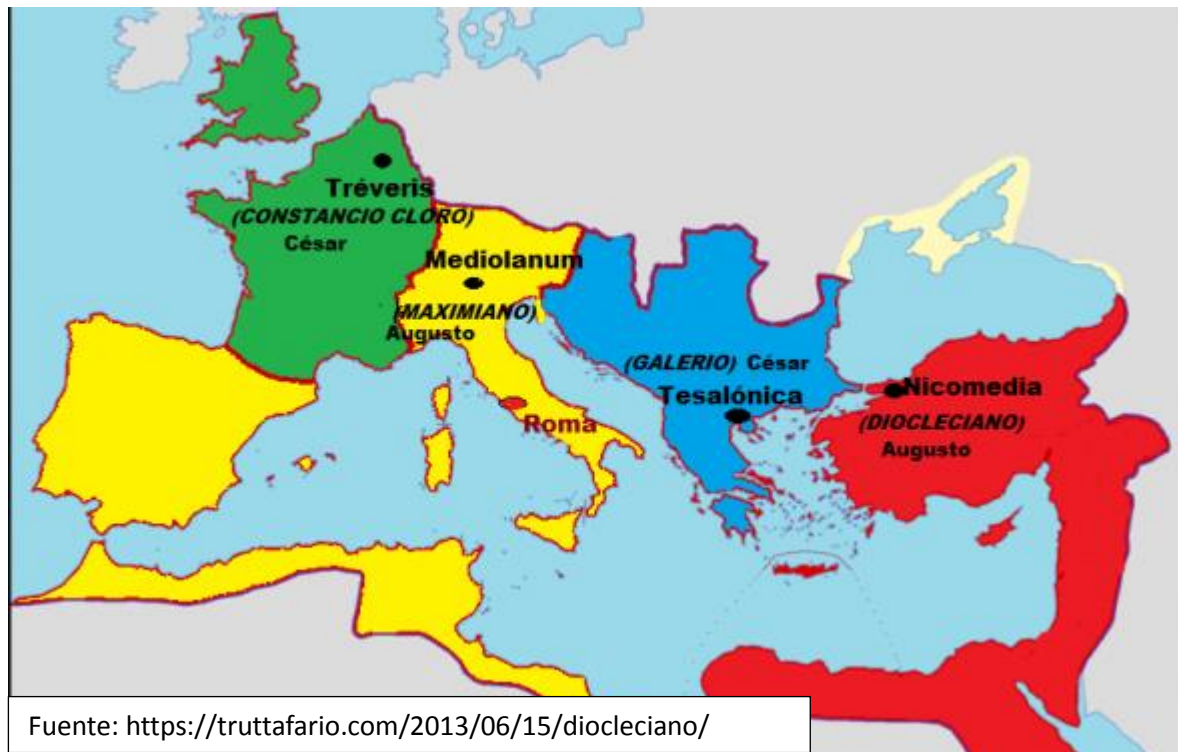
⁵² *Ibíd.*, p. 256.

⁵³ DROBNER. *Op.Cit.* p. 211.

acontecimientos harán que durante este siglo no se escatimen esfuerzos para mantener el orden, la cordura y la ortodoxia cristiana.

Si bien hemos venido manifestando los importantes avances, ascensos y aceptación que ha tenido el cristianismo en el imperio romano durante un poco más de 40 años (desde sus dos últimas persecuciones imperiales por Decio (250-251) y Valeriano (257-260) hasta el 302, durante las dos primeras décadas del siglo IV la situación jurídica empeorará para los cristianos que ya constituyen una gran parte del imperio. El responsable en esta ocasión será Diocleciano. Este fue *Augusto* del imperio entre el 284 y el 305. Su imperio gobernó a través de una tetrarquía política. Diocleciano queriendo darle celeridad y eficacia a sus máximas de gobierno elige de manera sucesiva a otro militar, Maximino a quien inicialmente le da el título de César y luego le confiere el de Augusto, reservándose para así el de *Augusto Iovius*, que lo vinculaba directamente con el dios Júpiter. Luego concedió a Galerio y Constancio Cloro parte del gobierno para su administración con títulos de cesares. Este último será el Padre de Constantino el Grande.

Diocleciano fue un romano de cepa. El politeísmo tradicional de la antigua Roma constituía para él el verdadero mundo sagrado que había que mantener. Por ello, “la atmosfera del siglo IV se hace muy distinta: los atributos religiosos reconocidos al emperador lo elevan tanto más por encima de la común humanidad cuanto que Dios, del que aquel es reflejo, es concebido como radicalmente más trascendente”⁵⁴.



Teniendo en cuenta lo anterior es comprensible cómo la pasión por su religiosidad y la unidad que ella le permitía al imperio se veía amenazada por el cristianismo. Si hay alguna duda de ello, véase como esta persecución se convirtió en sistemática

⁵⁴ DANIELOU y MARROU. Op.Cit. p. 268-269

durante solo un año, durante el 303 y el 304. En este año se dictaminan 4 edictos. El primero de ellos se refería esencialmente a la prohibición del culto, confiscación de libros, de vasos sagrados y destrucción de las iglesias. Además de eso, el territorio que habían logrado recuperar los cristianos en los puestos públicos lentamente les serán arrebatados como por ejemplo la expulsión del ejército, independientemente de los mandos que tuvieran. El segundo edicto ordenaba el arresto de los jefes de las iglesias para que el tercer edicto diera fruto el cual constituía en renegar de la fe cristiana a través de sacrificios y libaciones a los dioses paganos. Así detectaban a los cristianos radicales y disculpaban a los apostas. Y finalmente el cuarto edicto que explica la resistencia de los cristianos radicales: todos los habitantes del imperio son obligados a sacrificar a los dioses bajo amenaza de tormentos, muerte o la deportación a las minas⁵⁵.

No obstante la violencia y la duración de esta crisis fueron distintas según las regiones siendo la de Constancio Cloro la que según parece se llevó a cabo con mayor suavidad. En oriente por el contrario, la persecución fue severa. Los soberanos que reinaron Egipto, Siria y Asia menor persistieron en su creciente hostilidad con el cristianismo. El terror por todo el oriente cristiano era evidente. Ello empeora tras la abdicación de Diocleciano en el 305, sucediéndolo como Augusto Galerio y su nuevo *Cesar* Maximino Daia hasta el 312 por represiones de los cesares Constantino y Licinio. Eusebio de Cesarea en su escrito *Mártires de Palestina* releva el salvajismo al que llegó dicha persecución. Aunque también hay que indicar que muchos cristianos abdicaban ante la represión procurándose certificados falsos de haber sacrificado⁵⁶.

El sistema de la tetrarquía se viene abajo cuando desde el 306 hasta el 312 el imperio se ve gobernado hasta por siete emperadores. Constantino gobierna en este contexto lo dejado por su padre desde el 306. Bajo esta situación política la actitud ante los cristianos fue bajando de nivel toda vez por el edicto de Galerio promulgado en el 311, al menos en las regiones donde se mantuvieron relaciones más o menos pacíficas. Un ejemplo de ello son las acciones del emperador Majencio quien no solo concede plena libertad a los cristianos sino que hace que les restituyan los inmuebles confiscados durante la persecución. A este rival derrota Constantino en el 312 convirtiéndose prácticamente en dueño de la mitad del imperio desde Tréveris hasta Roma. En la batalla contra Licinio Constantino se convierte en el único emperador de Roma desde el 324.

Una vez que Constantino consigue quedar como soberano único, su objetivo principal debía ser el de proteger contra enemigos externos la unidad del imperio bajo el soberano único con el favor del único Dios y de su Iglesia; y en el plano interno promover la uniformidad⁵⁷.

Sin embargo, teniendo este objetivo político claro, Constantino después que consigue en el único emperador no encuentra su territorio unificado, mucho menos en el plano religioso. A la fecha las ideas de Arrio habían dejado de ser meras voces locales para constituirse en una corriente que trascendió a todo Egipto. Constantino y sus funcionarios religiosos al ver la seriedad del asunto delegan a Osio de

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 270

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 272.

⁵⁷ DROBNER. *Op.Cit.* p. 214.

Córdoba para que intente una reconciliación con Alejandro Obispo de Alejandría. Al no haber acuerdo alguno Alejandro adelanta la condenación de Arrio y los arrianos convocando un sínodo en Antioquía⁵⁸. De aquí podemos deducir que un Concilio no surge de la nada sin antes llevarse a cabo procesos de menor rango como sínodos, incluso, manifestaciones de acuerdos pacíficos. Para la silla episcopal esta decisión de ir contra corriente frente a la ideología arriana le costó un precio político y eclesiástico alto entre otras cosas porque será la ideología más afín de la casa imperial. En efecto, Entre los filoarrianos hacían parte más ni menos que obispos con vínculos directos al emperador por lo que no fue fácil erradicar la ideología arriana. Nos referimos a Eusebio de Nicomedia, quien era obispo donde estaba ubicada la residencia imperial, al punto que fue quien bautizara a Constantino antes de su muerte y, Eusebio de Cesarea muy cercano al emperador. Si bien los grandes patriarcas alejandrinos de los siglos IV y V, Atanasio, Teófilo y Cirilo, mantuvieron una activa política eclesiástica respecto a las otras metrópolis del imperio, dominando los concilios ecuménicos de Nicea, Constantinopla y Éfeso y Fueron apoyados activamente por los monjes, que por dentro y por fuera formaban en cierto modo su fuerza de asalto, no obstante, el concilio de Calcedonia, por el contrario, conoció la derrota del obispo alejandrino Dióscoro y marcó el declive del predominio alejandrino. La iglesia egipcia tuvo que sufrir el envío de obispos *calcedonences*, nombrados por el emperador de Constantinopla y apoyados por el ejército; cuando fue posible dicha iglesia les contrapuso sus propios obispos⁵⁹.

Hasta aquí dejaremos el desarrollo histórico de la Iglesia en Alejandría. Algunos acontecimientos religiosos del siglo IV cobrarán mayor relevancia en el siguiente apartado cuando abordemos la vida de Atanasio de Alejandría y en el apartado 2.2 cuando entremos a conocer el contexto del arrianismo, pues como veremos esta crisis inicia antes de la uniformidad imperial de Constantino. A continuación abordaremos la vida y obra de Atanasio de Alejandría.

1.2. *Atanasio el Obispo y el teólogo.*

Como indicamos anteriormente, en este apartado del primer capítulo será de vital importancia acercarnos a la vida y obra del alejandrino. Los datos que nos puedan suministrar los conocedores de tal personaje constituyen nuestras fuentes, no sin antes compararlas en sus puntos de acuerdo y desacuerdo. Aquí nos serviremos principalmente de H. Drobner, H.V Campenhausen y G.C. Stead. Dejaremos la percepción que tiene el investigador de los discursos para la segunda parte de este capítulo. Aquí es significativo conocer a Atanasio en su papel de obispo y teólogo, no solo como lo han descrito grandes personalidades de su biografía, sino destacando principalmente los hitos que marcaron su proceder en la vida de la administración de la iglesia en Alejandría como *episcopos*. Señalaremos los

⁵⁸ KANNENGIESSER, C. Nicea, en Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana, Tomo I, dirigido por Angelo Di Berardino, Sígueme, Salamanca, 1991, p. 1532.

⁵⁹ ORLANDI, T. Op.Cit. p. 71.

múltiples destierros que tuvo que vivir bajo varios emperadores además de destacar sus principales obras dogmáticas.

¿Qué significa hablar de Atanasio de Alejandría como obispo y teólogo? Significa rastrear su vida, sus obras, las relaciones al interior y exterior de la Iglesia que representaba. Abordar a Atanasio sugiere la posibilidad de hacernos una imagen teológica a partir de su producción literaria, identificar en sus expresiones coloquiales su talante y compromiso episcopal y no sin importancia, significa tener una posición personal del alejandrino.

En primera instancia, es preciso indicar que sobre su vida y juventud los datos son muy limitados y algunas narraciones traspasan a los umbrales de la leyenda. Atanasio nació a finales del siglo III (295) en Alejandría probablemente de padres no cristianos de lengua griega según Drobner, Stead y Campenhausen⁶⁰. Este último señala su infancia estuvo turbada por las últimas persecuciones la de Valeriano y Diocleciano, lo que marcó profundamente su carácter y personalidad, incluso su intransigencia con el Estado, aunque Stead⁶¹ indica que de tales persecuciones posee un recuerdo fugaz pues creció en el nuevo orden sociocultural en donde la Iglesia se une al Imperio y se convierte en la Iglesia del mismo.

Así mismo, la tradición historiográfica de Atanasio permite destacar los siguientes elementos de interés. Por ejemplo, H. Drobner⁶² a través de Rufino en *su Historia de la Iglesia* cap. X. narra cómo Alejandro de Alejandría siendo Obispo de la iglesia egipcia ve a un niño en la playa celebrando el rito del bautizo con sus acompañantes. Este al ver la precisión con el que administró el rito no solo reconoció como válido sino que hablando con los padres puso a Atanasio bajo la tutela de un presbítero quien se encargó de su educación. El problema con esta historia es que su veracidad depende de la fecha que se le ponga al nacimiento de Atanasio dado que Alejandro accedió a la silla episcopal en el año 313 y si Atanasio nació en el 295 luego ya no sería un infante pues tendría 18 años como mínimo.

Una segunda historia de su niñez y juventud es la que nos trasmite el mismo autor a través de Severo Ibu-Muqaffa en su *Historia de los Patriarcas de Alejandría*. Allí se nos cuenta que Atanasio fue hijo de una viuda alejandrina acaudalada y elegante. Su madre al ver que su hijo llegaba a la edad adulta y no mostraba indicios de interés matrimoniales para tomar posesión de los bienes de su padre, ella le enviaba en las noches muchachas bellas a su dormitorio. La historia añade que Atanasio cuando despertaba las despachaba. La madre en su desesperación va a ver a un mago quien después de hablar con Atanasio le cuenta a su madre que este ha abrazado el cristianismo asegurándole un gran protagonismo. La historia finaliza indicando que la madre habría ido a entrevistarse con el obispo Alejandro quien le administra el bautismo a los dos. Tras la muerte de la madre Alejandro lo asume como un hijo, lo educa, más tarde lo ordena diácono y lo hace su secretario. Estos

⁶⁰CAMPENHAUSEN, H.V. Los Padres Griegos, Tomo I, Cristiandad, Madrid, 1974, 90.

⁶¹STEAD, G.C. Atanasio, en Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana, Tomo I, Salamanca, 1991, p. 260.

⁶²DROBNER. Op.Cit. p. 272.

datos se ratifican cuando se indica que fue lector y diacono desde el 318 hasta el 319.⁶³

Respecto a la educación recibida por Atanasio, la investigación según Stead⁶⁴ nos permite identificar que, si bien recibió un sólida formación de base con algunos elementos de filosofía, algunas lecturas griegas como de Homero, Demóstenes, Platón y autores platónicos, tuvo posteriores informaciones combinadas con lecturas de carácter exegético como la *Preparatio Evangélica* de Eusebio de Cesarea, su fuente de inspiración principal fue la *Septuaginta*. En efecto, su formación tuvo influencia alejandrina sin duda, sin embargo, su interés no era la vida de un académico y sistemático sino las cuestiones administrativas de la iglesia egipcia. A lo anterior hay que añadir que a la fecha, el *Didaskaleio* cristiano de Alejandría ya no era el único referente teológico, ya en Antioquia Luciano y Pablo de Samosata mostrarían el talante de sus posiciones teológicas y sembrarían la semilla que luego Arrio y el arrianismo desatarían en el plano de la teología origenista. No obstante es necesario señalar que la figura de Dídimo como de la segunda mitad del siglo IV después del apagado Macario recuerda la vitalidad de la tradición exegética de la escuela alejandrina.⁶⁵

No se logra identificar en Atanasio un interés por cultivar sistemáticamente la teología especulativa que se venía desarrollando en la tradición alejandrina y eso se verá en sus obras, pues ninguna de ellas recoge en su totalidad el pensamiento del alejandrino, pero tampoco se puede negar el uso que le da a la tradición para objetar la heterodoxia desde su singularidad. ¿Por qué? Quizás porque su interés no era incursionar en la vida intelectual y especulativa sino darle respuesta a los problemas pastorales a través del compromiso que mostró al frente de la silla episcopal. Frente a esta deducción está de acuerdo Campenhausen

Él es el primero de los Padres griegos que no se educó en las tradiciones académicas de la filosofía cristiana; es un eclesiástico que, aunque tiene buenos conocimientos de teología, recibió su formación en los despachos de la administración alejandrina. Su patria espiritual no es la escuela, sino la iglesia, los oficios de esta y la administración clerical.⁶⁶

En efecto, poco antes de la muerte su obispo Alejandro lo designó como nuevo jerarca de la iglesia alejandrina encontrando desde un inicio resistencias dado su enérgico carácter en defender la ortodoxia cristiana contra los melecianos y arrianos que a la fecha habían dejado de ser un conflicto local para ser una ideología que traspasó las fronteras de la Iglesia egipcia.⁶⁷ Ejemplo de ello es fueron los varios intentos de Constantino para que Atanasio entrara en comunión con Arrio. Aunque la firmeza de Constantino lo llevó a que se firmara el símbolo niceno, Arrio y sus seguidores continuaron proclamando sus ideas. Constantino al tener mayor afinidad con los seguidores de Arrio como los *eusebianos* (Cesarea, Nicomedia) lo incorpora a la iglesia enviando una carta a Alejandro quien no puede responder debido a su

⁶³ *Ibíd.*, p. 273

⁶⁴ STEAD. *Op.Cit.* p. 260

⁶⁵ DANIELOU y MARROU. *Op.Cit.* p. 265.

⁶⁶ CAMPENHAUSEN. *Op.Cit.* p. 90

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 260.

deceso mortal y le corresponde a Atanasio nuevo Obispo responder, él se niega dado que fue un concilio quien determinó su anatema.

La actitud de Atanasio fue disponerse a realizar viajes por su circunscripción para conseguir del clero el apoyo suficiente para suprimir a los melecianos y los arrianos lo que le acarreó una fuerte reacción de los filoarrianos, especialmente de su jefe político Eusebio de Nicomedia, poderoso por su posición en la corte.⁶⁸ Así lo describe por ejemplo Campenhausen⁶⁹ quien manifiesta que desde que accedió a la silla episcopal, Atanasio trató brutalmente de atar en corto a los seguidores de Melecio, sin tener en cuenta las negociaciones que se habían entablado con ellos en busca de una reunificación...A partir del primer enfrentamiento con los arrianos se convirtió en el hombre de esta lucha, y la lucha se apoderó de él. La continuó durante cuarenta y cinco años, siempre tenaz, hábil, enérgico; flexible en cuanto a los medios y las fórmulas, pero de una firmeza inquebrantable respecto a los problemas esenciales; nunca satisfecho por unos éxitos parciales, jamás desanimado por un fracaso. Este carácter casi que intransigente y obstinado le llevo de entrada problemas al interior de la iglesia.

Las acusaciones y señalamientos en contra de Atanasio iniciaron cuando lo acusaron de asesinato de un obispo meleciano llamado Arsenio. Pero la astucia de Atanasio le permitió descubrir que se escondía en los melecianos vivo. Sin embargo, la siguiente jugada de la coalición meleciana-arriana era ahora acusarlo de mala gestión eclesiástica, a lo que este apela en su defensa, no obstante los filoarrianos tenían otra acusación que determinaría su primer destierro imperial: obstaculizar el abastecimiento de grano egipcio vital para Constantinopla. Este destierro fue a Tréveris el 7 de noviembre del 335.⁷⁰

Tras la muerte de Constantino el 22 de mayo de 337 hasta el 353 la geopolítica del imperio vuelve a cambiar: los herederos de imperio fueron nombrados como Cesares con iguales derechos en sus respectivos territorios administrativos. Flavio Dalmacio, sobrino de Constantino fue desposeído en ese mismo año y repartido el territorio entre los hermanos Constancio y Constante dejando a Constantino II, su hermano mayor sin participar del mismo. En el 337 los tres hermanos tomaron el título de Augusto. En el 340 Constantino II muere en lucha con su hermano Constante, quedando así dos emperadores sirviéndose de la política religiosa para sus propósitos: Constante en la parte occidental del imperio asumió el *niceismo* y Constancio en Oriente asumiendo el arrianismo moderado.⁷¹

Este contexto le permitió a Constantino II decretar en el 337 una amnistía por razones políticas e hiciera volver a Atanasio a Alejandría y en el 338 reunió un sínodo de obispos donde anulo la condena de Tiro hecha por su padre rehabilitándolo en el plano eclesiástico. Esto no ocurre sin la debida amnistía aceptada por Constancio quien gobernaba oriente que era *filoarriano*. No obstante, Atanasio no estará allí no por más de 4 años. Al convertirse Constancio en el nuevo y único emperador; este inicia una campaña *antinicena* a través de un credo unitario.

⁶⁸ STEAD. Op.Cit. p. 261.

⁶⁹CAMPENHAUSEN. Op.Cit. p. 91.

⁷⁰ DROBNER, H. Op.Cit. p. 293

⁷¹ *Ibíd.*, p. 218.

