

FUENTES PATRÍSTICAS

33

FUENTES PATRÍSTICAS

Director de la colección
Manuel AROZTEGI ESNAOLA

COMITÉ DIRECTIVO

Manuel Aroztegi Esnaola (Madrid)
Patricio de Navascués Benlloch (Madrid)
Juan Antonio Cabrera Montero, OSA (Roma)
Samuel Fernández Eyzaguirre (Santiago de Chile)
Mons. Francisco Javier Martínez Fernández (Granada)
Marcelo Merino Rodríguez (Pamplona)
Joaquín Pascual Torró (Valencia)
Mons. José Rico Pavés (Getafe - Madrid)
Andrés Sáez Gutiérrez (Madrid)
Argimiro Velasco Delgado, O. P. (Valencia)

ATANASIO

**SOBRE
LOS SÍNODOS**

Introducción, texto crítico, traducción y notas de
Samuel FERNÁNDEZ



Ciudad Nueva

1ª edición: febrero 2019

La colección «Fuentes Patrísticas» cuenta con un Comité Directivo de carácter científico y sus publicaciones son sometidas a evaluación externa de pares (peer review).

Reservados todos los derechos. La reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización escrita de los propietarios del *copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

© Samuel Fernández

© 2019, Editorial Ciudad Nueva
José Picón, 28 – 28028 Madrid (España)
www.ciudadnueva.es

ISBN: 978-84-9715-427-7

Dep. Legal: M-3.816-2019

Printed in Spain – Impreso en España

Imprime: Afanias Industrias Gráficas – Alcorcón (Madrid)

*Manlio Simonetti
doctissimo viro
optimoque magistro
in memoriam*

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Manuscritos y aparato crítico

B	Basiliensis gr. A III 4, s. XIII.
K	Athous Vatopedi 5.6, s. XIV.
O	Scorialensis gr. X II 11, s. XIII-XIV.
P	Parmensis gr. 10, s. XIII.
R	Parisinus gr. 474, s. XI.
E	Scorialensis gr. Ω III 15, s. XII-XIII.
F	Laurentianus (SM) gr. 695, s. XIII.
z	Vaticanus gr. 666, s. XI-XII (Euthymius Zigabenus).

ac	ante correctionem
<i>add.</i>	addidit, addiderunt
<i>codd.</i>	codices
<i>coni.</i>	coniecit, coniecerunt
<i>corr.</i>	correxerunt
<i>dub.</i>	dubitanter
<i>edd.</i>	editores
mg	in margine
<i>om.</i>	omisit, omiserunt
pc	post correctionem
<i>secl.</i>	seclusit, secluserunt

<i>AW</i>	Athanasius Werke II, Lief. 8, pp. cv-cviii (2006)
<i>Epiph</i>	Epiphanius
<i>Hil</i>	Hilarius Pictaviensis
<i>Montf</i>	Montfaucon, Athanasii Alexandrini <i>Opera omnia</i> (1698)
<i>Op</i>	H.G. Opitz AW II (1941)
<i>SCb</i>	A. Martin - X. Morales, <i>Sources chrétiennes</i> 563 (2013)
<i>Schei</i>	F. Scheidweiler, <i>Byzantinische Zeitschrift</i> 47 (1954) pp. 73-94.
<i>Sc</i>	Socrates, <i>Historia ecclesiastica</i>
<i>Sz</i>	Sozomenus, <i>Historia ecclesiastica</i>
<i>Th</i>	Theodoretus, <i>Historia ecclesiastica</i>