Todos aquellos que se oponían fueron depuestos en los sínodos de Arles (353) y Milán (355) en donde condenaron también a Atanasio por alta traición con sus partidarios Lucífero de Cagliari, Hilario de Poitiers, Osio de Córdoba y Libero de Roma.⁷² Allí en Alejandría ocupó la sede con el arriano Gregorio de Capadocia por lo que tuvo que dejar la ciudad el 18 de marzo del 339 indicando su segundo destierro. Este lo llevo a refugiarse en Roma en donde el Papa Julio lo recibe y examina su caso, también el de Marcelo de Ancira, a través de un sínodo en el 341 al cual los *eusebianos* no participaron por considerarlo abuso jurisdiccional. De este mismo modo actuó Oriente a través de un sínodo en Antioquia por Constancio quien rechaza las imputaciones de arrianismo y condena nuevamente a Atanasio y a Marcelo. Seguidamente un concilio en Sárdica en el 342-343 no logró resolver las tensiones entre oriente y occidente, en efecto se promulga un credo anti niceno: el de una Hipostasis.⁷³ De este modo se ve como la protección de obispos en particular repercute en políticas imperiales. Esta disputa teológica afecto las relaciones políticas y eclesiales generando rupturas políticas y teológicas.

Tras la muerte del obispo impuesto por Constancio, Gregorio de Capadocia en junio del 345, Atanasio vuelve a ocupar la silla episcopal alejandrina con evidente presión del emperador Constante en octubre del 346. Se nos informa que a partir de aquí Atanasio obtiene gran parte de su actividad literaria y pastoral. Sin embargo, sin haberse resuelto los problemas que le han acarreado dos destierros consecutivos, tendrá que vivir un tercero. Los problemas con el arrianismo se activaron en el 353 teniendo como contexto político un único emperador, tras la muerte del emperador Constante en el 351. Ese mismo año fue para los nicenos una evidente persecución, se ordenó con el edicto de Arles la firma de una carta de obispos orientales en la que Fotino, Marcelo de Ancira y Atanasio eran condenados nuevamente como herejes. Se convocó y se realizó un el sínodo de Arles para decretar su condenación. Y en el 355 uno más, el sínodo de Milán. Ante esta situación en el 356 Atanasio huye y se refugia entre los monjes del desierto fruto de su trabajo pastoral al inicio de su episcopado⁷⁴.

Al morir Constancio en el 361, durante el mandato de su sucesor Juliano, Atanasio vuelve a Alejandría, no porque este fuera cristiano y tuviera interés en el mismo, sino porque el cristianismo era indiferente para él. Por eso revocó la orden de exilio decretada por Constancio. Su interés era restituir la antigua religiosidad al imperio romano. Mientras el cristianismo no le causara dificultad para tal propósito no le preocupaban las iglesias que administraban.⁷⁵ A su regreso a Alejandría convocó un sínodo para trazar de manera oficial la cristología de las tres hipostasis que le indicaban el Tomus ad Antiochenos. Tras el exilio durante este pequeño lapso de tiempo, Juliano ataca desterrándolo en su cuarta ocasión en el 362. Al siguiente año Juliano, al que los cristianos habían apodado el apostata, muere frente a los persas. Su sucesor Joviano niceno por convicción y amigo de Atanasio quine no reino por más de un año (363-364) devolvió todos los privilegios a la Iglesia ortodoxa y lo confirma como obispo legítimo. Sin embargo, a la vuelta de Atanasio muere Joviano

⁷² *Ibíd.*, p. 218.

⁷³ STEAD. *Op.Cit.* p. 261

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 262

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 221.

en el 364 y lo asumen los hermanos Valente y Valentiniano *homoinaos* por convicción y quien reactiva el edicto de Constancio. De este modo, el 5 de octubre del 365 Atanasio sufre su quinto y último destierro, sin embargo un edicto del emperador le permite volver a la sede episcopal de Alejandría en el 366. Atanasio muere en mayo del 373 con 78 años de edad. Los 7 años que le restan de vida estuvieron llenos de comunicaciones *epistolares* con Roma y con quien se convertirá en el nuevo baluarte de la resistencia nicena: Basilio de Cesarea.⁷⁶

En este contexto turbulento de su vida episcopal sorprende la abundante producción literaria de Atanasio. Está sin duda alguna estrechamente relacionada con los episodios o acontecimiento pastoral que le precedía. En efecto “a través de su escritos defiende el cristianismo tradicional contra el peligro de la helenización desmedida y lo hace con mentalidad de polemista con alguna rigidez y exageraciones”⁷⁷.

A continuación expondremos de manera breve algunas de las obras literarias que nos parecen de mayor relevancia dogmática. Aquí serviremos de Stead y de Sánchez Navarro Luis que por cuestión de espacio señalaremos alguna idea teológica que la pueda caracterizar, toda vez que más adelante, en el capítulo 3, nos adentramos a la teología anti arriana y profundizaremos la teología de Atanasio desde la obra que nos ocupa en este presente trabajo. Algunas de las más importantes en orden teológico son:

1. **La dilogía Contra Gentes-De Incarnatione (337)**: consideradas como una obra única. Sin embargo, según Stead, la segunda pudo haberse escrito después de un intervalo y se observan algunas diferencias de posición⁷⁸. La primera acude ampliamente a la tradición apologética y platónica, condenando la idolatría y el politeísmo y sugiriendo que se puede uno perfeccionar así mismo mediante el cuidado de su propia alma; la segunda subraya la debilidad humana y la iniciativa divina en el Verbo encarnado. Así lo retrata Trevijano “en las dos partes de su obra apologética, Atanasio habla primero de la creación del hombre y de la intención perseguida por Dios. Después habla del pecado para llegar en C.G a una llamada al reconocimiento de la existencia de Dios y en el D.I la exposición de la obra salvadora de Cristo”⁷⁹.
2. **Obras Apologético-dogmáticas**: esta sección es la que contiene la mayor parte de los escritos de Atanasio y se denomina así por la preponderancia que tiene los escritos desde el plano histórico y teológico; aquí señalaremos principalmente aquellas que nacieron para responder al arrianismo⁸⁰

⁷⁶ Ibid., p. 275.

⁷⁷ TREVIJANO, Ramón. Patrología, BAC, Madrid, 1994, p. 180.

⁷⁸ STEAD. Op.Cit. p. 262.

⁷⁹ TREVIJANO. Op.Cit. p. 181.

⁸⁰Para consultar de forma amplia la obra literaria de Atanasio Cf. SANCHEZ NAVARRO Luis, el campo semántico de ver en Atanasio de Alejandría: estudio estructural: memoria para optar al grado de doctor, Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filología Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea, PP. 24-28. O si se quiere las obras conservadas en griego y atribuidas por la crítica actual que son 4 tomos (25-28)

- 2.1. **Oraciones contra Arrianos** (1-3CA): esta obra que esta categorizada como la obra dogmática más importante de Atanasio está compuesta por tres tratados en donde busca responder a la predicación arriana que usaba tesis para describir la naturaleza del *Logos*. Estos postulados en efecto eran tales que negaban la *consustancialidad* o el *homoousios* planteado en Nicea y por tanto negaba la filiación divina entre el Padre y su Hijo. Aunque en esta obra a Atanasio no le importa la fidelidad al concilio sino que su preocupación es realmente soteriológica. Esta obra es el pretexto de esta investigación y será tratada con detalle en el capítulo II.
- 2.2. **De Decretis Nicaenae Synodi** (DNS): este texto señala insistentemente un nuevo tratamiento del término *homoousios* que apoyara con interés; distintamente a su obra anterior que solo menciona el termino una sola vez en CA I, 9.
- 2.3. **Epistula ad Afros episcopos** (EAF): en el contexto del tercer destierro le escribe a sus coterráneos obispos protestando por la fácil aceptación de la política y la doctrina de la iglesia arriana.

Ahora revisemos de manera sucinta su pensamiento teológico. Él está enmarcado en una fuerte tradición platónica-alejandrina, “su teología es marcadamente distinta de la de su obispo Alejandro y menos origenista, de modo que hay que pensar en un estudio independiente”⁸¹. En efecto, la teología de Atanasio se distingue de su tradición alejandrina por varias razones. Sus obras son el fruto de las polémicas doctrinales, políticas y administrativas que se le iban presentado en su ajetreada vida episcopal, a eso hay que añadir que desde que asumió como secretario de su obispo Alejandro tuvo que llevar la carga pesada del arrianismo. En segundo lugar, dado que las obras de Atanasio responden a su contexto de pastor, en vano buscaríamos un escrito que nos señalara de manera sistemática y puntual su pensamiento teológico. Por ello, se da la razón de un estudio independiente y contextualizado.

Como teólogo, el pensamiento de Atanasio responde fundamentalmente a las querellas teológicas del momento. No es un tratadista teológico y sistemático sino más bien un obispo preocupado por la unidad de la ortodoxia cristiana sometida a la silla episcopal; así lo expresa el siguiente fragmento de C.A. “también aquellos que llaman cristianos a los arrianos se equivocan de cabo a rabo, porque ni han leído las escrituras ni conocen en absoluto el cristianismo y la fe que hay en él”⁸². Y en otro lugar afirma “tampoco ocurrió jamás que un pueblo recibiera el nombre de sus obispos, sino del Señor, que es el objeto de nuestra fe”⁸³. Y más adelante finaliza afirmando “aquellos que permanecieron con Alejandro siguieron siendo cristianos, mientras los que se marcharon con Arrio fueron llamados arrianos”⁸⁴. Por ello la fe

que llevan su nombre en la Patrología Graeca de J.P. Migne, hay muchas obras que hoy en día se consideran espurias; y también la Clavis Patrum Graecorum (CPG) realizó una exigente purga literaria.

⁸¹ Ibid., p. 260.

⁸²Atanasio de Alejandría, Discursos Contra los Arrianos I, 1, apartado 5.

⁸³Ibid., I, 3, apar. 1

⁸⁴Ibid., I, 3, apar. 2

de Atanasio con respecto a la divinidad de Cristo no es otra que la de Nicea⁸⁵. Tanto en el plano eclesial como en el teológico supo combinar la especulación teológica de su tiempo para responder a los interrogantes que se dirigían a la divinidad del Hijo, del *Logos* de Dios, planteados por Arrio y sus seguidores.

De alguna manera esto comprueba además que, “la verdad o la falsedad de una doctrina en Atanasio no ha de juzgarse simplemente a partir de su coherencia lógica, sino también y sobre todo a partir del modo en que expresa los principios básicos de la religión cristiana”⁸⁶, es decir, como ya lo insinuamos anteriormente, el lenguaje juega un papel relevante en la formulación cristiana de Atanasio y, aunque en algunos puntos se acerca a la teología de Orígenes, su método teológico es más práctico⁸⁷.

La teología de Atanasio según Studer se puede sintetizar en la siguiente fórmula: Encarnación-divinización. Este autor considera a Atanasio como el teólogo de la Encarnación de Dios más que el protector de la divinidad del *Logos*. Así lo expresa

Se trata para Atanasio de la semejanza con el Dios inmortal, que el hombre puede obtener mediante el conocimiento mediante el Hijo. Para ello Atanasio acoge de la tradición una serie de temas como: la muerte de Jesús como rescate, el sacrificio expiatorio por la multitud, la victoria de la Cruz, el triunfo sobre el diablo, la preparación del camino hacia el cielo, entre otros, en él andan implicados tanto la monarquía como el monoteísmo⁸⁸

En efecto, la soteriología de Atanasio puede definirse en la divinización del hombre, por el cual el verbo se hizo carne, comprende por una parte la victoria sobre la muerte, la reconstrucción de la inmortalidad, y por otra parte, la restitución del conocimiento de Dios, el restablecimiento de la imagen y de la filiación de Dios... Toda esta doctrina debe entenderse en el marco de la concepción histórico-salvífica en la que las consecuencias del pecado de Adán se ven como una pérdida del conocimiento inmediato de Dios y de la inmortalidad. Por tanto, el hombre podía volver a Dios con la condición de que gracias a la encarnación de Dios podía el hombre volver a Dios a pesar de su alienación y garantiza así el principio de inmortalidad mediante la presencia del *Logos* en un cuerpo humano. Tal situación es de gran importancia porque de allí que se pueda hablar de una nueva creación que no habría tenido lugar sin el pecado⁸⁹.

Estas líneas generales del pensamiento teológico-cristológico de Atanasio nos permiten conocer que Atanasio no es un teólogo convencional de aquellos que estaba acostumbrada el pensamiento alejandrino. El contexto doctrinal hace que ponga en evidencia su capacidad crítica y exegética. Así lo demuestra su amplia creación literaria. Ello es importante en la medida que nos permite identificar un Atanasio para cada ocasión. No un Atanasio con un pensamiento sistemático pero sí lo es riguroso en los puntos que tocan el monoteísmo cristiano.

⁸⁵DROBNER. Op.Cit. p. 267. En esta cita se puede revisar la transliteración del símbolo Niceno en español.

⁸⁶GONZALES, Justo, Historia del pensamiento cristiano, Editorial Clie, Barcelona 2010, p 244

⁸⁷Ibíd., p. 244.

⁸⁸STUDER, B. Dios Salvador en los Padres de la Iglesia, Koinonia, #31, Salamanca 1993, p.181.

⁸⁹Ibíd., p 181.

Concluyendo, es necesario afirmar que rastrear los orígenes y evolución del cristianismo en Alejandría es buscar las raíces mismas del primitivo pueblo cristiano. Así nos lo indica la investigación cuando nos muestra una ciudad multireligiosa apta para la propaganda de un movimiento que nos constituyó inicialmente peligro alguno: el cristianismo. Una ciudad donde el judaísmo le sirvió de antesala dado que los oyentes del *kerigma* cristiano fueron precisamente judíos.

Lo anterior es de suma importancia en tanto que nos permitió darle un marco histórico sólido al autor. Si hay una imagen que pudo elaborar de Atanasio es precisamente la de un hombre consiente de la tradición apostólica que heredó, y preocupado por mantener el orden eclesial. Sus obras son el reflejo de ello. Particularmente *Contra Arrianos* muestra la capacidad de hacer teología, quizás sin quererlo, de una manera particular. Para próximas investigaciones se sugiere tener presente ir en búsqueda de un posible método teológico en este autor.

A continuación y de la misma manera, consideramos apropiado darle un ajustado marco literario e histórico a la *Obra Contra arrianos*.

2. CONTRA ARRIANOS

Este segundo capítulo busca principalmente orientar al lector en la comprensión de la obra *Contra Arrianos*, es decir, su origen, estructura y contexto según las fuentes que hemos examinado. Del mismo modo nos compete señalar los puntos centrales del debate cristológico sobre las que descansa el contenido y desarrollo de los tres discursos. De aquí que sea esencial describir la situación vital por la cual nacen los discursos contra los arrianos, tanto en el plano histórico como en el teológico. Finalmente consideramos oportuno ofrecer el espacio para rastrear el uso de la biblia en Atanasio y si de manera explícita hace uso del argumento patrístico.

2.1. *Estructura y contenido de la Obra*

Este apartado imprimirá en la investigación una radiografía suficientemente clara para comprender aspectos de la estructura de la obra. No obstante, nos asalta una inquietud que deseamos plantear de entrada ¿Es posible acercarnos de manera inequívoca a la estructura del texto con una copia traducida al español? Si bien la lengua original de un texto nos dice que para descubrir los elementos que componen hay que adentrarse a los múltiples elementos que conforman su coherencia, tampoco podemos afirmar que a través de una obra traducida no se pueda llegar a la profundidad del texto, por ello daremos el crédito a Ignacio de Ribera Martín, comentarista y traductor de la obra que aquí nos ocupa⁹⁰. Ello debido a que no contamos con la formación suficiente en griego para adentrarnos al texto original. No obstante, es importante subrayar que el texto que llega a nuestras manos tiene una serie de indicaciones que dividen y subdividen los tres discursos. El 1er discurso se divide en 64 apartados cada uno compuesto generalmente entre uno, cinco y ocho subapartados⁹¹. El Traductor no indica si el texto original viene señalado de esa manera, ni tampoco aclara si él es gestor del mismo. El segundo discurso, más extenso, está dividido por 82 apartados y el tercer discurso 67 apartados. A partir de aquí esta división la señalaremos así: Ejemplo *C.A. I, 34*. El número del discurso se indicará en número romano y el apartado en arábigo.

Los *Discursos Contra arrianos* es una de las obras consideradas de mayor altura dogmática en el campo de la cristología. El uso bíblico que da Atanasio en los discursos a favor de sus postulados teológicos sobre el Logos es evidente a lo largo de la obra. También se destaca por tener un estilo altamente técnico en sus términos. La discusión en esta obra se centra en la interpretación de algunos pasajes de la Sagrada Escritura que los arrianos tenían como pretexto para negar la divinidad del Logos. Arrio y sus seguidores afirmaban que el Logos no era coeterno con el Padre, que había sido creado y que, era mutable.

⁹⁰DE RIBERA M, Ignacio, introductor, traductor y comentarista de la obra “Discurso Contra los Arrianos” de Atanasio de Alejandría, Ciudad Nueva, Madrid, 2010.

⁹¹ De esa misma forma citaremos la obra *Contra Arrianos*.

Para Ignacio de Ribera, el traductor de esta Obra, no es sencillo determinar la datación de la misma provocando discusiones entre los especialistas y comentaristas. Quasten⁹² afirma que la obra se compuso en el tercer destierro 356-362. Este autor considera cuatro discursos de la autoría de Atanasio, situación que en la actualidad los especialistas han descartado. E. Moutsoulas ubica su composición en el segundo destierro y C. Kannengiesser piensa que empezaron a escribirse en el año 350 mientras que Podolak sitúa primeramente la composición de los dos discursos en los años 345-346. No obstante, la obra hace referencia a dos datos históricos: la muerte de Arrio y el reinado de Constancio II como emperador. Un ejemplo significativo es cuando “Atanasio refiere a Arrio como alguien ya muerto, y se suele situar su muerte hacia el 336 d. C. por lo tanto ambas referencias históricas indicarían que los discursos fueron escritos necesariamente entre el 336 y el 361 de nuestra era”⁹³.

Se considera que fueron escritos en el marco de estos 25 años de manera gradual siendo primero los discursos 1 y 2 y más tarde el 3 a lo largo del segundo destierro. Los problemas de la datación inician a la hora de precisar más las fechas por los especialistas que por razones de comparación con otras obras de Atanasio o en el uso de las formulas sancionadas por los concilios y estructura literaria no llegan a un consenso. En la actualidad se estudia la cuestión de si el 3er discurso es de autoría de Atanasio que fue planteada por Kannengiesser. Sin embargo esta idea no ha encontrado mucho eco en los especialistas⁹⁴.

Finalmente tras una serie de investigaciones se concluye que lo más probable es que los tres discursos fueron escritos en distintos momentos a lo largo del segundo destierro de Atanasio, es decir dentro del 339 y el 346 d. C.⁹⁵, lo cual nos permite considerar el debate de la obra en el marco de la primera fase del arrianismo, más concretamente durante el destierro en Roma donde a consideración de Drobner Atanasio estuvo fuertemente influido por Marcelo de Ancira.⁹⁶

Discursos Contra Arrianos: el primer y segundo discurso indica una unidad estructurada. Esto lo prueba las primeras líneas del segundo discurso que enlaza perfectamente con el final del primero: “yo creía que para los que imitan la locura arriana sería suficiente con los argumentos expuestos anteriormente contra ellos y con las pruebas sobre la verdad”⁹⁷. En efecto, la expresión los argumentos expuestos anteriormente contra ellos” indica inequívocamente que Atanasio hace referencia al primer discurso contra arrianos. De este modo, Atanasio volverá sobre los argumentos del primer discurso, principalmente sobre los textos bíblicos. Además, el empleo del tiempo verbal en pasado indica evidentemente un grado de conexión y de unidad propias.

A continuación nos acercaremos a las líneas temáticas que se nos muestran en los discursos: la eternidad del Hijo o el *Logos*, *la mutabilidad del Logos* y principalmente

⁹²QUASTEN, Johannes, Patrología, Tomo II, BAC, Madrid 1981, P. 264.

⁹³DE RIBERA. Op.Cit. p. 16.

⁹⁴SANCHEZ, N, Luis. El campo semántico de ver en Atanasio de Alejandría: estudio estructural, memoria para optar por el grado de Doctor, Universidad Complutense, Facultad de Filología, Madrid 2002.

⁹⁵DE RIBERA. Op.Cit. p 17.

⁹⁶DROBNER. Op.Cit. p. 277.

⁹⁷ATANASIO. Op.Cit. II, 1, apar. 1.

de cómo las escrituras hablan del *Logos* como el eterno e *inmutable* que es a la vez la Imagen de Dios, su Potencia. Aquí pondremos de relieve las formulaciones más significativas de los discursos. Digo formulaciones porque como hemos visto hasta el momento, los discursos nacen para responder a algunas cuestiones que los arrianos seguían predicando. Al final de este recorrido temático concluiremos con ellas para que el lector pueda identificarlas con mayor precisión.

Iniciemos señalando que en el primer discurso se indica el objetivo del escrito que es dejar en evidencia o, en la expresión castiza de la traducción, “desenmascarar”, dice Atanasio, a aquellos que se han apartado de la iglesia: los arrianos. No olvidemos que el lenguaje de Atanasio en esta obra es muy peyorativo a la hora de referirse a los arrianos. En este trabajo tendremos en cuenta esta actitud porque allí se nos indica el estado de aceptación o de rechazo que tuvo a esta Teología.

C.A. I, 1-10: esta primera parte la podemos ubicar como la introducción. Aquí nos comparte su objetivo, los posibles lectores, y la teología arriana. Sin embargo, Atanasio le dedica 4 apartados de 10 de la introducción para señalar lo que significa ser cristiano y mantenerse fiel al mismo.

En el inicio de su primer discurso Atanasio con la fuerza pastoral de sus palabras señala el objeto de su escrito. Como lo indicábamos en su biografía, su interés no es académico sino más bien pastoral pero con gran altura especulativa. De esta forma Atanasio nos cuenta cuál es su objetivo en este escrito

Desenmascarar esta infame herejía y mostrar la pestilencia de su estupidez, para que así, los que están todavía lejos de ella la eviten y los que ya han sido engañados por ella cambien de parecer y, teniendo los corazones abiertos, se den cuenta que al igual que la tiniebla no es luz y la mentira no es verdad, así tampoco la herejía arriana es buena⁹⁸.

Sin duda alguna, el inicio de este discurso nos permite identificar en primera instancia una clara posición de Atanasio frente a la doctrina arriana, que más adelante la señalaremos. Muestra un desagrado total al mismo a través de palabras muy peyorativas como un pensamiento infame y estúpido que es engañosa y perversa por usar las Escrituras para sus postulados e inducir al error.

A esto añade que quienes llaman cristianos a los arrianos se equivocan desde todos los puntos de vista. Defendiendo así de modo implícito la apostolicidad de la religión, podríamos decir que no todo el que hable de Cristo es cristiano. De ahí que sea prioridad para Atanasio iniciar aclarando qué es el cristianismo valiéndose de ejemplos alegóricos e imágenes bíblicas por ejemplo: “lo mismo que decir que Caifas es cristiano, es también considerar a Judas, el traidor, como perteneciente al grupo de los apóstoles”⁹⁹ así mismo encontramos expresiones como “tampoco ocurrió jamás que un pueblo recibiera el nombre de sus obispos, sino del Señor, que es el objeto de nuestra fe”¹⁰⁰. De este modo, se confirma lo que expresamos inicialmente en este párrafo y además, la preocupación de Atanasio de que ha algunas comunidades cristianas se les daba el nombre de arrianos y no de cristianos

⁹⁸ ATANASIO. Op.Cit. I, 1, apar. 4.

⁹⁹ *Ibíd.*, I, 2, apar. 1.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, I, 2, apar. 4.

pervirtiendo así la unidad de la Iglesia que llevan el nombre de cristiana. Esto no es de dudar si pensamos en un arrianismo expandido, establecido y señalado como oficial de la iglesia alejandrina si lo ubicamos en el marco del segundo destierro donde el emperador Constancio se declaró afín a tal doctrina.

Importante para agregar en este primer capítulo una lista hecha por el mismo Atanasio de las polémicas doctrinales que le han precedido. Con el pretexto de ejemplificar cómo los que se apartan de la Iglesia se les da el nombre de quien la inicia, señala a Marción en relación con los *marcionitas*, Valentín lo relaciona con los *valentinianos*, Basílides con los *basilidianos*, Maniqueo con los *maniqueos* y Simón el Mago con los *simonianos*. La lista sigue al nombrar a los *catafrigios* a partir de Frigia, los novacianos a partir de Novato y finalmente los melecianos los quienes fueron objeto de censura en su episcopado. De esto modo, todos aquellos que permanecieron y siguieron a Arrio se llamarán arrianos¹⁰¹, sin distinguir como lo hacen los especialistas en la materia.

Seguidamente en C.A. I, 4. Hasta el párrafo 9, Atanasio recogerá puntos clave de la teología de Arrio haciendo referencia a *la Thalia* o el banquete en donde expone los postulados de Arrio de cara al Logos; hace referencia al Concilio de Nicea (7) y terminará la introducción con una comparación entre una profesión de fe de Atanasio y una que se desprende de los pensamientos de Arrio (9). Aquí es importante señalar que la forma en la que consigna el pensamiento de Arrio es fiel a los pocos extractos que se conservan. No es nuestro interés examinarlas dentro del orden teológico, ello se llevará a cabo cuando abordemos la teología anti-arriana. En efecto, Arrio no está dentro de la Iglesia Católica y la fe apostólica por las siguientes afirmaciones que cita del texto de la *Thalia*:

- a. Dios no fue siempre padre, sino que hubo un tiempo en que Dios estaba solo y o era padre todavía, sino que fue más tarde cuando sobrevino el hecho de ser padre.
- b. No siempre existió el Hijo, ya que como todo ha llegado a ser de la nada y todas las cosas son criaturas y han sido hechas, también el *Logos* mismo de Dios ha llegado a ser de la nada y hubo un tiempo en que no existía.
- c. El *Logos* no existía antes de llegar a ser, sino que también su ser credo tuvo un origen, pues Dios estaba solo y todavía no existían el *Logos* y la Sabiduría.
- d. Después al haber querido crearnos a nosotros y solo entonces, hizo a uno solo y lo llamó *Logos*, Hijo y Sabiduría para crearnos por medio de él.

Al final de C.A. I, 10 Atanasio indica, después de exponer su indignación sobre la condición creatural del *Hijo-Logos* al que refieren los arrianos, la necesidad de hacerle frente a denominadas afirmaciones en los capítulos siguientes.

¹⁰¹ *Ibíd.*, I, 3, apar. 2.

C.A. I, 11-22: en estos capítulos Atanasio hará frente a dos afirmaciones “hubo un tiempo en que no existía el Hijo”. Y “no existía antes de ser engendrado” que los arrianos utilizaban para negar la eternidad del *Logos*.

La afirmación “hubo un tiempo que no existía constituye el primer postulado teológico arriano al que Atanasio considera invalido, él lo llama “ilícito”, en el marco de la vida *intradivina*. En efecto, para Atanasio afirmar que hubo un tiempo en que no existía el Hijo es afirmar que el Padre tampoco existía antes de. A este argumento Atanasio añade si es válido pensar en un tiempo antes del *Logos*.

Teniendo en cuenta lo anterior, Atanasio enmarca esta situación en el contexto de las Sagradas Escrituras. Su principal defensa será el texto del Evangelio de Jn 1, 1. “en el principio existía el *Logos* y el *Logos* estaba junto a Dios y el *Logos* era Dios”. Usa Ap 1, 4; 8. Rm 9, 5; 1, 20. Para indicar cómo la Sagrada Escritura habla de Aquel que es *Logos-Hijo*. Atanasio también señala que Pablo hace referencia al carácter eterno del Hijo cuando refiere la Potencia divina y Sabiduría de Dios. Por ello, para Atanasio es inaceptable aceptar que el hijo hubo un tiempo que no existía. Para Atanasio si el *Logos* existía antes del tiempo también el Hijo, pues ¿Quién es el *Logos* de Dios sino su Hijo *Unigénito*?

A partir de C.A I, 13 Atanasio señalará que las expresiones “no existió un tiempo” “antes de llegar a ser” “cuando” y demás expresiones semejantes es válido aplicarlas al carácter propio de las creaturas que proceden de la nada. Lo anterior se distingue en particular por un Atanasio que usa un discurso de carácter ontológico; es decir, él es claro a la hora de indicar cuando las escrituras hablan de la naturaleza divina y cuando hablan de la naturaleza humana. En efecto, la condición del Ser del Hombre no es la misma condición del Ser de Dios. Solo el Hijo goza de este estatus. Como dirá Atanasio “la expresión siempre atribuida al Hijo, no proviene de la nada ni pertenece en absoluto a las cosas que han llegado a ser, sino que es imagen del Padre y *Logos* eterno y no se ha dado nunca un tiempo en el que no haya existido, sino que existe siempre como resplandor eterno de la luz que es eterna”¹⁰².

De ese mismo modo Atanasio cuestiona deducción de los arrianos de si el Hijo es Eterno como el Padre entonces son hermanos. A esta idea descabellada Atanasio sale al paso explicando con mayor fuerza la eternidad del Hijo y la relación con el Padre. Así se verá en C.A 14 y 15. “En efecto, el Padre y el Hijo no fueron engendrados a partir de algún principio preexistente de modo que puedan considerarse también hermanos, sino que el Padre es el principio del Hijo y su progenitor y el Padre es padre y no llegó a ser hijo de ninguno, y el Hijo es hijo y no un hermano”. Así resume pues Atanasio la explicación de la idea anterior. De este modo se deja claro la particularidad del Hijo con el Padre, pero también la generación del Hijo. En efecto, más adelante Atanasio aumentará la fuerza de sus postulados de cara a la eternidad del Hijo.

De esta manera Atanasio finaliza hasta el cap. 15 sus argumentos en contra de las dos primeras tesis arrianas. A partir C.A 16 hasta el 21 Atanasio mostrara sus afirmaciones teológicas sobre el origen o procedencia del Hijo, la filiación que tiene

¹⁰² *Ibíd.*, I, 13, apar. 1.

con el Padre y como es la misma Sabiduría y el mismo *Logos*; en el 18 explicara el papel de la Trinidad.

En resumen, lo interesante en estos capítulos es el uso que Atanasio hace de las escrituras para demostrar que ninguno de los textos de ellas haya negado la eternidad del Hijo¹⁰³. Antes bien, las Escrituras hablan del carácter eterno del Hijo y que las escrituras que usan los arrianos hacen referencia a las criaturas. Esto lo hará a partir del cap. 13. En el cap. 16, 17 y 18 Atanasio expresa toda su fuerza teológica.

C.A. I, 22-34: en este grupo de capítulos Atanasio refutará algunas preguntas que los arrianos lanzaban de manera capciosa a los muchachos y muchachas en las plazas. El capítulo 22 y 23 señala bien el preámbulo de la discusión. A partir del cap. 24 se dispone a refutar la siguiente pregunta “El que existe, ¿ha hecho al que no existía a partir de la nada o al que existía?”¹⁰⁴ Aquí Atanasio cuestiona de quien se habla si Dios o del mundo o de las cosas hechas, pues no se puede aplicar el modelo natural del mundo con el de Dios. Esta refutación termina al final del cp. 26. En donde inicia la refutación de la segunda pregunta “¿existen sus hijos antes de dar a luz?, pues así como no lo tenías, de igual manera tampoco existía el Hijo de Dios antes de ser engendrado”¹⁰⁵. Finalmente todos estos capítulos los aborda para refutar la primera tesis arriana: el Hijo es una cosa hecha, él ha llegado a ser, por lo tanto no es eterno.

C.A. I, 35-52: En esta sección Atanasio refutara la mutabilidad del *Logos* a través de las mismas preguntas que se le hacían a los muchachos en las plazas: ¿tiene libre voluntad o no? Para Atanasio responder esta pregunta es consecuencia lógica de elaborar un Dios creador de la nada un Hijo creado, por lo tanto un *Logos* cambiante, mutable. Ante esto responderá sometiendo esta pregunta a los textos de las sagradas escrituras que hablan de la eternidad, inmutabilidad del Hijo.

C.A. I, 53- C.A. II, 82: desde aquí se abre una gran sección de capítulos donde Atanasio refutará cada uno de los textos bíblicos que los arrianos aducían para afirmar que el *Logos* o el Hijo son algo que llegó a ser. “estos cuatro textos de la Escritura aparecen mencionados en C.A. I, 53 y sirven para estructurar internamente esta larga sección” pues a partir de ese momento Atanasio los refutara uno a uno. A continuación enunciamos los textos aducidos por los arrianos:

1. **Hb 1, 4:** Ha llegado a ser en tanto superior a los ángeles, cuanto ha heredado un nombre más distinguido frente a ellos.¹⁰⁶ Atanasio lo explica en C.A. I, 54-64. En estos diez capítulos Atanasio analiza la expresión “llegado a ser” desde los textos bíblicos que le aluden. Considera que es necesario entender las Escrituras con los siguientes criterios: en qué ocasión se dijo, a quien va dirigido y el asunto por el que lo escribió.¹⁰⁷

¹⁰³Ibíd., p. 40.

¹⁰⁴Ibíd., p. 60.

¹⁰⁵Ibíd., p. 60.

¹⁰⁶Ibíd., p. 108

¹⁰⁷Ibíd., p. 109.

- **Hb 3, 1-2:** estos estos capítulos Atanasio explicara la expresión “es fiel a quien lo hizo” que aparece en Hebreos. Lo hará para concluir que no hace referencia al logos o al Hijo. Esto lo hará en C.A. II, 1-11.
- **Hch 2, 36:** “lo hizo Señor y Cristo” esta expresión en el libro de los Hechos de los Apóstoles será clave para Atanasio pues explicara que es literal. Es decir en efecto, no dice que lo ha hecho Logos, sino que lo ha hecho Señor y Cristo.¹⁰⁸ Esto lo explicara Atanasio en C.A. II, 12
- **Pro 8, 22:** “el Señor me creo como principio de sus caminos para sus obras”. “el texto de los Proverbios es quizás el texto que mayor recibe atención por parte de Atanasio pues va desde el cap. 18 hasta el 82 o el final del segundo discurso. Antes de entrar a analizar el texto bíblico Atanasio emprende una preparación en donde vuelve a citar y rechazar las tesis arrianas. Cita y refuta la postura de Arrio y Asterio, según la cual había varios logos y varias sabidurías. Esto lo hará desde el cap. 18 hasta el 44 y a partir del 45 hasta el 82 Atanasio se ocupa directamente del pasaje de los Proverbios (Prov 8, 23).
- **C.A. III** está dividido de la siguiente forma: de C.A. III, 1 hasta el 25 Atanasio defenderá la unidad del Padre y del Hijo por medio de dos textos fundamentales de Juan : “yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14,10) y “el Padre y yo somos una sola cosa” (Jn 10, 10)
- **C.A III, 26-58:** En estos capítulos aborda la cuestión de la voluntad y el querer de Dios en relación a la generación del Logos. “en la segunda parte Atanasio va explicando aquellos textos que reflejan comportamientos humanos del Salvador, como por ejemplo, el hecho de recibir del Padre, el hecho de ignorar, el hecho de progresar, etc. Algunos textos importantes sobre los que se centra la discusión son Mt 28, 18: me ha sido dado poder; Jn 3, 35-36: el Padre ama al Hijo y todo lo ha puesto en su mano y el que cree en el Hijo tiene vida eterna; Mt 11, 27: todo me ha sido dado por mi Padre y ninguno conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar; Mt 26, 39: Padre si es posible, aparta este cáliz; Mc 13, 32: acerca del día y la hora nadie sabe, no los ángeles ni el Hijo; y Lc 2, 52: Jesús progresaba en sabiduría, en edad y en gracia ante Dios y ante los hombres.¹⁰⁹
- **C.A. III, 59-67:** En esta última parte del discurso Atanasio vuelve a hacer frente a las afirmaciones de los arrianos que no paraban de expresar a pesar de sus múltiples refutaciones. La afirmación que debate es “el Hijo ha sido engendrado por el Padre por su voluntad y querer”¹¹⁰. Atanasio considera que refuta esta afirmación es volver a refutar las expresiones “Hubo un tiempo que no existía el hijo” y “llego a ser de la nada”¹¹¹. Al final del cap. 67 Atanasio concluye su Obra preguntan cuál será la siguiente excusa de los arrianos para continuar con la contumacia de sus juicios. Así termina Atanasio “las Sagradas Escrituras se han cerrado para ellos y los arrianos, que son unos

¹⁰⁸Ibíd., p. 146

¹⁰⁹Ibíd., p. 15.

¹¹⁰Ibíd., p. 341.

¹¹¹Ibíd., p. 342.

insensatos y que combaten a Cristo, han sido refutados en todo a partir de ellas”¹¹²

Sin duda alguna los Discursos Contra arrianos exigen una comprensión del contexto histórico y teológico, del discurso lingüístico o conceptual del autor y de la cercanía que tenga con la teología patrística. Sería ingenuo creer que una obra de esta talla pueda explicarse sin ningún conocimiento básico en patrología y teología patrística. Hasta aquí, todo lo que hemos venido exponiendo es de gran utilidad interpretativa. No obstante cabe finalizar este apartado señalando las claves de argumentación de Atanasio en la obra.

- a. En primer lugar se trata de una obra altamente apologética. Se trata de la defensa de la fe de Nicea, aunque se mencione el término “homoousios” una sola vez en el texto.
- b. Atanasio identifica recurrentemente al Logos con el Hijo, la Imagen y la Sabiduría.
- c. Atanasio clarifica la distinción entre la vida intradivina y la economía de la salvación aunque no separa la vida divina de la historia de la salvación. Por ello le exigió responder en sus discursos a los ataques que los arrianos señalaban de las características humanas que refieren a menudo las Sagradas Escrituras.
- d. Y por último la clave bíblica. Allí Atanasio nos enseña una especie de exegesis alegórica, muy particular. En efecto, el distingue cuando la Escritura está hablando del Logos en cuanto Logos divino y cuando se está refiriendo al Logos en cuanto carne.

Teniendo en cuenta lo anterior, a continuación ubicaremos la obra que acabamos de describir en su contexto histórico y teológico. Como se podrá detectar, la siguiente parte del capítulo se llevará a cabo con la misma metodología que la primera parte del primer capítulo cuando hablamos de Alejandría. Tanto ahí como aquí será importante enmarcar la obra en una triada de criterios: la historia política, la historia eclesiástica y la historia teológica.

2.2. Contexto histórico y teológico de *Contra arrianos*

El contexto histórico y teológico de la obra no es otro que la controversia arriana. Los discursos nacen de cara a este debate. En efecto, la controversia constituirá la plataforma teológica de la obra contra arrianos. Un debate, que como veremos, no se inició con las predicaciones de Arrio entorno al Hijo de Dios, pues ya en los siglos anteriores se habían venido presentando confrontaciones entorno a las definiciones sobre Cristo, sino que en esta ocasión, éste se arriesgó a dar una solución definitiva sobre la relación entre el Padre y el Hijo y por tanto sobre la naturaleza divina de

¹¹²Ibíd., p. 357.

ambos. Por ello nos permitiremos en este subcapítulo describir de manera sucinta este debate teológico. De manera análoga es importante destacar cómo el sector político de la sociedad interviene en el desarrollo del mencionado debate. En efecto, podemos decir con anticipación que ninguno de los eventos y decisiones eclesiológicas que sucedieron a partir de la controversia arriana están desconectados de las acciones e intenciones imperiales. Esto será así, toda vez que para los emperadores la religión constituyó un mecanismo de control y unidad territorial y política. Siempre hubo una intención política de control, también una intención de ortodoxia cristiana que se evidenciará en la heterodoxia doctrinal. De ahí que se considere importante ampliar la problemática sobre la controversia arriana, la forma como fue tomando importancia en Alejandría y el imperio. La manera como llegó a escalar hasta un Concilio realizado en Nicea, como mecanismo político-religioso para dirimir las disputas doctrinales y su duración hasta el siglo VI. Aquí no nos extenderemos en los 5 destierros que sufrió Atanasio por esta controversia, por ello sugerimos, para complementar este subcapítulo conocer la vida de Atanasio en el marco de este debate expuesto en el subcapítulo 1.2

El arrianismo le debe el nombre a su fundador Arrio de Alejandría, presbítero de la Iglesia de *Baukalis* en Egipto. De la fecha de nacimiento de Arrio Drobner¹¹³ indica que fue hacia el año 256, Simonetti¹¹⁴ por el 260 y Grillmeier¹¹⁵ no se arriesga dar una fecha exacta sino que la ubica sobre el 256 o el 260 en Libia Egipto. Tanto Drobner como Simonetti concuerdan que Arrio fue discípulo de Luciano de Antioquía, personaje del siglo III y IV, nacido en Samosata, educado en la escuela Teológica de Edesa, y gran opositor de la tendencia exegética alegorizante de la Escuela Alejandrina. Luciano de Antioquia es particularmente importante en las posturas de Arrio de cara a la relación entre el Hijo y el Padre dado que en su sistema cristológico (un compromiso entre el *modalismo* y el *subordinacionismo*) el Verbo, aunque Él mismo era el Creador de todas las criaturas, era una criatura, aunque superior a todas las demás cosas creadas por el ancho abismo que separa al Creador y la criatura¹¹⁶. Con este precedente es importante ver más adelante la influencia de este de cara a Arrio.

Muy pronto las ideas de Arrio se convertirán rápidamente en un problema político-religioso para todo el oriente cristiano fundamentalmente por su interpretación de algunos pasajes de las Escrituras¹¹⁷ que confirmaban una idea especialmente filosófica sobre el *Logos*: una criatura no eterna considerándolo una creación de Dios. Así lo indica Grillmeier¹¹⁸ citando a Schneemelcher quien expone su cronología teniendo en cuenta los estudios de H.G. Opitz cuando indica que cuando Constantino interviene en la controversia (325) el debate ya está en plena marcha. Se han realizado varios sínodos como el de Alejandría (323) Antioquía (324) que corroboran su existencia.

¹¹³ DROBNER. Op.Cit. p. 259.

¹¹⁴ SIMONETTI. Op.Cit. p. 230.

¹¹⁵ GRILLMEIER. Op.Cit. p. 393.

¹¹⁶ HEALY, P. "Lucian of Antioch." The Catholic Encyclopedia. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. Traducido por María Hernández Medina, en http://ec.aciprensa.com/wiki/San_Luciano_de_Antioquia

¹¹⁷ Biblia de Jerusalén, Prov 8, 22; Heb 1, 4; 3, 1; Hech 2, 36; Col 1, 15.