Siglas

- ASy A. BARON – H. PIETRAS (eds.), *Acta synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*. Edición española de S. Fernández (BAC 738, Madrid 2016).
- BAC Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).
- BPa Biblioteca de Patrística (Madrid).
- BSy A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* (Hildesheim 1962).
- CCOc A. WECKWERTH, *Clavis conciliorum occidentalium septem prioribus saeculis celebratorum* (Turnhout 2013).
- CPG Clavis Patrum Graecorum (Turnhout).
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena).
- Dok. H.C. BRENNECKE, y otros, *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*. AW III,1,4 (Berlin 2014).
- DPAC A. DI BERARDINO, *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* (Salamanca 1992).
- FH HILARIO, *Fragmenta historica*
- FuP Fuentes Patrísticas (Madrid).
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlín).
- HE *Historia ecclesiastica*
- Kl. E. KLOSTERMANN, *Die Fragmente Marcells*, en Eusebius Werke IV (GCS, Berlin 1972) pp.183-215.
- Orat. ATANASIO, *Orationes contra arianos III*
- SCh Sources chrétiennes (París).
- Syn. ATANASIO, *De synodis*
- Urk. H.G. OPITZ, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, AW III,1,1-2 (Berlin 1934).
- Vi. M. VINZENT (ed.), *Markell von Ankyra, Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom* (Leiden 1997).

* Las abreviaturas de los libros bíblicos están tomadas de la Biblia de Jerusalén

INTRODUCCIÓN

I. CONTEXTO BIOGRÁFICO, TEOLÓGICO Y POLÍTICO DE LA CARTA *DE SYNODIS*

Dado el protagonismo que el obispo de Alejandría tuvo en diversos ámbitos, no es posible separar la vida de Atanasio de su contexto teológico y político. De hecho, Adolf von Harnack lo describe «como un hombre cuya biografía coincide con la historia del dogma del siglo cuarto»¹. Desde el inicio de su ministerio, como diácono de Alejandro, hasta sus últimos años como obispo, su vida no sólo estuvo marcada por el desarrollo de las intensas controversias del siglo IV, sino que el propio Atanasio participó en ellas de manera muy significativa tanto en el ámbito doctrinal como en el campo político.

Atanasio, sin embargo, no sólo fue un activo protagonista de las controversias teológicas del siglo IV, sino también uno de sus principales cronistas: por una parte, las obras históricas y apologéticas del obispo de Alejandría constituyen hasta hoy la fuente principal para la reconstrucción del período, tanto por los documentos como por los datos que transmiten, y, por otra, la interpretación atanasiana del desarrollo de la controversia teológica y política, a partir del mismo siglo IV, ha marcado de manera decisiva y casi irreversible la historiografía posterior. De hecho, todos los historiadores eclesiásticos de los siglos IV y V —a excepción de Filostorgio—, en términos generales, comprenden la historia del siglo IV a la luz de la interpretación atanasiana de los hechos². Sin duda la cercanía a los acontecimientos otorga al obispo de Alejandría una gran autoridad en lo que se refiere a la reconstrucción del desarrollo del período que describe, pero no es menos cierto que la interpretación atanasiana del período no puede ser asumida acríticamente, precisamente porque Atanasio participa

1. A. v. HARNACK, *Dogmengeschichte*, Bd. II (Freiburg 1888) p. 21.

2. «Christian tradition from the late fourth century onwards strongly embraced the Athanasian line», D.M. GWYNN, *Athanasius of Alexandria, Bishop, Theologian, Ascetic, Father* (Oxford 2012) p. 28.

de modo activo en los hechos que transmite y, por lo mismo, su narración no está exenta del sesgo apologético, polémico y propagandístico propio de un protagonista comprometido de manera vehemente en una controversia tan intensa –a veces violenta– como la del siglo IV. Por otra parte, teniendo en cuenta la enorme influencia de las narraciones del obispo de Alejandría, en que él mismo «es a la vez sujeto y objeto»³, la misma imagen que los historiadores antiguos transmiten de Atanasio, en buena medida, está forjada por él mismo.

1. ANTECEDENTES TEOLÓGICOS DE LA CONTROVERSIDA

La Iglesia primitiva tenía en común con el judaísmo la afirmación del Dios único, la Escritura (AT), la relevancia de la ética y la fe en la bondad de la creación. El único Dios es el revelado por la Biblia y es el Creador de todo cuanto existe y, por lo tanto, todo proviene de un único principio y todo está gobernado con la sabiduría, bondad y providencia de este único Dios. Esta fe se expresa de modo claro en la fórmula de *El Pastor* de Hermas:

Ante todo, cree que hay un solo Dios, que creó y ordenó el universo e hizo pasar todas las cosas del no ser al ser, el que todo lo abarca y sólo Él es inabarcable⁴.