¹¹⁸ GRILLMEIER. Op.Cit. p. 394

Esta situación insostenible se verá intervenida por Constantino al convocar el Concilio en Nicea durante la primavera del 325. Allí, según nos informa Simonetti¹¹⁹, más de 250 obispos, la mayor parte venidos de oriente, toman partido en este evento. Arrio y sus partidarios quedaron sometidos a la profesión de fe que acordaron los obispos de corte *origeniano* y *monarquiano*, orientados por Alejandro de Alejandría, Marcelo de Ancira y Eustaquio de Antioquía. Dicha profesión definía al Hijo como *homoousios* con el Padre, es decir de la misma substancia, consubstancial con el Padre. A diferencia que de la solución que Arrio dio a la teología delegada por Orígenes no fue así para el Concilio llegar a un consenso en términos conceptuales y definir el tema del monoteísmo cristiano. Quienes se opusieron a firmar el credo niceno fueron dos obispos, Segundo de Tolemaida y Teonas de Marmárica junto con Arrio fueron desterrados y condenados, pocos meses después Eusebio de Nicomedia también corrió con la misma suerte.

Veamos de manera más detallada en que consistió el credo niceno. Este destacaba el más alto grado de unidad de Cristo con el Padre a través de un término que sería la piedra en el zapato para todo el debate: *homoousios*. Pues lo que buscaban los Padres del Concilio era una aclaración a las afirmaciones de las Sagradas Escrituras sobre el Hijo. No obstante Arrio y sus partidarios consideraron finalmente que era un término insuficiente e inadecuado de Dios de acuerdo a su naturaleza.¹²⁰ En efecto, dado los múltiples significados de *ousia* podía significar no solo que el Hijo es de la misma naturaleza del Padre sino que también de la misma substancia o *hipostasis*, afirmación contraria a la doctrina de las tres hipostasis que prevalecía en oriente.¹²¹ Ante esta idea era normal que los arrianos en contraposición a la formulación de Cristo de Nicea la tacharan de un *monarquianismo* camuflado en un lenguaje que, además no era bíblico. De aquí la importancia de señalar que después del concilio el arrianismo se reactivó al Constantino permitir el regreso de Arrio y Eusebio. Es claro que la filiación político religiosa de estos personajes influían de las decisiones políticas y religiosas. Para ver esto con más detalle, vuélvase sobre los destierros de Atanasio (2.1). Como ya lo señalamos Nicea no constituyó una solución definitiva a la controversia arriana. Al contrario, tres años después del concilio en el 328 poco antes de que Constantino pidiera a los filoarrianos volver del destierro, se reactiva la disputa, esta vez acusando de múltiples delitos imperiales a la silla episcopal de Alejandría que para el momento ya la dirigía Atanasio. En este momento Atanasio sufre su primer destierro. En efecto, después de la muerte de Constantino (337) el arrianismo atraviesa varias etapas importantes, los 5 destierros de Atanasio entre ires y venires imperiales. Teniendo en cuenta lo anterior y en relación a la fecha de composición, es muy probable que la obra fuese escrita durante el segundo destierro generado por el partido *eusebiano* quien encarga a Gregorio de Capadocia asumir la silla episcopal de Alejandría y de esta manera impedir que Atanasio vuelva al poder episcopal. Estando en Roma el 341 el papa Julio propone un sínodo en donde examina el caso de Atanasio y Marcelo de Ancira rechazando las imputaciones del arrianismo y simultáneamente oriente hacia lo mismo en un sínodo realizado en Antioquia. Así mismo un Concilio realizado en Sárdica 342-343 es el reflejo de que la controversia había traspasado las esferas

¹¹⁹ SIMONETTI. Op.Cit. p. 231.

¹²⁰ GRILLMEIER. Op.Cit. p. 450

¹²¹ Ibid., p. 231.

de oriente, evidenciando dos posiciones teológicas frente a la profesión de fe de Nicea. Por un lado occidente totalmente Nicenos y por otro oriente prácticamente arrianos. Atanasio vuelve en el 345 después de la muerte de Gregorio y nos sin la amnistía hecha por Constancio tras ser influido por su hermano Constante, a Alejandría. Simonetti¹²², citando a Tetz indica que el tercer discurso fue escrito a partir de esta fecha.

En efecto, las ideas de Arrio siguieron tomando fuerza, al punto de involucrarse grandes personalidades eclesiásticas e imperiales. La obra *Contra Arrianos* se desarrolla dentro de la primera y segunda fase del arrianismo (337-361) que tras la muerte de Constantino el imperio se divide para ser gobernado en oriente por Constancio y occidente por Constante. El movimiento arriano crece bajo Constancio quien lo protege. También lo protege Eusebio de Nicomedia quien asume la sede de Constantinopla y se organiza la resistencia con la reunión de varios concilios, algunos con participación mixta: Antioquía (341); Sirmio (349-350) y Milán (355); más aún, al panorama se le une la muerte de Constante y de esa forma Constancio reunificará el imperio bajo el arrianismo hasta el 361 teniendo que ir al destierro el papa Liberio y el ya anciano Osio de Córdoba, quien fuera partidario de la teología nicena y asesor en la formación del mismo credo.¹²³ Hasta aquí señalaremos los destierros toda vez que a continuación la investigación nos señalara las formas tan diversas en las que se manifestó el arrianismo en sus más específicas corrientes.

Drobner¹²⁴ hace de las diferentes expresiones que nacen del arrianismo una interesante clasificación de acuerdo a sus filiaciones teológicas que son importantes tenerlas en cuenta para comprender el contexto que hemos venido desarrollando. Este patólogo manifiesta que para comprender la controversia arriana, su desarrollo y sus injerencias teológicas, hay que distinguir varias corrientes, una de ellas son los *anomenos* que son propiamente arrianos, *neoarrianos* y *eunomianos*, ellos particularmente manifestaron dentro de sus tesis ser el ala más radical del movimiento: afirmaban que el hijo de Dios difiere por completo del Padre. A esta línea pertenecía Aecio, Eunomio y Cícico También están los *homoiusianos* que son todos aquellos que desde los tres eusebios: de Cesarea, Emesa y Nicomedia, buscan una *vía* media entre arrianismo y *niceísmo*.¹²⁵ Desde lo conceptual acuñando el término *omoiousiuos*, término que originalmente pertenecía a la teología de Eusebio de Ancira, quien entendía por *ousia* una substancia individual considerando a cada realidad divina con una *ousia*. Y finalmente los partidarios del *omoianismo* formulado por Acacio de Cesarea, sucesor de Eusebio.

Esta clasificación nos permitirá entender el contexto teológico que expondremos a continuación pues no nos interesa explayarnos ni repetir acontecimientos que ya están en otros lugares de esta investigación. Nos conviene enmarcar el contexto de la Obra con miras a adentrarnos a su teología¹²⁶.

¹²² Ibid., p.263

¹²³ SESBOUE y WOLINSKY. Op.Cit. p.199.

¹²⁴ DROBNER. Op.Cit. pp. 241-247

¹²⁵ DROBNER. Op.Cit. p. 243.

¹²⁶ Para conocer el arrianismo en su amplitud véase SIMONETTI, M. Op.Cit. pp. 230-236.

Ahora bien, en el plano teológico, la obra *Contra Arrianos* de Atanasio de Alejandría tiene como antecedente el anuncio profundo y clarificador de Cristo durante los tres primeros siglos de la Iglesia. Esto llevó a una penetrante reflexión sobre la definición de Cristo, designado ahora de forma particular como Hijo y como Logos relacionado por una parte con el Padre y por otra con el nombre de Jesús¹²⁷. Esto señala de entrada que el anuncio cristiano realizó esfuerzos durante largo tiempo para comprenderlo y transmitirlo. La prioridad siempre fue Cristo. Para la comunidad alejandrina no pudo ser de otra manera. Por ello es muy probable que, y de acuerdo a Grillmeier¹²⁸, la crisis arriana tenga su origen en la intención que tuvo Arrio de dar una solución unilateral a las ambigüedades del *subordinacionismo* de la *theologia savante post-origenista* y esto provocó una fuerte reacción de la Iglesia. Studer, lo planteará con las siguientes palabras “la doctrina de Arrio debe su origen a las ambigüedades del *subordinacionismo*. Los padres *ante-nicenos*, que situaban espontáneamente su discurso en el plano de la economía de la salvación, presentaban las misiones del Hijo y del Espíritu Santo como subordinadas a la iniciativa del Padre¹²⁹. En efecto, la teología tradicional de Alejandría consideraba al Padre, al hijo y al Espíritu santo como tres *hipostasis*, o sea, realidades individuales subsistentes, distintas entre sí y subordinadas la una a la otra, aunque participando de una sola naturaleza divina¹³⁰.

Lo peculiar de Arrio es que partió siempre del *kerigma* cristiano, pero trató de aclarar a la vez las tensiones latentes en la teología pre-nicena y en su *subordinacionismo*. El las resolvió acentuando la tradición anterior cuando armonizaba con sus ideas, lo cual favoreció la influencia de la filosofía, o repudiándola expresamente cuando le era adversa¹³¹. Una prueba de ello es lo escrito al inicio de su *Thalia*

Todas estas cosas las aprendí yo mismo por obra de los que participaron de la sabiduría, son educados, han sido adoctrinados por Dios y son sabios en todas las cosas...Dios no fue siempre Padre, sino que hubo un tiempo en el que Dios estaba solo y no era padre todavía...no siempre existió el Hijo, ya que como todo ha llegado a ser de la nada y todas las cosas son criaturas y han sido hechas, también el Logos mismo de Dios ha llegado a ser.¹³²

Lo primero que hay que señalar sobre la cristología de Arrio es su idea de Dios. “esa idea de monoteísmo se basaba en fuentes filosóficas, particularmente en el platonismo medio y en los inicios del neoplatonismo... y del estoicismo en la segunda generación arriana”¹³³. En efecto, La idea de Dios en Arrio está inspirada en la teoría de los tres principios originada de una lectura del *Timeo* “la teoría pretende dar respuesta a la pregunta por los fundamentos originarios, los principios básicos del mundo según Platón... Y que además encontró gran acogida en el mundo antiguo especialmente influencia en el arrianismo”¹³⁴.

¹²⁷STUDER. Op.Cit. pp. 78-79

¹²⁸ GRILLMEIER, A. Cristo en la Tradición Cristiana, Sígueme, Salamanca, 1997, p.393

¹²⁹Ibíd., p. 190

¹³⁰ SIMONETTI. Op.Cit. p. 231.

¹³¹Ibíd., p. 396-397

¹³²Ibíd., p. 30.

¹³³GRILLMEIER, A. Op.Cit. p. 398.

¹³⁴Ibíd., p. 398.

Sin embargo, en la idea de Dios de Arrio también tuvo influjo los grados y las jerarquías del platonismo medio, Eudoro en diálogo con los *pitagóricos* aprendió que los dos principios supremos el Uno y el Dos culminaban en Uno Superior. Por lo que su conclusión en la divinidad platónica debía tener la misma interpretación. Idea que fue superada por la idea bíblico-cristiana de la creación¹³⁵ a costa de una distorsión del *kerigma* cristiano del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

De aquí se desprende que lo fundamental en el *kerigma* arriano, en la interpretación de *la monada*, de la *Arje* primera y única, o primera hipostasis, en la Trinidad excluye toda dualidad...según Arrio sólo la primera hipostasis, la monada, es Dios en el sentido autentico y pleno. Las hipostasis del hijo y del Espíritu Santo son grados inferiores y pertenecen a la esfera creatural.¹³⁶ El hijo solo se le llama *Logos*, *sophia* y *Dynamis* porque participan por gracia (Atanasio diría por nombre) del Logos del Padre. Estos presupuestos los podemos constatar en los fragmentos de lo poco que se conserva de Arrio: la *Thaleia* y fragmentos que reporta Atanasio en C.A.

Para entender el esguince teológico volvamos a la teología pre-nicena de Orígenes. Para Orígenes el *Logos* procede de la voluntad del Padre, pero además tiene tareas que le competen en relación con el Espíritu Santo. El *Logos* necesita del Pneuma y el Pneuma necesita de Logos formando un nuevo sustrato que es capaz de asumir la sabiduría de Cristo. su cristología contiene también los genuinos fundamentos tradicionales, expresadas con especial claridad; por ejemplo, el reconocimiento de la realidad divina y humana de Cristo y en cuanto al *Logos* tiene dos fuentes: la tradición cristiana fundado en el prólogo de Juan y la filosofía helenística plasmado en el platonismo medio y el estoicismo¹³⁷. Mientras que para Arrio no siempre existió el Hijo ya que como todo ha llegado a ser de la nada y todas las cosas son creaturas y han sido hechas, también el *Logos* mismo de Dios ha llegado a ser de la nada y hubo un tiempo en que no existía¹³⁸.

No obstante, Arrio también profesa su fe en la Encarnación del Hijo de Dios, según lo expresa en la carta enviada con Euzoio al emperador Constantino¹³⁹ pero el hijo de Dios, su *Logos* expresamente, es creado. En efecto, no siempre existió el Hijo, ya que como todo ha llegado a ser de la nada y todas las cosas son creaturas y han sido hechas, también el *Logos* mismo de Dios ha llegado a ser de la nada y hubo un tiempo en que no existía. Esto es lo que afirma en su *Thalia*.

Según Grillmeier¹⁴⁰ esta forma de pensar se debe fundamentalmente a un “silencio” de Arrio y de los arrianos con respecto al alma de Cristo. Al parecer Arrio le atribuye al Logos las funciones del alma. Es decir, no diferenciaba entre el alma racional y el Logos del Padre. Sin embargo, el texto que mejor nos aproxima a la primera época del arrianismo sobre su idea de *Logos* es el que trasmite Atanasio, que continuación traemos a colación citado por Grillmeir:

¹³⁵Ibíd., p. 399

¹³⁶Ibíd., p. 404.

¹³⁷Ibíd., p. 252-296.

¹³⁸ARRIO. *Thalia*, fragmentos. 1-3 y 4, Recogidos en Atanasio, *Contra Arrianos*, ciudad Nueva, pp. 29-30.

¹³⁹GRILLMEIER. *Op.Cit.* 414.

¹⁴⁰Ibíd., p. 414.

El *Logos*, como toda (criatura), es mudable por naturaleza; pero es bueno por su propia y libre voluntad, mientras quiera serlo. Si quiere algo, puede cambiar como nosotros (pecadores), ya que posee una naturaleza mudable. Pero Dios, conociendo por su presencia que sería bueno, le dio por anticipado esta gloria que luego, como hombre, poseyó también por virtud; Dios hizo que este (logos) llegara a ser con sus obras, previstas por él, lo que es ahora (inmutable y glorioso; cf. Flp2,11)¹⁴¹

Aunque Arrio parte de la doctrina trinitaria de Orígenes, la diferencia radica en que para éste la monada es absolutamente trascendente respecto al Hijo, que le es claramente inferior, distinto además de él por naturaleza y no solo por hipostasis, Dios también, pero de autoridad, rango y gloria inferiores. Es decir, una especie de semidiós o demiurgo. A fin y al cabo una criatura. Para Orígenes y Clemente el logos es coeterno. Podemos entender por tanto la necesidad que vio posteriormente Atanasio en dirigir esta obra años más tarde. De aquí que la obra *Contra Arrianos* sea una respuesta más al tema del Logos, que para la época constituía la prioridad para las iglesias y de paso para el imperio. Y aunque no nos detendremos en exponerlo, Así se verá demostrado también cuando personajes como Marcelo de Ancira y Eustaquio de Antioquía a esta crisis que traspaso las coordenadas alejandrinas.

Veamos a continuación cómo Atanasio asume la biblia y cómo parte de la Tradición en la obra, toda vez que nos permita profundizar en el contexto teológico de la misma.

2.3. *Biblia y argumento patrístico*

En esta parte del trabajo es fundamental descubrir cómo o de qué manera Atanasio recurre a los argumentos de la Tradición para defender sus postulados cristológicos. Pero también cabe la pregunta, después de una lectura juiciosa de la obra ¿Atanasio recurre de manera directa al argumento patrístico de quienes ya se consideraban autoridad en la materia? Eso lo veremos.

La lectura de la obra también nos arrojó la manera como Atanasio recurre a la Sagrada Escritura para defender la eternidad del Logos. No a priori afirmaremos de entrada que este es el recurso por antonomasia de Atanasio para desarrollar la teología de la divinidad del *Logos* y la relación con el Padre.

En primer lugar, señalemos que el origen de la cristología patrística hunde sus raíces en los escritos de las Sagradas Escrituras. Los pensadores del cristianismo primitivo no tienen otra fuente de inspiración que las Sagradas Escrituras, con esto me refiero aquí tanto al anuncio *Kerigmático* del evento cristiano hasta la canonicidad de los textos bíblicos. En efecto, ya en el anuncio *kerigmático* de los discípulos éste es proclamado como el Cristo, anunciado por los profetas¹⁴², es a partir del siglo II donde podemos evidenciar el discurso de los padres apostólicos

¹⁴¹Ibíd., p, 415.

¹⁴² SESBOUE, B y WOLINSKI. Op.Cit. p. 17.

bajo una tradición bíblica ya cerrada sobre el que los Padres como Justino albergan su inspiración. Por ello, Cuando las comunidades primitivas fueron tomando conciencia del valor de la tradición bíblica y apostólica ya cerrada, paulatinamente ello fue convirtiéndose en correctivo permanente en las discusiones trinitarias y cristológicas, en defensa de la ortodoxia cristiana y, a la vez, en constante reflexión profunda de un patrimonio de fe transmitido. En palabras de Barrios Tao:

Los contextos en los cuales se desarrolla la exégesis patrística, se pueden plantear varios aspectos que marcan el nacimiento de la exégesis de los padres de la Iglesia. La defensa de la identidad del mensaje cristiano, tanto frente a las tradiciones judías como a las provocaciones culturales del mundo griego de su tiempo provoca la necesidad de elaborar una metodología exegética¹⁴³.

Es interesante relacionar cómo el nacimiento de la exégesis en los Padres tiene como pretexto el mismo contexto que tuvo el origen de la cristología. La defensa de la identidad cristiana sigue constituyéndose en la preocupación de la iglesia primitiva. En efecto, *Discursos Contra Arrianos* se caracteriza por defender el monoteísmo cristiano bajo la fuerza exegética de Atanasio de Alejandría. La discusión se centra sobre todo en la interpretación de algunos pasajes de la Sagrada Escritura que los arrianos alegaban como pretexto para negar la divinidad del *Logos* por eso la obra es todo un ejemplo de cómo hacer exégesis bíblica.

Correcto es decir entonces que el uso de la Escritura y la Interpretación en Arrio, los arrianos y Atanasio constituye la plataforma de inspiración sobre la cual gira el debate en la obra *Contra Arrianos*. Lo cual es aceptable cuando se piensa en salvaguardar la identidad del mensaje cristiano, conservado fielmente en las Escrituras. Por ello, es totalmente comprensible cómo esta obra de tal altura teológica está cargada y alude a textos bíblicos de manera reiterada. Ello no es de asombro considerando la forma como Arrio interpretó los textos bíblicos que referían a Cristo. Veamos cómo define esta problemática De Margarie

Arrio interpretó las aseeraciones bíblicas que tocan la unicidad de Dios, su eterna inmutabilidad, su indivisibilidad como atributos reservados a la Monada suprema, opuestas a las propiedades del hijo. Quiso explicar las Escrituras y especialmente el misterio de las relaciones entre Padre, Hijo y Espíritu fuera de la Tradición de la Iglesia, e incluso contra ella, para mostrar que el Hijo no podía ser el Dios verdadero¹⁴⁴

En este orden de ideas podemos comprender por qué Atanasio en *Contra Arrianos* acude también a la Escritura bajo una lectura totalmente distinta. Arrio efectivamente llevó a cabo una interpretación netamente literalista recalcitrante. Esto quizás por toda la influencia que tuvo bajo Luciano de Antioquía, el detractor principal del alegorismo alejandrino. Esto se verá en varias ocasiones en la obra cuando Atanasio en una especie de monologo recuerda a los arrianos que los textos de la Sagrada Escritura no siempre hablan de manera literal. Así se refiere Atanasio a los arrianos en C.A. I, 51.

¹⁴³Barrios Tao, Hernando. «Exégesis patrística y exégesis narrativa. Un aporte a la relación exégesis-hermenéutica». Franciscanum 164, Vol. lvii (2015) p. 189.

¹⁴⁴ DE MARGARIE, Bertrand. La Exégesis polémica espiritual y doctrinal de San Atanasio en : http://ec.aciprensa.com/wiki/Ex%C3%A9gesis_Patr%C3%ADstica:_San_Atanasio

Tampoco la expresión: amaste la justicia y odiaste la injusticia, se encuentra en el salmo, según vosotros una vez más pensáis, como si el *Logos* estuviese indicando que su naturaleza es *mutable*, sino más bien dando a entender su carácter inmutable también a partir de ello¹⁴⁵.

En segundo lugar el alejamiento de Arrio de cara a la tradición teológica es evidente. Si bien Arrio partió de la intención de solucionar el vacío origenista del *subordinacionismo* de las tres *hipostasis*, su teología es marcadamente diferente a la alejandrina. Así lo vimos anteriormente y así se ve en la obra cuando Atanasio recupera partes valiosas de su pensamiento en los fragmentos de la *Thalia*. Estos pensamientos se consignaron en el primer su apartado del tercer capítulo cuando abordemos estrictamente el tema del Logos en la obra.

La interpretación que hizo Arrio como Atanasio de los textos bíblicos entorno a la divinidad del Hijo es prueba de la importancia del argumento escriturístico en los postulados teológicos dentro de la controversia cristológica en *Contra Arrianos*. Ahora bien, según Grillmeier¹⁴⁶, el puesto que ocupa la biblia en el sistema teológico de Arrio y del origen de su método exegético: el alegórico de Alejandría o el literal de Antioquía, siguen siendo uno de los puntos polémicos de la investigación que no se han develado. Entre otras cosas por la escasa documentación que tenemos de Arrio. Sin embargo, en este lugar es necesario mencionar que la exegesis arriana, según *Contra Arrianos*, empleaba una serie de versículos bíblicos como fundamento a su idea de Dios y Logos. En efecto, la selección e interpretación de los pasajes estuvo supeditada a una premisa teológico-filosófica, a una idea especial del monoteísmo

Veamos Proverbios 8, 22: según De Margarie¹⁴⁷ la traducción correcta es “Yahvé me dio el ser como primicias de sus caminos” y no “el Señor me creo al comienzo de sus caminos”. Un versículo ágilmente orquestado por Hebreos 1,4 “habiendo llegado a ser superior a los Ángeles” y 3, 1 “es fiel a quien lo hizo” Añadido a lo anterior, El texto de 1ra de Corintios 1, 24 era interpretado a la luz de Joel 2,26 y el salmo 103. Con estos versículos los arrianos interpretaban la condición creatural del Logos como una cosa hecha. Y finalmente veían en Juan 14, 28 “El Padre es más grande que yo” la prueba decisiva de la inferioridad del Hijo respecto de su Padre.

Atanasio considera que los arrianos no quieren o no alcanzan a ver el verdadero sentido que encierran las palabras de las Escrituras, sino que más bien las ponen como escudo para fundamentar su impiedad, es decir, sus ideas de Dios y su Logos heredadas de la filosofía neoplatónica. Así lo señala:

Habiendo quedado desprovistos de los pensamientos que proceden de su corazón, o más bien de sus locuras, se refugian nuevamente en las palabras de las Escrituras, y, por tratarse precisamente de aquellas mismas para las cuales han mostrado a menudo una falta de sensibilidad, no son capaces de ver el sentido que encierran,

¹⁴⁵ ATANASIO. Op.Cit. I, 50, apar. 1

¹⁴⁶ GRILLMEIER, A. Op.Cit. p. 398.

¹⁴⁷ DE MARGARIE. Op. Cit: http://ec.aciprensa.com/wiki/Ex%C3%A9gesis_Patr%C3%ADstica:_San_Atanasio

sino que, poniendo su propia impiedad como canon, tergiversan en este sentido las palabras de la Escritura¹⁴⁸.

En este sentido, y en concordancia con la postura de Di margare, los arrianos en su exegesis bíblica no distinguían entre los atributos divinos y los humanos aplicando así las expresiones *creaturales* a la naturaleza divinizada del *Logos*. De aquí que Atanasio dirá que negar la condición creatural del *Logos* es negar la del Padre y se caería en un error mucho más grave. Los arrianos aludían a muchos textos que hacen referencia a condiciones naturales de las creaturas, entre otras expresiones como “llegado a ser” “superior a”, “es primicia de sus caminos”, etc.

Atanasio en cambio lee las escrituras a la luz de las dos condiciones o naturalezas, humana y Divina de Cristo, tal como la recibe de las Escrituras mismas a través de la Iglesia y la Tradición de los Padres¹⁴⁹. Es preciso no obstante, indicar que Atanasio no parte de una novedad en cuanto a exegesis bíblica aunque le imprime su particularidad. Esta especificidad es el “fin y carácter de las Escrituras” que ya Orígenes había impartido como una comunicación de misterios ocultos de los destinos humanos pero que para Atanasio es comunicación de misterios ocultos por comunicación de una única verdad. Aquí la lectura de las Escrituras tenía una dirección diferente en Atanasio. Ya no es letra de toda Sabiduría sino verdad, de una verdad en particular, que viene de una manera diferente y propia

Esta verdad comunicada en la Sagrada Escritura para Atanasio es evidente en C.A II 58, 1

De esta manera, pues, entiende la Sagrada Escritura la diferencia entre lo engendrado y las cosas que han sido hechas, porque muestra que lo engendrado no es un Hijo que ha comenzado desde un cierto principio, sino Hijo eterno, mientras que da a entender que la cosa hecha, como resulta ser una obra externa al que la ha hecho, ha comenzado a llegar a ser. Por eso Juan, al teologizar sobre el Hijo y conocer la diferencia de las palabras, no dijo: en el principio ha llegado a ser, o ha sido hecho, sino: En el principio existía el *Logos*, para que juntamente con el existía se entendiera lo engendrado y para que nadie piense en ellos como separados, sino que crea que el Hijo existe siempre y eternamente¹⁵⁰.

Al respecto, la clave en la exegesis atanasiana está en distinguir cuando la Escritura habla del *Logos* en cuanto *Logos* Divino y cuando está indicando al *Logos* en cuanto que tomo carne. Para ello busca resolver el problema del tiempo o más bien diferenciarlo debatiendo las dos tesis más importantes de los arrianos (hubo un tiempo en que no existía el Hijo y no existía antes de ser engendrado) a través de las Escrituras, concretamente Jn 1, 1. Ap 1, 4.8. Rm 9, 5, 1, 20. 1 Co 1, 24.

Como veremos toda la tradición primitiva está sustentada bajo la proclamación de Cristo como Hijo de Dios. Todo se vuelve más complejo cuando la cristología sinóptica da un paso más adelante con el evangelio de Juan. El prólogo anuncia un estruendo teológico y cultural. “en el principio existía el *Logos*, y el *Logos* era Dios” (Jn 1, 1-2) en este marco a continuación desarrollaremos cómo desde el plano

¹⁴⁸ATANASIO. Op.Cit. I, 52, apar. 3

¹⁴⁹DE MARGARIE. Op.Cit. en: <https://www.aciprensa.com/catequesis/sanatanasio.htm>.

¹⁵⁰ATANASIO Op.Cit. II, 57, apar. 5.

bíblico de que parten los alejandrinos más influyentes y Atanasio, el Logos es eterno, inmutable y de la misma naturaleza del Padre.

En efecto, Grillmeier señala que el punto culminante del proceso cristológico *neotestamentario* se alcanzó en los escritos *joánicos*. Es más el mismo autor señala que Este evangelio “es lo más atrevido que se ha escrito sobre los avatares y la misión de Jesús”¹⁵¹. Puntualmente señala el prólogo del Evangelio de Juan (Jn 1, 14). Este será para los padres de la Iglesia la medula espinal de la reflexión sobre los avatares y misiones de Jesús. En efecto, “para la cristología jónica Jesús de Nazaret aparece como la palabra definitiva de Dios a los hombres, como el único y absoluto revelador y enviado de Dios que está por encima de todos los profetas”¹⁵².

De ahí que la cristología de Juan no tenga solo por tema el Padre, sino también el Hijo, que es la Palabra del Padre, es decir su *Logos*. Eso quedara demostrado en todos los lugares del evangelio donde la actividad reveladora de Jesús y de su misión se verá reflejado en afirmación en primera persona como “yo soy la luz del mundo” (Jn 8, 12); los milagros que manifiesta desempeñando un papel *autorevelador* de Jesús a miras de la salvación de los hombres¹⁵³.

Teniendo en cuenta lo anterior, el termino *Logos*, es dado por primera vez a Jesús de Nazaret, en la literatura cristiana por el Evangelio de Juan. Según Grillmeier¹⁵⁴, en Jn 1, 14, *Logos* significa primariamente la palabra humanada en contraposición al Logos como razón, justo como se asimilaba en la lingüística griega. De ahí que uno de los temas importantes de misión de Jesús sea la de “el revelador de Dios”, el que desde sí muestra la mejor “figura del Padre”. en este mismo orden Grillmeier señala que este *Logos* tiene íntima relación con el *mono genes theos*, (Jn 1, 18) es decir, con la figura del *unigénito* o Hijo de Dios, titulo ya dado en los sinópticos, que desempeña un papel fundamental en la reflexión cristiana del siglo II¹⁵⁵. De este modo aquí podemos señalar uno de los primeros preliminares de la cristología bíblica: la realidad divina de Jesús de Nazaret.

Tal foco cristológico se configura ya en siglo II como una característica de la cristología primitiva, además de una preocupación por explicarlo a la altura y conceptos de la época. Es nada menos que la encarnación del *Logos*, su relación con el Padre, *su preexistencia* y por tanto el monoteísmo que les caracterizaba. Lo anterior, constituirá la base fundamental de las postrimerías elaboraciones y discusiones teológicas cuando se haga conciencia de su relación con la carne. A continuación señalamos las premisa *joánicas* sobre la que se inspira gran parte de la teología del *Logos*:

1. “En el principio existía la Palabra, la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. (Jn 1, 1-2)
2. “y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros” (Jn 1, 14)

¹⁵¹ GRILLMEIER. Op.Cit. p. 147.

¹⁵² Ibid., p. 147

¹⁵³ Ibid., p. 148.

¹⁵⁴ Ibid., p. 149

¹⁵⁵ Ibid., p. 150.

3. “A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo *Unigénito* que está en el seno del Padre él lo ha contado” (Jn 1,18)

Al respecto, dice Grillmeier¹⁵⁶ que el *monogenes theos* de Jn 1, 18 ayudan decisivamente a profundizar y fundamentar la intervención del Logos en la creación y en la Encarnación. El contenido y la autoridad de la actividad reveladora de Jesús y de su puesto como Hijo de Dios (1, 18; P66 Y P75 nos muestran que la variante *monogenes theos* es segura en este versículo. Tenemos así el comienzo y el final del evangelio Jn, en los v. 1, 1.8 y 20, 29, una afirmación sobre la divinidad de Cristo). Está claro que los dos títulos, *Logos e Hijo* no son formalmente equivalentes; *Logos, theos y monogenes* implican, sin embargo, de hecho un único sujeto que ha de entenderse como preexistente, *supratemporal* y *supramundano*, pero que está presente y actúa encarnado en nuestro mundo.

Estos dos títulos *Logos e Hijo*, la idea de Encarnación y la relación del *Logos* con el Padre compondrán el sustrato teológico en sectores amplios del cristianismo primitivo como los ebionitas, el *adopcionismo*, el *docetismo* y el *gnosticismo*, para escritores anónimos y *apócrifos* y para algunos personajes en los que cristalizó el desarrollo de la fe primitiva como: Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Justino Filósofo y mártir, Melitón de Sardes e Irineo de Lyon.¹⁵⁷ Todos en contextos y matices distintos; y aunque no es de nuestro interés explayarnos en la historia del concepto. No obstante es vital indicar que este último

Concibe la encarnación como una unidad de Logos y carne que implica un estado de tensión similar al que se advierte más tarde, intensificado, en Atanasio. El alejandrino de pende aquí de Irineo. El interés de ambos apunta a la resurrección del cuerpo humano, que en Jesús participa de la fuerza divina vivificadora mediante la unión con el *Logos*. Aunque los dos sostienen que el hombre entero debe ser redimido, hacen hincapié en la carne para abarcarlo todo¹⁵⁸

Lo anterior se destaca para señalar que el siglo II se nutrió de la tradición de la Iglesia primitiva y más adelante del uso de los escritos del nuevo testamento. Aquí se profesó la fe en Jesucristo como verdadero Dios y verdadero hombre y como un solo Cristo, aunque en estratos muy diversos de la vida eclesial. Muestra de ello es el personaje de Ignacio de Antioquía, Justino e Irineo de Lyon quienes defienden fundamentalmente la misma fe en Cristo dentro de sus diferencias. De esta forma el siglo II hereda para los pensadores cristianos venideros los siguientes problemas: primero, el de la relación del Padre y el *Logos* y por tanto la cuestión del monoteísmo cristiano (Justino) y segundo, el problema cristológico más estricto planteado por Celso en el 178 en cuanto la posibilidad de unificar a un Cristo que es Dios y hombre en el marco de un docetismo que confundía a los cristianos: o bien la encarnación profesada por los cristianos es mera apariencia o significa realmente una transformación de la divinidad. En síntesis los que se transmite de aquí en adelante es la esencia misma del mensaje cristiano¹⁵⁹.

¹⁵⁶Ibid., p. 150

¹⁵⁷Una mayor exposición de la cristología del siglo II la podemos encontrar en Grillmeier, A, Cristo en la tradición cristiana, segundo capítulo de la primera sección, titulado la cristología del siglo II. PP. 157-248.

¹⁵⁸ Ibid. P. 245-246

¹⁵⁹ Ibid., p. 248.

De esta manera ponemos de manifiesto cómo las siguientes generaciones harán hincapié en la fuerza teológica del esquema *Logos-sarx* señalada por Ignacio, Justino e Irineo fundamentalmente, aunque no será una doctrina propiamente de las dos naturalezas en el sentido estricto de la palabra, sino que son el “el eslabón entre la era apostólica y la aparición del problema cristológico propiamente dicho y su significación teológica”¹⁶⁰. En efecto, con la doctrina del Logos se encontró una respuesta a la salvación de todos los hombres judíos y paganos. Incluso los que murieron antes de la encarnación del *Logos*.

No obstante será hasta mediados del siglo III cuando se sentarán las bases tanto en oriente como en occidente del futuro desarrollo de la cristología. Aunque con Justino se había realizado prácticamente una labor preparatoria, el debate con la gnosis hará que la iglesia se percate del valor de la *regula fidei* tanto bíblica como apostólica. En efecto y en palabras de Grillmeier “la iglesia tuvo que someter a una reflexión profunda el patrimonio de fe transmitido”¹⁶¹. La creencia en Jesucristo como Hijo de Dios exigió a los apologistas cristianos demostrar como la verdadera religión, al menos en lo que respecta al *Logos*, partir de la tradición cristiana del evangelio de Juan y la filosofía helenística principalmente la que refiere al platonismo medio y el estoicismo.

En efecto, así se verá principalmente en la teología de los dos alejandrinos más influyentes del siglo II Y III: Clemente y Orígenes. Ellos se dedican principalmente a la doctrina como tal del Logos y la idea de Encarnación. Si bien en el apartado 2.2 se dieron algunos elementos de su teología cabe aquí destacar los que le compete directamente al *Logos*. Grillmeier basándose en el estudio reciente de LILLA, S.R.C “destaca que la idea de “gnosis” aparece como factor decisivo”¹⁶² en el desarrollo de la cristología de Clemente. En la interpretación de este estudio Grillmeier indica 6 puntos que nos darán contexto a la cristología de Clemente de Alejandría:

Esta *gnosis* contiene los siguientes elementos: 1. El carácter esotérico debido al postulado del simbolismo bíblico y de la existencia de una tradición secreta; 2. La función de un Logos como fuente y maestro de la gnosis; 3. La idea de la vida contemplativa, en estrecha relación con la idea de apartamiento del mundo sensible y comunión con su realidad inteligible; 4. La importancia de las disciplinas encíclicas y de la filosofía en la construcción de la gnosis; 5. La interpretación alegórica del tabernáculo judío y de la entrada del sumo sacerdote en el lugar santísimo; 6. El viaje celeste del alma gnóstica y su divinización.¹⁶³

En este contexto, podemos entender la tendencia de Clemente a explicar la sagrada Escritura desde el marco de una “tradición secreta” u oculta. Al parecer para el alejandrino la Sagrada Escritura solo se puede comprender en el marco de un simbolismo que solo se puede conocer desde la alegoría. Quizás esto explica porque Clemente asumirá el Logos como el maestro del gnosticismo y también como sumo sacerdote. Pues solo el sumo sacerdote puede entrar en lo más interior del santuario y posee en consecuencia el pleno conocimiento del primer

¹⁶⁰ Ibid., p. 247.

¹⁶¹ Ibid., p. 249.

¹⁶² LILLA, S.R.C. *Clement of Alexandria*, Oxford 1971, p. 142-189, citado por GRILLMEIER, A. *Cristo en la Tradición Cristiana*, Salamanca, 1997, p. 288.

¹⁶³ GRILLMEIER. *Op.Cit.* p. 289.

principio.¹⁶⁴ Lo anterior hace pensar en que las fuentes de Clemente, ellas son particularmente *judeoajandrinas*, ya dijimos en el primer capítulo que la influencia de Filón es evidente, además del gnosticismo. Pero también hay que señalar sus altas dosis de platonismo medio y neoplatonismo.

Yendo más lejos en el pensamiento del alejandrino, clemente a diferencia del gnosticismo lato relaciona este Logos preexistente con el Jesús terreno. Se aleja de la pluralidad gnóstica de los *logoi* y de las figuras del redentor. En efecto, Clemente se atiene al prólogo de Juan.

Esto confiere a su cristología una línea y perfil claros, en contraste con las fisuras gnósticas. Es verdad que la relación entre generación interna del Logos y Encarnación queda en él tan opaca como en teólogos de los primeros tiempos considerados hasta ahora. El punto de partida del envío del Hijo al mundo es la generación del Logos como eikon, imagen del Padre, como *pospón* suyo. El hijo encarnado es pues, el rostro del Padre, y es ya revelador por esencia.¹⁶⁵

En ese mismo orden demos a conocer otros elementos de la cristología de Orígenes respecto al *Logos*. En primer lugar Grillmeier nos indica que éste contiene en su teología los elementos propios de la tradición alejandrina como el reconocimiento de la realidad divina y humana de Cristo. No obstante el mismo autor indica que el estado de investigación actual de Orígenes se preocupa no tanto por sus elementos teológicos sino por el marco global en el que se circunscribe su cristología.¹⁶⁶ Esto sería de vital importancia para comprender gran parte de sus afirmaciones teológicas.

En este marco bíblico y de tradición cristiana se circunscriben los discursos contra los arrianos. Los elementos bíblicos tanto de orden metodológico como teológico tendrán incidencia en el alejandrino, principalmente Jn 1, 15. Así mismo, la tradición teológica influirá dentro del ensamblaje conceptual cristológico de Atanasio de Alejandría. Los conceptos de *Logos*, Imagen y alma son conceptos que, si bien tienen raíces en la tradición judía, serán constitutivos en interpretación atanasia de Cristo. Estos conceptos serán tratados a continuación en el marco de la obra que hemos venido conociendo.

¹⁶⁴Ibíd., p. 290.

¹⁶⁵ Ibíd., p. 290.

¹⁶⁶ Ibíd., p. 296.

3. CRISTOLOGÍA ANTI-ARRIANA

En este capítulo nos adentraremos a la teología que emerge del estudio de la obra *Contra Arrianos* soportada en tres aspectos fundamentales: la teología del *Logos*, la teología de la imagen, y la teología del alma. Todos estos elementos teológicos no solo son transversales sino cristológicamente yuxtapuestos en la interpretación y formulación cristológica de Atanasio.

3.1. *Teología del Logos-Hijo*

En primer lugar, no consideraremos en amplitud la doctrina del *Logos* ni desde el escenario filosófico ni del teológico. Ello implicaría un recorrido extenso por grandes personajes del pensamiento antiguo y no es nuestra prioridad. Por un lado, porque desde su desarrollo en el siglo II con Justino hasta el siglo IV, es vasta y pretencioso el contenido de dicho tema y, por el otro porque nuestro objetivo es la definición del *Logos* como se plantea en la obra *Contra Arrianos*. No obstante, es importante subrayar el término desde el punto de vista bíblico, principalmente como lo asume el evangelista Juan, dado que, como veremos, es una de las fuentes de la teología de Atanasio, y de esta manera podremos enmarcar la teología del *Logos* como se nos presenta en la obra. Es conveniente aclarar que esto último es el centro de nuestro trabajo, somos conscientes de no poder abordar dicho tema si no entendemos de manera sucinta su origen y su desarrollo, por ello quedo debidamente desarrollado en el subcapítulo 2.3

Para poder comprender esta obra teológica necesitamos indicar algunas líneas generales de la teología del *Logos* que se señala en obras anteriores dado que su relación es realmente necesaria. En primer lugar recordar la influencia de Clemente y Orígenes sobre el concepto *Logos* en Atanasio, en el subcapítulo 2.3 podemos volver sobre él. Otro elemento en la configuración del *Logos* en Atanasio la recibe del estoicismo. En efecto, Grillmeier señala que “el rasgo decisivo de la doctrina estoico-alejandrina del *Logos* es evidente: la tendencia a hacer del *Logos* el poder que todo lo vivifica y mueve”¹⁶⁷.

Esta forma de entender el *Logos* no solo constituye la base de la cristología Atanasiana, sino que de allí se desprende la relación de esta realidad con la Imagen y el Alma de Cristo que abordaremos más adelante. Esto será de vital importancia tenerlo muy presente dado que nos permitirá entender por qué el *Logos* atanasiano realiza las acciones que el Alma de Cristo debería ejercer.

Comencemos indicando que Atanasio explica la eternidad del *Logos* a partir principalmente de los postulados arrianos que iniciará citando en C.A I, 5. Así cita Atanasio la *Thalia* de Arrio:

Dios no fue siempre Padre, sino que hubo un tiempo en que Dios estaba solo y no era padre todavía, sino que fue más tarde cuando sobrevino el hecho de ser padre;

¹⁶⁷ GRILLMEIER, A. Op.Cit. p. 506

no siempre existió el Hijo, ya que como todo ha llegado a ser de la nada y todas las cosas son criaturas y han sido hechas, también el Logos mismo de Dios ha llegado a ser de la nada y hubo un tiempo que no existía; el Logos no existía antes de llegar a ser, sino que también su ser creado tuvo un origen, pues Dios, dice él, estaba solo y todavía no existía el Logos y la Sabiduría; después, al haber querido crearnos a nosotros, y solo entonces, hizo a uno solo y lo llamo Logos, Hijo y Sabiduría, para crearnos por medio de él¹⁶⁸.

Para Arrio, Dios no fue siempre padre debido a su concepción filosófica de lo divino. La imagen que Arrio se construyó de Dios está realmente influida por varios elementos de distintas orientaciones que le llevaron a considerar la divinidad cristiana. En primera medida, la tradición alejandrina de Orígenes. Si bien hay autores como Simonetti y Stead que consideran que Arrio partió de la teología de Orígenes, no podemos afirmar que se inspiró en ella. Su inspiración está en su elemento del platonismo medio: *la monada*. En efecto, según Grillmeier “su monada suprema no permite depreciaciones. Excluye cualquier “*diada*”, toda dualidad”. De aquí que para Arrio el *Logos* de Dios, es Dios solo por participación o gracia. Así cita Atanasio la *Thalia* de Arrio

Hay dos sabidurías: una es la que es propia y coexistente con Dios, mientras que el Hijo ha sido engendrado en esta sabiduría y al participar de ella es llamado Sabiduría y Logos, De modo similar dice también que hay otro logos aparte del Hijo en Dios, y que el Hijo es llamado Logos e Hijo al participar de ese logos por gracia¹⁶⁹

De acuerdo a lo anterior, lo fundamental aquí es la interpretación de la mónada platónica a la cual Arrio se adhiere por completo, de una única substancia y arje primera. Se aleja de la tradición alejandrina de las tres hipostasis con radicalidad pues no acepta sino una única sustancia divina, si bien Orígenes consideraba al Hijo como subordinado al Padre, también lo hacía consustancial a él. Excluye toda relación con el gnosticismo sobre una emanación pues el Hijo engendrado no es un mero desprendimiento substancial sino que participa de esta gran Sabiduría por gracia haciendo del Hijo y del Espíritu Santo hipostasis inferiores a la de Dios y así ubicarlos en la esfera creatural. Por eso para Arrio no hay sino un solo Dios. Así lo dice cuando Atanasio lo cita

“El *Logos* tampoco es verdadero Dios. En efecto, aunque es llamado dios, sin embargo no lo es verdaderamente, sino que es llamado dios igual que todos los demás, por participación en la gracia y sólo de nombre. Y así como todos los dioses son ajenos a Dios y distintos de Él en lo que se refiere a la sustancia, de la misma manera también el *Logos* es diferente y distinto de la sustancia y de la identidad del Padre en todos los aspectos. Pertenece a las cosas que han llegado a ser y a las criaturas, y resulta ser una de ellas”¹⁷⁰

Como el *Logos* no es verdadero Dios porque no pertenece a la hipostasis verdadera de Dios, también es ajeno a él. De aquí que Arrio considere que como es ajeno, entonces el Hijo no conoce al Padre pues este no alcanza a ver su realidad completa

¹⁶⁸ Arrio. *Thalia*, fragm. 3-4, citado por Atanasio de Alejandría, *Contra Arrianos* I, 5, apar. 2.

¹⁶⁹ *Ibid.*, C.A I, 5 apar. 5.

¹⁷⁰ *Ibid.*, C.A I, 6, apar. 1-2

sino que lo ve de forma proporcionada a su medida¹⁷¹. Esto realmente es un problema desde el punto de vista bíblico porque echaba por tierra la tradición sinóptica que afirma expresamente que “el que conoce al Hijo conoce al Padre” (Mt 11, 27) de aquí que se diga que en Arrio difícilmente podamos encontrar una teología de la revelación pues si el Hijo no conoce al Padre en toda su amplitud ¿Qué nos puede comunicar o dar a conocer que no pueda hacerlo otra creatura de su mismo nivel? En efecto, dice Atanasio

esto equivale a decir que tampoco Dios es creador, al no tener un Logos artífice propio y que procede de Él mismo, sino introducido desde afuera, y que el Logos, en quien Dios obra como artífice, resulta ser ajeno a Él y desemejante en lo que se refiere a la sustancia¹⁷²

Por ahora señalamos lo anterior con el objeto de identificar el grado de dificultad que constituyó este gran debate. Sin embargo es a partir de estas afirmaciones y objeciones que el alejandrino inicia su apología frente al *Logos*. Así lo evidenciamos en C.A 9, 1 a través de una serie de afirmación que completan una profesión de fe y así, se puede ver la opción que hace Atanasio por el *Logos-Hijo de Dios*.

He aquí, en efecto, que nosotros hablamos con valentía acerca de la piadosa fe a partir de las Sagradas Escrituras, y, como colocando la lámpara sobre el candelero, decimos Éste es Hijo verdadero por naturaleza e Hijo genuino del Padre, propio de su sustancia, Sabiduría unigénita, Logos verdadero y único de Dios. No es una criatura ni una cosa hecha, sino lo engendrado propio del Padre. Por lo cual Él es Dios verdadero y existe siendo de la misma sustancia del Padre verdadero es impronta de la hipóstasis del Padre, luz que procede de la luz y potencia e imagen verdadera de la sustancia del Padre, ya que esto mismo lo dice también el Señor: El que me ha visto a mí ha visto al Padre. Siempre existió y existe, y no ocurrió jamás que no existiera, dado que al ser eterno el Padre también tendría que ser eterno su Logos y Sabiduría¹⁷³

A diferencia de Arrio, el *Logos* de Atanasio tiene los atributos principalmente nicenos: no es solo verdadero Dios sino que es de la misma sustancia del Padre, ubicando dentro de la esfera de la divinidad y no de lo creatural. El *Logos* de Atanasio no es creado, es engendrado y eterno, aunque no se nos aclare todavía porqué en la Escritura se le identifica con realidades propias de las creaturas. De esta manera se comprueba aquí que el interés desde un inicio para el alejandrino es desvelar la contradicción del *Logos* Arriano al *Logos* de las Escrituras.

En esta obra, hay que aclararlo, no se discute la existencia del *Logos* pues tanto Arrio como Atanasio profesan la fe en un Hijo de Dios, lo consideran un elemento en la teología de la trinidad. La disputa se centra puntualmente en un problema de interpretación cosmológico: la eternidad del *Logos*. Existía antes del tiempo o después del tiempo. Para Arrio el Hijo no existía antes del tiempo mientras que para Atanasio esta pregunta es contradictoria. Pues afirmar que hubo un tiempo antes del *Logos* es ir en contra de las Escrituras que señalan todo lo contrario, ellas indican “más bien que existe siempre, que es eterno y que coexiste siempre con el Padre. En el principio existía el *Logos* y el *Logos* estaba junto a Dios y el *Logos* era

¹⁷¹ Ibid., C.A I, 6, apar. 3.

¹⁷² Ibid., C.A I, 9, apar. 1-3

¹⁷³ Ibid., p. I, 17, apar. 2

Dios y en el Apocalipsis dice lo siguiente: El que es, el que era y el que viene. ¿Y quién podría despojar de su eternidad a Aquél que es y que era?”¹⁷⁴.

En efecto, en los Discursos que van del 11 al 14, Atanasio centra su apología en el esclarecimiento y la relación de dos términos importantes: *Tiempo-Logos*. Para los arrianos “hubo un tiempo que no existía el Hijo” eso significa que Dios no fue siempre Padre, sino que esta condición le sobrevino posterior. Para Atanasio esto es inadmisibles dado que se le está dando los procesos naturales de generación de las creaturas a Dios. De aquí que Atanasio deduzca los siguiente

Lo que se dice al Hijo en el salmo ciento cuarenta y cuatro: Tu reinado es un reinado de todos los siglos, no permite a nadie pensar, ni por una casualidad, en un intervalo de tiempo en el cual no existía el Logos. Pues si todo intervalo de tiempo se mide dentro de los siglos, y el Logos es el rey y el hacedor de todos los siglos, por fuerza, al no existir ni por asomo un intervalo de tiempo anterior a Él, es una locura decir que hubo un tiempo en que el eterno no existía y que el Hijo procede de la nada¹⁷⁵.

Ahora bien, Atanasio señala que su teología es fiel a lo que comunican las Escrituras y por ello el Hijo, que es el *Logos* del Padre, es eterno. Parte principalmente del prólogo de Jn 1.1: el *Logos* era Dios. Lo utilizara para sentar la base de la eternidad del *Logos-Hijo*. Atanasio continuará exponiendo una serie de citas bíblicas tanto del antiguo como del Nuevo Testamento cambiando con la interpretación de los mismos para afirmar la eternidad del *Hijo-Logos*. Un ejemplo más los veremos en C.A I, 12, apartado 7

Los santos, cuando dicen: El que existía antes de los siglos, y también: Por medio del cual hizo los siglos, están proclamando el carácter eterno y sempiterno del Hijo, en el cual incluyen también al Padre mismo. Así Isaías dice: Dios eterno, que dispusiste las cimas de la tierra; también Susana afirma: El Dios eterno, y Baruc escribió: Gritaré al Dios eterno en medio de mis días, y un poco después: Pues yo esperé en nuestro eterno Salvador, y me llegó la alegría de parte del Santo. Y puesto que al escribir a los Hebreos el Apóstol dice: El cual es resplandor de la gloria e impronta de su hipóstasis, y David canta en el salmo ochenta y nueve: Y que la claridad de Dios venga sobre nosotros, e igualmente: en tu luz veremos la luz, ¿quién es tan estúpido como para dudar que el Hijo existe siempre?¹⁷⁶

Así pues, Atanasio demuestra dos cosas: que la eternidad del *Logos-Hijo* es una realidad revelada y demostrada desde las escrituras, y dos que las expresiones “no existió un tiempo o llegado a ser” son expresiones que se dirigen a las creaturas. Ellas son extrañas al *Logos*. Así, una vez más, se evidencia en este largo expresiones de las Sagradas Escrituras que predicán sobre la eternidad del *Logos*

En efecto, Moisés, cuando describe el origen que nos corresponde a nosotros, dice: Antes de que existiese sobre la tierra todo el verde del campo y antes de que brotara la hierba del campo, pues Dios no había hecho llover sobre la tierra y no existía el hombre para trabajar la tierra; y en el libro del Deuteronomio: Cuando el Altísimo separó las naciones. Y el Señor, hablando por medio de sí mismo, decía: Si me amaseis os habrías alegrado porque voy al Padre, pues el Padre es mayor que yo.

¹⁷⁴ Ibid., I, 11, apar. 4-5

¹⁷⁵ Ibid., I, 12, apar. 7

¹⁷⁶ Ibid., I, 12, apar. 3-5

Ahora os lo he dicho con antelación antes de que suceda, para que cuando suceda creáis; mientras que, por medio de Salomón, el Señor dice acerca de la creación: Antes de crear la tierra, antes de crear los abismos, antes de que surgiesen las fuentes de agua, antes de que fueran creados los montes, antes que todas las colinas, me creó, y también dice: Antes de que Abrahán existiera yo soy. También por medio de Jeremías dice: Antes de que yo te creara me conocías; y David canta: Señor, has sido para nosotros un refugio de generación en generación. Antes de que fuesen creados los montes y fuera modelada la tierra y el orbe, tú existes desde siempre, Y en el libro de Daniel: Susana gritó con fuerte voz y dijo: Dios eterno, conocedor de cuanto está oculto, que conoces todas las cosas antes de que existan. Así pues, las expresiones «no existió un tiempo», «antes de llegar a ser», «cuando» y demás expresiones semejantes es adecuado atribuirles a las cosas que han llegado a ser y a las criaturas que proceden de la nada, pero son extrañas al Logos. Si resulta que las Escrituras aplican estas expresiones a las criaturas y la expresión «siempre» al Hijo, entonces el Hijo, vosotros que lucháis contra Dios, no proviene de la nada ni pertenece en absoluto a las cosas que han llegado a ser, sino que es imagen del Padre y Logos eterno, y no se ha dado nunca un tiempo en el que no haya existido, sino que existe siempre como resplandor eterno de la luz que es eterna. ¿Por qué entonces os imagináis un tiempo anterior al Hijo?¹⁷⁷

Estas expresiones “antes de...” es una de las afirmaciones que llevaron a los arrianos considerar la no existencia del *Logos* antes del tiempo. Para los arrianos el *Logos* es mutable, es cambiante debido a su naturaleza como criatura. Las apreciaciones de los arrianos están ajustadas al mismo fondo del concepto de la teoría de los tres estadios en la cual la monada es lo único eterno, inmutable e incognoscible. A partir de ahí, las sustancias que se puedan desprender son creaciones del Eterno. Atanasio lo confirma en el siguiente discurso, trayendo a colación algunas preguntas que según el planteaban los arrianos

¿Tiene libre voluntad o no? ¿Es entonces bueno por una elección conforme a su libre voluntad y es capaz, si quisiese, de mudarse al ser de naturaleza mutable? ¿Acaso no está en su mano el elegir libremente moverse e inclinarse hacia una y otra dirección, como sucede con una piedra y un madero?¹⁷⁸

Ante tales objeciones de los arrianos, Atanasio sale al paso señalando principalmente dos puntos: el primero, haciendo el momento en el que el *Logos* inicia su *inmutabilidad*, puntualmente pregunta por el estadio en donde empieza a mudar y hasta donde puede hacerlo y segundo, el alejandrino indica que si el *logos* es mutable, pero es lo creado del Padre, ¿cómo puede ser imagen e impronta del Padre si es mutable de lo inmutable? Veamos a continuación su argumentación dialéctica

Si el Logos es mutable y cambia, ¿dónde se detendrá entonces y cuál será el término de su aumento? ¿O cómo será capaz el que es mutable de ser semejante al que es inmutable? ¿Cómo va a pensar que ha visto al que es inmutable el que ha visto al que es mutable? ¿En qué estadio de su desarrollo, si llega a ser, podrá uno entonces ver en el Hijo al Padre? Ciertamente, es claro que no siempre verá uno en Él al Padre por el hecho de que el Hijo está siempre mudándose y es de naturaleza cambiante. El Padre, en efecto, es inmutable y no puede cambiar, y permanece siempre del mismo modo y es el mismo. Si el Hijo, en cambio, es mutable -como dicen ellos- y no

¹⁷⁷ Ibid., pp. 44-45

¹⁷⁸ Ibid., I, 35, apar. 2-3

siempre es el mismo, sino que siempre tiene una naturaleza cambiante, ¿cómo alguien así va a poder ser imagen del Padre, si no se asemeja a Él en la inmutabilidad? ¿Y de qué manera va estar completamente en el Padre, si su elección está por determinar? Quizá al ser mutable y progresar cada día todavía no es perfecto¹⁷⁹.

Así continuara Atanasio exponiendo sus postulados de la inmutabilidad del *Logos* hasta C.A I, 53 donde abre una gran sección para volver a debatir la eternidad del *Hijo-Logos*, en esta ocasión a través de su forma de hacer exegesis bíblica sobre la que hemos hablado en el subcapítulo 2.3. En efecto los arrianos no solo negaban la inmutabilidad sino la eternidad del *Logos* mediante los siguientes textos de las Escrituras que Atanasio debatirá uno por uno. Las citas bíblicas se exponen a continuación pero sintetizaremos su postura de manera sucinta. Cuando se basan en los siguientes textos bíblicos: Pro 8, 22; Hb 1, 4 y Hb 3; Hch 2, 36 y Hch 4, 10 1. A continuación veremos los postulados bíblicos de los arrianos frente al *Logos*. Dice Atanasio parafraseando lo que dicen los arrianos

Así, ellos dicen que está escrito en los Proverbios: El Señor me creó como principio de sus caminos para sus obras, y que el Apóstol, en la Epístola a los hebreos, dice: Ha llegado a ser en tanto superior a los ángeles, cuanto ha heredado un nombre más distinguido frente a ellos, y poco después: Por tanto, hermanos santos, partícipes de una llamada celestial, considerad al apóstol y sumo sacerdote de nuestra confesión, a Jesús, que es fiel a quien lo ha hecho; y en los Hechos: Por tanto, que os quede claro, casa toda de Israel, que Dios ha hecho a este Jesús, a quien vosotros crucificasteis, Señor y Cristo. Mencionando estas palabras por activa y por pasiva y equivocándose en lo que se refiere al modo de entenderlas, han creído a partir de ellas que el *Logos* de Dios es una criatura y una cosa que ha sido hecha y que es una de las cosas que han llegado a ser¹⁸⁰.

Ante ello Atanasio dirá que todas estas expresiones tomadas de las Sagradas Escrituras, interpretadas a la ligera según su parecer, apuntan hacia una misma dirección, convencer a su auditorio sobre la mutabilidad del *Logos* y su condición creatural. Pero el alejandrino demostrará que todas ellas están bajo una interpretación errónea pues Arrio y los arrianos no distinguen cuándo las Escrituras hacen referencia al *Logos* en cuanto realidad divina y cuándo en tanto tomo carne. Por ello, Atanasio se detiene para explicar que cuando el “apóstol”¹⁸¹ indica que ha llegado a ser superior a los ángeles se refiere a reconocer el carácter diferente de la naturaleza del Hijo frente a las cosas que han llegado a ser. Por tanto, tal expresión lo que realmente señala es la distinción en razón del carácter distinto del Hijo frente a los ángeles y así, como Hijo, está sentado a la derecha del Padre (Hb 1, 13-14) mientras que los ángeles, como las criaturas están a su servicio como Hijo¹⁸².

Es aquí donde Atanasio aprovechará para recordarle a los arrianos lo que las Escrituras predicán sobre el Hijo: que en el principio existía el *Logos* y el *Logos* estaba frente a Dios y el *Logos* era Dios (Jn 1, 1) y por disposición del Padre el

¹⁷⁹ Ibid., I, 35, apar. 5-6

¹⁸⁰ Ibid., I, 53, apar. 1-2

¹⁸¹ Cuando Atanasio usa el término apóstol no identifica el autor real del libro de los Hechos, ¿en quién pensará? Aquí no podremos determinarlo.

¹⁸² ATANASIO. Op.Cit, I, 55, apar. 5-10

Logos se hizo Carne (Jn 1, 14), por ello todas las cosas que se predicán del Hijo-*Logos* que llegó a ser, son por razones que llegó a ser Hijo de hombre¹⁸³. Esto se explica al constatar en la obra las veces que Atanasio se ve obligado a explicar quién es el sujeto de las realidades anímicas de Cristo, dado que Atanasio hace del *Logos* el único sujeto *supramundano* y a la vez sujeto físico de la actividad de Cristo. Es decir ¿si Cristo sufre el *Logos* también? ¿Si Cristo llora el *Logos* lo hace igual? Para ello retomará aquellos textos bíblicos que le atribuyen los arrianos a esta situación. Ellos son: Mt 28,18. Jn 5, 22. Jn 3,35-36. Mt 11,27. Mt26, 39. Lc 2, 52. Mc 13, 32

En efecto, he aquí que como no desfallecen en sus impiedades, sino que están endurecidos como el Faraón, al escuchar y ver de nuevo los comportamientos humanos del Salvador en los evangelios, se han olvidado completamente de la divinidad paterna del Hijo, como hiciera el de Samosata, y, confiados en su lengua audaz, dicen: ¿Cómo puede el Hijo proceder del Padre por naturaleza y ser por sustancia seme jante a Él, si dice: Me ha sido dado poder, El Padre no juzga a nadie sino que ha dado todo juicio al Hijo, El Padre ama al Hijo y todo lo ha puesto en su mano y el que cree en el Hijo tiene vida eterna, Todo me ha sido dado por mi Padre y ninguno conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar, y Todo lo que me ha dado el Padre vendrá a mí. Y después añaden: Si fuese Hijo por naturaleza, como vosotros decís, no tendría necesidad alguna de recibir, sino que lo tendría por el hecho de ser Hijo. ¿Pues cómo puede ser potencia verdadera y por naturaleza del Padre quien, llegada la ocasión del sufrimiento, dice: Ahora mi alma está turbada. ¿Y qué voy a decir? ¿Padre sálvame de esta hora? Pero si para esto he venido, para esta hora, Padre glorifica tu nombre. Vino entonces una voz del cielo: lo he glorificado y lo volveré a glorificar. Y en otra ocasión decía algo parecido: Padre, si es posible, aparta este cáliz, y también: Habiendo dicho esto, Jesús fue turbado en el Espíritu y dio testimonio diciendo: en verdad os digo, uno de vosotros me va a entregar¹⁸⁴.

Este es el verdadero problema de la cristología atanasiana y es aquí donde los arrianos realmente hubiesen complicado la definición atanasiana de Cristo. Por ello la tarea que Atanasio tiene en el III discurso es señalar quién es el sujeto de estas realidades humanas descritas anteriormente. Esta tarea no fue nada fácil para el alejandrino dado que el *Logos* no es el mero soporte de la vida somática de Cristo sino que además es fuente física y real de todos sus actos vitales. Además de ser el principio motor en Cristo sobre los que recaen su actos espirituales y morales. Es aquí donde los arrianos dirigen todo su ataque. Pues cómo explicar el sufrimiento de Cristo. La tarea por tanto de Atanasio fue evidenciar que las caracterizas humanas del redentor no afectan para nada la divinidad inviolable dado que el *Logos* es su progreso con la carne le permitirá ser sujeto de las condiciones anímicas de Jesucristo. Por ello para Atanasio será vital el texto de Lc 2, 52: y Jesús progresaba en Sabiduría, edad y gracias ante Dios y los hombres. Dejemos que se expresen primero sus palabras

Si resulta entonces que Él es también un hombre común, como todos los demás hombres, estoy de acuerdo en que progrese como un hombre. Éste es precisamente el modo de pensar del de Samosata, que es lo que en realidad pensáis también vosotros, desmintiéndolo únicamente de palabra por causa de los hombres. Pero si

¹⁸³ Ibid., II, 1, apar. 5

¹⁸⁴ Ibid., III, 26, apar, 1-2.

es Dios que lleva carne, puesto que se trata de algo real (el Logos llegó a ser carne y siendo Dios bajó a la tierra), ¿qué clase de progreso se da en quien es semejante a Dios? ¿O en qué dirección podría crecer el Hijo que está siempre en el Padre? Pues si progresa estando siempre en el Padre, ¿qué hay más allá del Padre, para que pueda progresar también desde Él?¹⁸⁵

El hecho de turbarse es propio de la carne, mientras que el hecho de tener poder para dar y recuperar la vida cuando se quiera ya no es propio de los hombres, sino que pertenece a la potencia del Logos¹⁸⁶.

Si bien a Atanasio no le interesa debatir sobre la psicología de Cristo porque su foco cristológico es salvaguardar la eternidad del *Logos*, la *consustancialidad* del Hijo con el Padre, la inmutabilidad del *Logos* y finalmente salvaguardar la Trinidad misma de las interpretaciones arrianas, si se ve obligado a justificarlas. Lo hace atenuando el carácter anímico de ciertos procesos internos de Cristo para preservar de ellos al *Logos* y señalar como sujeto de ellos a la carne, que si es una con el *Logos*, la carne de Cristo viene siendo una realidad inteligente que, sujeta al *Logos*, podrá superar las turbaciones psicológicas. Esto es lo realmente específico en la cristología atanasiana, pero también sorprendente. De esta forma podemos señalar entonces que Atanasio al considerar el ser de Cristo centrándolo directamente en el *Logos* y en su relación con la carne, su cristología no es otra que la del *Logos-sarx*. Un *Logos* sin mediación más que la carne de Jesucristo. ¿Dónde queda el alma? Aquella realidad que es tan importante en la definición cristológica origeniana? En la obra de Atanasio no la suma como elemento de su defensa cristológica.

En conclusión, y de acuerdo Grillmeier¹⁸⁷ Jn 1, 14 constituyó en Atanasio el enunciado cristológico fundamental sobre el cual defiende la idea de la Encarnación del Logos. El Logos siendo Dios se hizo carne y en la carne, por el progreso del *Logos*, la carne progresa y asume la realidad humana. De ahí que para Atanasio halla una gran diferencia entre el Logos hecho carne y el *Logos* hecho hombre. El *Logos* para Atanasio se hizo estrictamente *sarx*. Esta expresión hay que entenderla a partir de Filp 2, 7. Allí recurre al término “asumir”. Esta referencia terminológica no es más que la referencia a la teoría de la *inhabitación* que Orígenes también planteó al hablar de la unidad de Cristo. En últimas su modelo cristológico se mueve entre hacerse hombre y habitar en la carne. Sin embargo, en Atanasio el *Logos* no se hace *antropos* se hace *sarx*. Queda realmente por profundizar más sobre todo el concepto de carne en Atanasio. Eso será en otro lugar.

En el transcurso de la obra de Atanasio relaciona al Logos, al Hijo con el término Imagen-*eikon*. Para Atanasio el *Logos* es la Imagen de Dios, la impronta de su ser. Por eso a continuación profundizaremos mejor esta relación. ¿Es meramente una relación terminológica de carácter lingüístico o tiene de fondo una carga de orden teológica?

¹⁸⁵ Ibid., III, 51, apar, 2.

¹⁸⁶ Ibid., III, 57, apar, 5.

¹⁸⁷ GRILLMEIER. A. Op.Cit. p. 521.

3.1. Teología del “Eikon”

Antes que nada, aquí es necesario anunciar que en la obra *Contra Arrianos* el tema de la imagen aparece bajo una elaboración distinta en comparación al largo proceso exegético y hermenéutico que le dedica al Logos. Esto tiene una explicación desde el punto de vista de la tradición alejandrina. En efecto,

En la disputa con Arrio, no aparece que el tema de *eikon* fuese introducido por él mismo sino que surgió a través de Alejandro de Alejandría que acudió a Col 1, 15 para demostrar la divinidad de Cristo, siempre en combinación con algunos adjetivos aclaratorios que irritaron a los arrianos, como “imagen perfecta” “totalmente exacta” “exactamente igual”, es decir, sin diferencias¹⁸⁸.

El texto bíblico de inspiración tanto para Alejandro como para Atanasio es el himno de Col 1, 15-20. Se trata de un himno que era probablemente común y litúrgico de la comunidad de Colosa, comunidad judeo-helenística, ciudad de la cual ya no se conservan mayores vestigios. Sobre el texto de Col 1, 15-20 Grillmeier¹⁸⁹ precisa que ningún otro himno cristológico del *corpus paulinum* suscitó un debate permanente entre los Padres en temas y términos como *eikon* (imagen), *prototokos* (primogénito) y *arje* (principio). Expresiones que fueron utilizadas y elaboradas con mayor insistencia durante la crisis arriana ayudando a expresar la problemática del momento y a construir la cristología del *niceísmo*. La expresión *eikon* (imagen) figura también en 2Cor 4, 4. Sin embargo en Col 1, 15 encuentra un significado diferente y especial. Su importancia radica en que es un texto con un alta y profunda apuesta cristológica.

En Col 1,15 se precisa que Cristo es «imagen del Dios invisible»; ese Dios que no puede ser visto con ojos humanos se hace ahora contemplable en su Hijo; se nos revela en una exacta reproducción que participa de todo el poder de deslumbramiento propio del original. Siendo una persona viviente, esa «imagen de Dios» no es una imitación artificial e inerte, sino una presencia animada de lo en ella reproducido¹⁹⁰.

Ahora bien, esta misma forma de calificar al *Logos* también la asume Atanasio en varios lugares de los tres discursos. En efecto, su aporte más relevante para la doctrina del *eikon* es haber relacionado este apelativo con el título de Hijo y con el *homoousios* o *consustancialidad* nicena. Pongamos sobre el papel las palabras de Atanasio: “el Hijo es la imagen verdadera de la sustancia del Padre”¹⁹¹, también indica que “el Hijo no proviene de la nada, ni pertenece a las cosas que han llegado a ser, sino que es imagen del Padre y *Logos* eterno”¹⁹² y además que el “Hijo por ser imagen del Padre, es razón por la cual considerar que son uno”¹⁹³. De este modo, Atanasio da un paso teológico verdaderamente contundente. ¿Quién puede ser el Hijo del Padre sino su *Logos*?, y a su vez la Imagen e impronta de su verdad.

¹⁸⁸ Ibid., p. 133.

¹⁸⁹ GRILLMEIER, A. Op.Cit. P. 124-125.

¹⁹⁰ RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. *Imagen de Dios: Antropología teológico fundamental*, Sal Terrae, 3ra edición, Santander, 1996, p. 79.

¹⁹¹ ATANASIO. Op.Cit. I, 9, apar, 2.

¹⁹² Ibid., I, 13, apar, 6.

¹⁹³ Ibid., I, 16, apar, 6.

Por tanto, si el *Logos* es llamado Imagen del Padre, es también consustancial al Padre. Y si es su imagen, es diferente de las cosas creadas y del universo. De aquel cuya imagen es, le bien la identidad y es vivo retrato¹⁹⁴. En efecto, durante todo el transcurso de la obra el concepto de consustancial (*homoousios*) está presente siempre como homólogo a imagen, sabiduría, Justicia y Verdad. Todos aquellos apelativos que hacen parte de la naturaleza del Padre. Todo aquello que pertenece al Padre también al Hijo, es decir su *Logos*, su Imagen. Así lo pone de manifiesto en C.A I, 20.

si cuando existe la luz, el resplandor es imagen suya, y cuando existe la *hipostasis*, su impronta está acabada, y cuando existe el Padre, existe la Verdad, esto es, el Hijo, entonces quienes miden con el tiempo la imagen y la forma de la divinidad deberán examinar en que gran abismo de impiedad han caído, puesto que si el Hijo o existió antes de ser engendrado, la Verdad que es precisamente el Hijo...en efecto, no está escrito que la imagen de Dios venga de afuera, sino que Dios mismo es quien la engendra y en ella se regocija al verse así mismo en ella... en realidad es preciso que la imagen sea tal y como es el Padre de ella¹⁹⁵.

Ahora bien, la idea de Cristo como imagen de Dios presupone de entrada la preexistencia de Cristo, su eternidad e independencia del tiempo, entendido como cronos. Esto es inadmisibles para los arrianos. La definición cristológica de Arrio despojaba al monoteísmo cristiano de su más importante sustrato teológico. El Hijo no es de la misma naturaleza del Padre porque éste tiene un origen. El Padre no tiene origen, el Hijo sí. De aquí que Atanasio exprese lo siguiente

Quien piense estas cosas, aunque sólo sea en su ánimo, reflexione cómo se despoja a la sustancia del Padre de su carácter perfecto y completo; así podrá uno ver de nuevo más claramente el absurdo de la herejía, si se tiene en cuenta que el Hijo es imagen, resplandor del Padre, impronta y verdad¹⁹⁶

Atanasio en la Obra explicará como el Hijo es la imagen del Padre a partir de una descripción de las cosas que son propias del Padre

Veamos entonces las cosas que son propias del Padre, para así llegar a conocer también si la imagen es propia de Él. El Padre es eterno, inmortal, potente, luz, rey, todopoderoso, Dios, Señor, creador y hacedor. Es necesario que estas cosas estén también en la imagen para que en verdad quien ha visto al Hijo ha visto al Padre. Si esto no es así, sino que, como piensan los arrianos, el Hijo es algo que ha llegado a ser y no es eterno, entonces no es la verdadera imagen del Padre, a no ser acaso que después hayan tenido el descaro de decir que el hecho de llamar imagen al Hijo no es signo indicativo de una semejanza de sustancia, sino que es imagen suya sólo de nombre¹⁹⁷.

De este modo en este texto se más claro la forma como concibe Atanasio la Imagen del Padre. La imagen es para Atanasio la realidad sobre la cual el Hijo es *coeterno* con el Padre, por la cual es Hijo es el *Logos* del Padre, porque la imagen da conocer tal cual es Dios. La relación de esa diferencia soteriológica está fuertemente argumentada con la idea de dependencia respecto al origen y reconduce esta

¹⁹⁴ GRILLMEIER. Op. Cit. p. 134.

¹⁹⁵ ATANASIO. Op.Cit. I, 20, apar, 4-7

¹⁹⁶ Ibid., I, 20, apar, 3.

¹⁹⁷ Ibid., I, 21, apar. 1

diferencia indicando que la imagen expresa exactamente tal cual la esencia del Hijo como diferente del Padre. De aquí emerge un problema capital: ¿el *Logos* es una copia perfecta o es una copia inferior del arquetipo? Orígenes es quien de los padres *pre-nicenos* se acercará mejor a esto no incluyendo la naturaleza carnal de Cristo. Sin embargo, no se puede dejar de pensar en esta elaboración una especie de *subordinacionismo* camuflado en cuanto la gradación de la persona de Cristo.¹⁹⁸

Para Atanasio no existen mediaciones entre el Hijo y el Padre. Solo existe un Hijo que es imagen del Padre. Una imagen que indica y recuerda precisamente atributos divinos como los del Padre, su *inmutabilidad*, *coeternidad* y *consustancialidad*.

3.2. Teología del Alma de Cristo

¿Qué es el alma para Atanasio de Alejandría? ¿Es un elemento teológico en su sistema cristológico? ¿Cómo asume el concepto en la obra *Contra Arrianos*? Estos interrogantes constituyen el derrotero del siguiente subcapítulo que buscará estudiar la teología del Alma de Cristo, dado que para la tradición alejandrina este concepto constituyó un elemento esencial en el sistema cristológico. Para ello consideramos necesario irnos a la tradición filosófica, pues ella será parte del andamiaje conceptual de importantes alejandrinos en sus definiciones cristológicas.

La idea de alma es un concepto griego que ha estado de manera permanente en el mundo antiguo y ha sido asumido en todos los sentidos: el religioso, el teológico, el filosófico, el antropológico, el psicológico y hasta el epistemológico. Denominado término ha atravesado todo el pensamiento clásico de la filosofía constituyéndose así en un principio fundamental para explicar la realidad humana. Ferrater Mora¹⁹⁹ indica que las representaciones del alma son muy varias, pero se destacan tres rasgos comunes a muchas de ellas. El alma es concebida muchas veces como un soplo, aliento o hálito, equivalente a la respiración; cuando falta el tal aliento, el individuo muere. A veces es concebida como una especie de fuego y finalmente se concibe como una sombra, aunque se reconoce que la idea más difundida del alma es la de aliento, hálito o exhalación. Así se corroborara en la terminología de diferentes culturas como en el vocablo *nefesh* (hebreo), *nefes* (árabe), *atman* (sánscrito), *pneuma* (griego), *animus*, *anima* (latín) todos los cuales significan de un modo o de otro aliento.

Si bien no es en este lugar donde haremos un seguimiento exhaustivo del concepto del alma en la filosofía antigua, si es necesario indicar que la forma en cómo Platón y Aristóteles elaboraron el concepto fue de gran utilidad para los autores de la literatura cristiana primitiva. Así vuelve a señalar Ferrater Mora “estas especulaciones influyeron sobre las ideas que se formaron del alma no poco autores cristianos, si bien estos partieron de una idea del alma que no tenía necesariamente

¹⁹⁸GRILLMEIER. Op.Cit. P. 131,

¹⁹⁹ FERRATER MORA, J. Diccionario de Filosofía, tomo I, Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor JOSEP-MARÍA TERRICABRAS (director de la Catedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo de la Universidad de Girona), Editorial Ariel, Barcelona, 1994, pp. 109-118

rasgos filosóficos”²⁰⁰. De este modo la influencia ejercida del término a partir de la filosofía en el pensamiento cristiano es evidente. Hasta aquí no es de asombrarnos esto a sabiendas ya del proceso que realizó el cristianismo primitivo para sobrevivir y convertirse luego en la religión oficial del imperio. Sin embargo, es importante señalar que los personajes más influyentes en la idea de alma de los pensadores cristianos fueron los de corriente platónica y neoplatónica, por ejemplo Filón de Alejandría y Plotino. De aquí que a consecuencia de esta influencia los pensadores cristianos permitieron la espiritualización del alma.

El tema del alma pasó así como problema y oportunidad para la antigüedad cristiana en primera medida porque tendrá que resolver la naturaleza, su destino y las relaciones con el cuerpo y como oportunidad porque la filosofía estoica y platónica le facilitara el andamiaje conceptual para explicarlo. No obstante no podemos olvidar que la literatura *vetero-testamentaria* también tiene su impronta e injerencia en el concepto del alma cristiana. En efecto, para profundizar mejor señalemos que los contextos sobre los cuales se desarrolló el tema del alma durante los cinco primeros siglos del cristianismo primitivo son el estoicismo y el platonismo. Así lo indica Víctor Saxer²⁰¹ cuando muestra que el primero consideraba el alma como principio vivo, que tiene su origen en la materia y que se disuelve al final de toda conflagración cíclica (*ekpyrosis*) el segundo por el contrario lo concebía preexistente al nacimiento de cada uno y por tanto no creada al mismo tiempo que el cuerpo sino caída en el mismo

Los postulados de Platón en el *Timeo* son los que mayor eco tendrá en las postrimerías elaboraciones cristianas sobre el alma. Saxer²⁰² señala que en esta obra el alma se configura como un viviente animado inteligente, formado por un cuerpo dotado de un Alma y un Entendimiento, perfecto en todas sus partes ya que es la mejor de las imágenes posibles respecto al nivel trascendente de las ideas. El alma universal, anterior al cuerpo cósmico, participa de la racionalidad y de la armonía; dotada de un movimiento circular, es principio de conocimiento, intermedio entre la realidad intangible y la sensible. Esta noción fue acogida y elaborada en la tradición platónica posterior con diversos resultados hasta la formulación plotiniana, que señala el tercer principio, detrás del Uno y del *Nous*, en el alma universal que, en su función mediadora entre el mundo inteligible y el sensible, da origen a alma cósmica y a las almas individuales a través de las cuales desarrolla su función ordenadora sobre la materia para la producción de los seres sensibles.

En este marco del pensamiento griego se desarrolló la teología del alma tanto en Clemente como en Orígenes. No obstante es preciso indicar que el tema del Alma de Cristo no está desligado del marco de la teología del *Logos-Sarx* que anteriormente hemos distinguido en los alejandrinos, al contrario, como veremos el alma es un elemento antropológico en relación con el Logos. En Clemente de Alejandría el alma se asume desde un plano físico, así lo señala Grillmeier cuando indica que el alma es la última fase por la que atraviesa el Logos constituyéndose de esta manera en una hipostasis diferente del primer principio; en efecto, el Logos

²⁰⁰ *Ibíd.*, p. 113.

²⁰¹ SAXER, Víctor. *Alma del mundo y alma humana en: Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, Tomo I, dirigido por ANGELO DI BERARDINO, ediciones Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 85-88.

²⁰² *Ibíd.*, p. 85

es el alma del mundo, la ley del universo.²⁰³ Bajo este pensamiento se promueve un alma cósmica ya previamente desarrollada en el estoicismo y el gnosticismo principalmente. En efecto, si bien clemente identifica al Logos preexistente y personal con el Jesús terreno, como vimos anteriormente, moviéndose de una manera circular hasta llegar a la carne, es decir hecho hombre, este añade el concepto del alma dentro de la imagen de Cristo como reflejo de la unidad entre *Logos y sarx*.

Así se constata en la doctrina de las pasiones. Clemente distingue dos clases de ellas: las unas son necesarias para el manteniendo del cuerpo (Strom. VI 9, 71); las otras son las afecciones anímicas. Estas últimas debe combatirlas el cristiano si quiere ser un “gnóstico”. Las pasiones anímicas son impensables en Cristo. Los instintos corporales en cambio, son necesarias para el hombre ordinario como servicio para el mantenimiento de la vida corporal. Pero Cristo carece de pasiones en cualquier sentido. No necesita los instintos corporales para la conservación de su vida somática, porque los sustituye una fuerza santa interior²⁰⁴

En contraposición a lo anterior se señala de Clemente una falta de conocimiento de un Jesús terreno como lo asume la tradición jónica: un Jesús en el que se refleja la Imagen del Padre y al mismo tiempo un Jesús bajo la realidad humana. En efecto el Evangelio de Juan presenta a Jesús de Nazaret como hombre integral en cuerpo y alma. Es decir con pasiones humanas, emociones internas y una vida psíquica propiamente humana. Así se verá en los textos de Jn 11,33; 12, 27; 13, 27.

La idea de Logos no encubrió la imagen humana de Cristo. La realidad visible del hombre Jesús saltaba a la vista; pero en ella vieron también los discípulos la gloria del *Unigénito* del Padre, lleno de gracia y de verdad. Se señala por tanto una ruptura entre la tradición bíblica del evangelio de Juan y un Clemente más helenizado que cristianizado.

En orígenes el tema del alma se distingue porque el hombre es a la vez espíritu, alma y cuerpo. Así lo señala Crouzel²⁰⁵ cuando indica que el pneuma es el don que Dios hace a cada hombre para guiarlo en el conocimiento, en la oración y en la virtud. Pero el alma es doble: su parte superior, la inteligencia (*nous*) o corazón, es discípula del *pneuma*, que es la facultad del alma que acoge la gracia; la parte inferior, la carne o el pensamiento de la carne corresponde en cierta medida a la concupiscencia que orienta al hombre hacia el cuerpo. El alma se encuentra además bajo la acción de ángeles y demonios que obedecen a sus dos capitanes, Cristo y Satanás. Esto no será así en Cristo. El alma en Cristo para orígenes ocupa un grado inferior al *Logos*. Pero ella está unida al Logos. De ahí que el alma de Jesús y el primogénito de toda la creación, el *Dios-Logos*, no son dos realidades sino que el *Logos* al asumir la carne de Jesús o hace por medio del Alma.

Esta doctrina favorecerá sin ninguna duda el pensamiento de Atanasio. Pero en contextos diferentes. Veamos cómo se nos muestra en la obra *Contra Arrianos*.

²⁰³GRILLMEIER. Op.Cit. 290.

²⁰⁴ Ibid., p. 293.

²⁰⁵ CROUZEL, Henry. Orígenes, en: Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana, Tomo I, dirigido por ANGELO DI BERARDINO, ediciones Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 1608-1616.

Las 18 veces que usa el término alma en *Contra arrianos* generalmente los usa porque vienen acompañados de alguna cita bíblica como la ocasión en la que Cristo padece sufrimiento en el huerto de los Olivos por ejemplo: “ahora mi alma esta turbada. ¿Y qué voy a decir? ¿Padre sálvame de esta hora? Jn 12, 27-28. (C.A III, 26.) Más atrás hace el uso del término “almas” en plural para señalarla como una propiedad humana, (C.A II, 34) pero no se referencia ningún texto que la relacione o identifique con el *Logos*, el Hijo o el *eikon*.

La situación anterior se comprueba cuando Grillmeier²⁰⁶ indica que el alma de Cristo queda en la penumbra en la cristología del alejandrino, sin negarla de manera expresa. De aquí que el alma de Cristo constituya un elemento teológico-soteriológico en la interpretación del acto redentor y tampoco de la vida humana de Cristo.

Para poder comprender lo anterior, es necesario señalar que el *Logos* de Atanasio realiza la tarea de ser un principio vivificador del universo, con el poder de mover y vivificar todo²⁰⁷, incluso el alma, de ahí que de esta misma manera conciba al alma humana racional, la copia perfecta del *Logos* y la creación más perfecta dentro de la creación terrena y material; “ella realiza para el cuerpo la tarea que ejerce el *Logos* para el *cosmos*; es un *Logos* en pequeño y, por eso, un camino hacia él y hacia el Padre”²⁰⁸. En Atanasio por tanto, el tema del alma humana va ligado al mismo tema y concepción del *Logos*. Así lo expresa Grillmeier cuando indica que

La *inhabitación* del *Logos* en un cuerpo individual adaptado perfectamente a él como su propio cuerpo, significa, desde la óptica de la idea cristiano-estoica del alejandrino, el grado perfecto en la comunicación de vida y de poder. Esa *inhabitación* es perfecta, intrínseca y sustancial y debe serlo para realizar la salvación de la vida degradada²⁰⁹.

No obstante al considerar el ser de Cristo se centra fundamentalmente en el *Logos* que opera en el cuerpo de Cristo sin perder su trascendencia y trabajo en el resto del mundo²¹⁰. De este modo, se constata aquí la presencia del *Logos* a cambio del Alma de Cristo que cumple “de vida y de poder” con el objeto de salvar a la humanidad de su degradación, como lo comenta en C. A. III, 57

Y en lo que se refiere al hecho de que el Señor diga: si es posible, que se aparte este cáliz, aprendan cómo es posible que habiendo dicho esto censure a Pedro afirmando: No piensas las cosas de Dios. En efecto, el Señor quería aquello que rehusaba y había venido para esto. Era característica suya el quererlo, mientras que era propio de la carne el temer, y por eso también lo decía en cuanto hombre. Y a su vez, ambas cosas eran dichas por el mismo, para mostrar por un lado que era Dios, queriéndolo, y por otro que, al haber llegado ser hombre, tenía una carne que temía, por lo cual ligó su propia voluntad a la debilidad humana, de manera que al ocultar su voluntad hiciera que los hombres confiaran ante la muerte²¹¹.

²⁰⁶ GRILLMEIER, A. Op.Cit. p. 503.

²⁰⁷ GRILLMEIER, A. Op. Cit. p. 507

²⁰⁸Ibíd., p. 507

²⁰⁹Ibíd. P. 508.

²¹⁰Ibíd., p. 508.

²¹¹ATANASIO. Op.Cit. III, 57, apar. 1.

Atanasio tiende así a atenuar el carácter anímico de ciertos procesos internos de Cristo. La ignorancia, la oración y la angustia son ficticios, no real. Estas restricciones permiten considerar la *sarx* humana como sujeto de aquellas afecciones que aquí calificamos de anímicas²¹².

nos encontramos así con la extraña circunstancia de que Atanasio hace de la carne de Cristo el sujeto físico de unos procesos que tienen su sede natural en el alma...el margen para una psicología Humana del Señor queda tan reducido en Atanasio que apenas permite construir esa psicología. Consideramos esto como una constatación que es independiente del problema de la ausencia o presencia del Alma en la cristología atanasiana²¹³.

Esta relación la concibe como dijimos en la teología de Atanasio por influencia del estoicismo:

Atanasio adoptó la idea estoica del mundo como cuerpo, como "*soma*" y colocó en cierto modo al *Logos* concebido personalmente-a diferencia del estoicismo- en el puesto del alma considerando como la copia más perfecta del *Logos* dentro de la creación terrena y material; ella realiza para el cuerpo la tarea que ejerce el *Logos* para el cosmos; es un *logos* en pequeño y, por eso un camino hacia él y hacia el Padre²¹⁴.

Por tanto, ¿qué función o lugar ejerce u ocupa el alma de Cristo en el sistema cristológico de Atanasio? Al parecer Atanasio no se ocupó de buscarle una función a este elemento teológico y, por tato, incluirla dentro de su sistema cristológico. En efecto, Según Grillmeier²¹⁵, ni en la doctrina del *logos* ni tampoco en la del *eikon* Atanasio hace una mención directa o relación teológica con el Alma de Cristo. Se constata así como en la cristología atanasiana del *Logos*, el Alma no fue un factor teológico para Atanasio sin negarla expresamente. La prueba de ello según M. Richard es que

Los textos arrianos recogidos y criticados en C.A III presuponen que el *Logos* ocupó el puesto del alma...el cristo arriano no es Dios ni hombre sino un ser intermedio, único en su género. Atanasio procede de otro modo. Nunca acusa a los adversarios, en el curso de su larga crítica, de haber olvidado el alma humana del Señor. No les reprocha haber hecho en Cristo un ser especial, sino simplemente un hombre ordinario. Esto indica que su problemática fue totalmente distinta de la nuestra en el aspecto antropológico. Nada critica a sus oponentes en este aspecto. Tampoco recurre nunca a la psicología humana de Cristo para resolver las grandes dificultades que plantean los arrianos²¹⁶.

Sin embargo, aunque es muy significativo el texto porque no habla del alma pero la presupone en relación con la vida, vemos cómo el alma no ejerce aquí ninguna función. Aquí quien trabaja es la potencia del *Logos* que por naturaleza pueda dar la vida y recuperarla de nuevo. El cuerpo es el medio del *Logos* tanto en la vida terrena de Cristo como es su muerte. Por ello la cristología de Atanasio va por una

²¹²Grillmeier, Op cit. 512.

²¹³Ibid, p. 520.

²¹⁴Ibid, p. 507

²¹⁵ Ibid., p. 504

²¹⁶Ibid, p. 505.

línea más soteriológica que de cualquier otra índole. Allí se expresa su cristología y la antropología del misterio de la encarnación.

CONCLUSIONES

Atanasio de Alejandría es un personaje importante en la Iglesia alejandrina del siglo IV. Él tendrá que asumir desde la silla episcopal de Alejandría un cristianismo heterogéneo. El cisma meleciano y el arrianismo son movimientos que asumirá como obispo y teólogo. Principalmente asumirá casi que de manera personal la controversia arriana, aquella que dio origen, apenas siendo él un presbítero, a una de las mayores crisis doctrinales de la cristología primitiva. Su trascendencia es evidente cuando descubrimos que en las relaciones político-eclesiásticas de la época se distinguen por señalar al cristianismo como la verdadera y única religión válida, decretada además, por el imperio romano. Si para el cristianismo primitivo el involucrarse de manera paulatina en los ambientes sociales, político y académicos constituyó el escenario perfecto para su establecimiento y expansión, también para el imperio el cristianismo fue un mecanismo de control territorial y de unidad en las políticas de estabilidad imperial. En estas relaciones no se ve ingenuidad ni eclesiástica y ni política. No obstante, no podemos negar que su establecimiento en el imperio fue más que ganada tras persecuciones imperiales y otras informales realmente numerosas. El heroísmo, la fe y la situación social jugaron un papel importante en los cristianos sobre todo en aquellos líderes torturados y perseguidos.

Atanasio no se le libra de ello. Tras la muerte de Constantino, la paz romana volvió a decaer en un sin número de debates disciplinares y dogmáticos. El hecho de que Atanasio haya vivido 5 destierros nos permite establecer la delicada situación política-eclesiástica que se avecinaba con el mandatario de turno. Sus filiaciones religiosas de una u otra línea constituían su antesala procedimental. Más explícitamente, el arrianismo fue para Atanasio de Alejandría su lucha de toda la vida. Enfrentarse en condiciones desiguales, dado que la familia imperial de Constantino cortejó las ideas del arrianismo, le permitió a Atanasio salir al encuentro a través de su expresión literaria. No se amedrentó nunca. La forma en como aborda sus obras, principalmente *Contra Arrianos* dan razón del tesón como obispo y teólogo frente a las posturas arrianas. Ellas son contrarias, dice Atanasio, en múltiples ocasiones a las escrituras, ellas son contrarias a la Tradición, sin embargo su malestar era quizás el amplio espectro humano que las escuchaba.

La obra *Contra Arrianos* demuestra lo anterior. Bajo un lenguaje despectivo y calificativo con figuras bíblicas como Caifás, barrabas y el anticristo se puede observar el desagravio que les dispensó hasta su muerte. No obstante sus términos y afirmaciones personales van anteceditas de un análisis del pensamiento arriano. Así por ejemplo se observó en C.A. I, 18, 5 cuando concluye sobre el tema de la Trinidad “ningún cristiano podría soportar semejantes herejes, ya que estas ideas, como el hecho de introducir una Trinidad que ha llegado a ser y equipararla a las cosas que han llegado a ser, son propias de los griegos”²¹⁷. Esas cosas que han llegado a ser venían de la mentalidad propiamente platónica y neoplatónica acentuada en los debates especulativos siglos atrás en Alejandría e insertada a partir del siglo II por personajes como Irineo, Panteno, Clemente y Orígenes. Si Arrio se arriesgó a dar una solución unilateral a la teología de las tres hipostasis de

²¹⁷ ATANASIO DE ALEJANDRÍA. Op.Cit, p. 53.

Orígenes, Atanasio se convertirá, en *Contra Arrianos*, en el mayor exponente en defender la divinidad y unidad del *Logos* en la realidad corporal de Cristo. Sin embargo queda en la penumbra el tema del alma de Cristo. A diferencia de los alejandrinos y de la tradición de quienes pensaron en el alma de Cristo, Atanasio no la constituye un factor teológico en los discursos. Para Atanasio es suficiente el *Logos* como el único sujeto físico de toda la actividad vital en Cristo y ello le costó inmensamente explicar la realidad más humana de Jesús. El sufrimiento, el dolor, la ignorancia de la que señalaban los arrianos, daba fe de no ser el Hijo de Dios. De aquí que la defensa de la inviolabilidad e *inmutabilidad* del *Logos* fuera puesta en cuestión. Pero Atanasio saldrá al paso con el concepto de Carne, *la sarx* es el sujeto de todos los procesos anímicos y *somáticos* que tienen lugar en el alma.

Atanasio es un defensor convencido de la ortodoxia cristiana. Su fe no es otra que la de Nicea, Su fidelidad a la Sagrada Escritura es explícita y la preocupación de que se estableciera fue evidente. Así se evidenciará por ejemplo cuando volvía de su tercer destierro, amnistía ofrecida por Juliano, celebrar un sínodo en Alejandría (362) donde agrupó a aquellos que habían permanecido fieles al credo niceno y firmaron las formulas cristológicas trinitarias que allí se establecían como ortodoxas.

En el plano teológico destacamos varios elementos. 1. La cristología observada en *Contra Arrianos* se define como la defensa de la divinidad de Cristo y la salvación de la humanidad. Atanasio comienza por criticar el sistema arriano de que Cristo no es ni Dios ni hombre sino una figura intermedia. Así se comprobará en C.A III 25-37. Atanasio nunca acusa a los arrianos de haber olvidado el alma humana de Cristo, su preocupación fu totalmente diferente hasta el punto que no recurre a la psicología humana de Cristo para resolver las dificultades de sufrimiento, dolor y angustia que plantaban los cristianos. Como dice Grillmeier²¹⁸, “su cristología es *Logos y sarx*, nada más”, no le interesó ir más allá de la problemática puntual de la divinidad del hijo. En efecto, podemos concluir que en Atanasio no se vislumbra muy claramente el paso hacia una cristología del *Logos-antropos*. Los problemas que le planteo el arrianismo fueron de orden más metafísico y soteriológico.

2. Desde el plano exegético es importante indicar un hecho contundente. Atanasio en los discursos defiende la eternidad del Hijo, su inmutabilidad y por tanto su naturaleza divina desde la exégesis bíblica. La exégesis arriana usaba cuatro textos bíblicos fundamentales para negar la divinidad del Hijo: Hb 1, 4 “ha llegado a ser en tanto superior a los ángeles, cuanto ha heredado un nombre más distinguido frente a ellos” Hb 3, 1-3 “por tanto, hermanos santos, participes de una llamada celestial, considerad al apóstol y Sumo Sacerdote de nuestra confesión, a Jesús, que es fiel a quien lo ha hecho” Hch 2, 36 “ Dios ha hecho a este Jesús , a quien vosotros crucificasteis, señor y Cristo” y Pr 8, 22 “el Señor me creo como principio de sus caminos para sus obras”. Respecto a lo anterior, Atanasio no parte de la nada para explicar la realidad divina de Cristo. Su exégesis bíblica nace del El evangelio de Juan 1, 14: “y la Palabra se hizo carne”, que constituye para el alejandrino el enunciado cristológico fundamental sobre el que toda la Escritura, cuando refiere a Dios, tiende a su fin (*skopos*). Este texto es la prueba que Atanasio esgrime para

²¹⁸ GRILLMEIER. Op.Cit, p. 506.

indicar la realidad divina del Hijo de cara a la teología opuesta del arrianismo que se fundaba en la de Pablo de Samosata y Luciano de Antioquia, sus inspiradores.

3. Este *Logos* es el principio activo de la humanidad de Cristo. Si bien Atanasio asume la idea estoica de *Logos*, de naturaleza supra mundana y principio vivificador del universo, en “*Contra Gentes*” y “*De incarnatione*” él se define como como un *logos* en pequeño. El *Logos* es para Atanasio lo que el Alma fue para los estoicos. Es decir que el *Logos* desciende al mundo inferior y ejercer la función del alma. En efecto, para Atanasio la acción animadora del *Logos*, aun estando presente en todas partes, se puede concentrar de modo especial en un lugar concreto²¹⁹. de aquí que el *Logos* en Atanasio pueda hacerse carne y nada más. Es decir, el cuerpo es para Atanasio el órgano del *Logos* en donde se resume su teología del *Logos-sarx*. Es decir, la carne se convierte en el instrumento movido directamente por el *Logos* y en ese sentido se comprende el vínculo tan íntimo entre la divinidad y la carne en Atanasio. Así se comprueba en C.A III, 35.

4. La contribución de Atanasio a la doctrina de la Imagen consiste en haberla relacionado con el Hijo y la Sabiduría del Padre. Así se reconoció en el primer discurso. Si bien Atanasio no elaboró una doctrina del *eikon* su cristología se puede identificar con una teología relacional de todos los conceptos cristológicos. Durante la obra se puede ver como Atanasio constantemente hace referencia la *eikon* como el mismo *Logos* y el mismo Hijo del Padre. En efecto, La relación entre los términos imagen como la realidad que manifiesta al Padre en su ser mediante el Hijo no es puramente gramatical, es teológica. La imagen es el resplandor del Padre dirá Atanasio y si el resplandor viene de la Luz, el resplandor es la Verdad misma. De este modo se corrobora la intención de Atanasio en los discursos. Dejar por sentado la naturaleza divina del *Hijo- Logos*.

A modo de conclusión es preciso volver a señalar que la obra *Contra Arrianos* sigue siendo una obra de gran validez investigación cristológica. Es una obra nacida de las necesidades pastorales de una iglesia que se vio seriamente cuestionada en sus principios dogmáticos conservados por la tradición, al aporte de cara a no pocas espiritualidades modernas, es iluminadora en lo que respecta a la divinidad de Cristo como el Hijo de Dios hecho Hombre. La pregunta plantada en el Evangelio de Marcos 8,27 en boca de Jesús sigue siendo el interrogante que cualquier interesado en la cuestiones de cristología deba seguir planteándose ¿Quién dice la gente que soy yo?, más aun, y ¿ustedes? Es decir a quienes les buscan y quieren conocerle. Ahora bien, es una obra que en mi juicio, giró más entorno a problemas de lenguaje, gramaticales. Los conceptos se adhirieron a la interpretación bíblica del helenismo del siglo IV. Tanto que el andamiaje filosófico constituyó el vehículo vital para entender el monoteísmo cristiano.

Desde el punto de vista metodológico, y para concluir este trabajo sin ninguna duda se puede afirmar de manera categórica la ineludible necesidad de la formación histórica en los Padres de la Iglesia toda vez que permita comprender el contexto histórico de la literatura de la iglesia primitiva. Ya lo dijimos y seguimos afirmándolo, una investigación en torno a la literatura del cristianismo primitivo sin su debido contexto es un acercamiento miope e irresponsable con la actividad teológica,

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 508.

específicamente si de cristología se trata. En efecto, cada vez que nos acercábamos a Atanasio de Alejandría, se mostraba la necesidad de comprender las relaciones de éste con la tradición teológica heredada en Alejandría, con el ambiente político, cultural y social de esta ciudad. De este modo que el que desee acercarse a la literatura del cristianismo primitivo se verá arrojado a trasegar por una metodología que le permita descubrir la situación vital del texto.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTE PRIMARIA

ATANASIO de Alejandría, Discursos contra los arrianos, Editorial Ciudad Nueva, Biblioteca Patrística, Introducción, traducción y notas de Ignacio de Ribiera Martin, DCJM, Madrid, 2010. 383 p.

MANUALES, HISTORIAS Y DICCIONARIOS

DI BERARDINO, Ángelo. Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana, Tomo I, Instituto Patristicum Augustinianum Roma, Sígueme Salamanca, 1991.

DROBNER, Hubertus, Manual de Patrología, Herder, Barcelona, 2001.

FERRATER MORA, J. Diccionario de Filosofía, tomo I, Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor JOSEP-MARÍA TERRICABRAS (director de la Catedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo de la Universidad de Girona), Editorial Ariel, Barcelona, 1994.

J. DANIELOU y H. I. MARROU, Nueva Historia de la Iglesia, Tomo I, Cristiandad, Madrid, 1962.

JEDIN, Hubert, Manual de Historia de la Iglesia, Tomo I, de la Iglesia Primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia, Barcelona, Herder, 1966.

QUASTEN, Johannes. Patrología: III, la edad de oro de la literatura patristica latina. BAC, Madrid, 1981.

TREVIJANO, Ramón. Patrología, Serie de Manuales de Teología, BAC, Madrid, 1994.

TEXTOS DE CONSULTA

ARENDZEN, John, Gnosticismo, referencia en línea <http://ec.aciprensa.com/wiki/Gnosticismo>. Transcrito por MURRAY Cristine y traducido por ROYO, Pedro, 1909.

ARRIO. Thalía, fragmentos recogidos en Atanasio, Contra Arrianos I, 5-8 ciudad Nueva, Madrid, 2010.

BARRIOS TAO, H. «Exégesis patristica y exégesis narrativa. Un aporte a la relación exégesis-hermenéutica». Franciscanum 164, Vol. Ivii (2015).

CAMPENHAUSEN, H. Los Padres de la Iglesia I: Los padres griegos. Colección Iglesia Antigua y Medieval. Madrid, cristiandad, 1974.

CROUZEL, H. Ambrosio, en DI BERARDINO, Ángelo. Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana, Tomo I, Instituto Patristicum Augustinianum Roma, Sígueme Salamanca, 1991.

DE MARGARIE, Bertrand, La Exegesis polémica doctrinal y espiritual de San Atanasio, en <https://www.aciprensa.com/catequesis/sanatanasio.htm>

GONZALES JUSTO, Historia del pensamiento cristiano, editorial clie, Barcelona, 2010

GRILLMEIER, Alois, Cristo en la Tradición Cristiana (Desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia (451) Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, 930 p.

HEALY, P. "Lucian of Antioch." The Catholic Encyclopedia. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. Traducido por María Hernández Medina, en http://ec.aciprensa.com/wiki/San_Luciano_de_Antioquia.

http://ec.aciprensa.com/wiki/Ex%C3%A9gesis_Patr%C3%ADstica:_San_Atanasio

KANNENGIESSER, C. Nicea, en Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana, Tomo I, dirigido por Angelo Di Berardino, Sígueme, Salamanca, 1991.

LILLA, S.R.C. Clement of Alexandría, Oxford 1971, p. 142-189, citado por GRILLMEIER, A. Cristo en la Tradición Cristiana, Salamanca, 1997.

LOPEZ SALVÁ, Mercedes. Literatura Cristiana en: Veinte años de Filología Griega (1984-2004), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España, 2008.

ORLANDI, T. Alejandría, en Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana, Tomo I, Dirigido por Ángelo Di Berardino, Sígueme, Salamanca 1991.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios: Antropología teológico fundamental, Sal Terrae, 3ra edición, Santander, 1996.

Sagrada Biblia, Ed. Biblia de Jerusalén, Desclee de Browere, Bilbao, 1998.

SANCHEZ NAVARRO Luis. El campo semántico de "Ver" en Atanasio de Alejandría: estudio estructural, Trabajo de Tesis para la obtención del grado de Doctor en Filología Griega, bajo la dirección del doctor Antonio Piñero Saenz, Madrid, 2002.

SAXER, Víctor. Alma del mundo y alma humana en: Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana, Tomo I, dirigido por ANGELO DI BERARDINO, ediciones Sígueme, Salamanca, 1991.

SESBOUE, B; y WOLINSKY, J. El Dios de la Salvación: en Historia de los Dogmas, Tomo I, Descleé, Paris 1994, 427 p.

SIMONETTI, M. Alejandría, segunda parte de la voz en: Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana, Tomo I, Dirigido por Ángel Di Berardino, Sígueme, Salamanca 1991.

STEAD, G.C, Atanasio, en Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana, Tomo I, Salamanca, 1991.

STUDER, Basil. Dios Salvador en los Padres de la Iglesia, Koinonia, #31, Salamanca 1993, 383, p.

DOCUMENTOS DE LA IGLESIA

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. Instrucción sobre el Estudio de los Padres de la Iglesia en la formación Sacerdotal, Roma, 1989.

Anexo C.A.

Anexamos la versión del texto en español en PDF de la obra Contra Arrianos.



234392044-SAN-ATANASIO-Discursos-Contra-Los-Arrianos.pdf