Esta convicción unía a judíos y cristianos, y los distinguía del politeísmo pagano. Pero, a diferencia del judaísmo, el cristianismo había nacido de la convicción de que Jesús de Nazaret era más que un simple hombre y que en él se cumplían y, sobre todo, se superaban las promesas reveladas por las Escrituras. Las primerísimas comunidades cristianas, por medio del culto, la predicación, el martirio y la misión, proclamaban que el Señor Jesús, el Cristo, había participado en la obra de la creación, lo que implicaba su preexistencia, su significado universal y su participación en la única divinidad del Padre. Se conservan testimonios cristianos, anteriores a Pablo, que afirman que «Jesús es el Señor» (Κύριος), y

3. A. MARTIN, «Figures du "Je" et jeux de figures dans les Apologies d'Athanasie: aux antipodes de l'autobiographie», en *L'invention de l'autobiographie* (París 1993) p. 147.

4. HERMAS, *Pastor*, Mand., 1,1 (FuP 6, p. 120-121). Cf. Sab 1,14; FILÓN, *De specialibus legibus*, IV,187; Rm 4,17. IRENEO cita la fórmula de *El Pastor* como Escritura en *Adv. haer.*, IV,34,2.

que tienden a integrar al Espíritu Santo en el mismo plano del Hijo⁵. Incluso un pagano, Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, en torno al año 112, da testimonio de que los cristianos «cantaban a Cristo como a Dios»⁶.

Las comunidades eclesiales, especialmente en su acción litúrgica, dan testimonio de lo que podríamos llamar la articulación trinitaria de la vida cristiana, es decir, de la presencia viva y eficaz de Dios Padre por medio de su Hijo, en el Espíritu Santo. No hay una reflexión teológica trinitaria cuando ya hay una vida litúrgica trinitaria: la *lex orandi* precede a la *lex credendi*. La urgencia de las sucesivas controversias en torno al valor de la Ley de Moisés, el gnosticismo, las ideas de Marción, la Nueva Profecía, etc., retrasó la reflexión teológica acerca de la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo al interior de una fe monoteísta. Sólo a fines del siglo II y a inicios del III, la pregunta teológica de la relación entre el Padre y el Hijo se formuló de manera directa: ¿Qué se debe decir de la divinidad de Cristo para no debilitar el monoteísmo? Orígenes planteó el problema de modo preciso:

Se debe mostrar de acuerdo a qué [el Padre y el Hijo] son dos y de acuerdo a qué los dos son un solo Dios⁷.

Simplificando mucho las cosas, es posible reconocer dos grandes tendencias que buscan dar una respuesta a esta crucial pregunta teológica. Cada una de ellas, naturalmente, tiene versiones ortodoxas y heterodoxas, y representantes muy diferentes entre sí. Una corriente, la tendencia monarquiana, pone el énfasis en la unidad de Dios, y la otra, la teología del Logos, insiste en la distinción real entre el Padre y el Hijo. No se trata de que una sea correcta y la otra incorrecta, en ambas tendencias se encuentran tanto soluciones adecuadas como propuestas inaceptables.

La *tendencia monarquiana* buscaba asegurar el monoteísmo contra la multiplicación de entidades divinas –los *eônes*– afirmada por las corrientes gnósticas, contra la asunción acrítica de los esquemas filosóficos platónicos en teología y contra el politeísmo

5. Cf. Gal 4,4-6; Flp 2,6-11; 1Co 8,6; M. HENGEL, *El Hijo de Dios* (Salamanca 1978) pp. 93-106.

6. PLINIO EL JOVEN, *Cartas*, X,96.

7. ORIGENES, *Heraclides*, 2, A. BARON – H. PIETRAS (eds.), *Acta synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*. Edición española dirigida y reelaborada por S. FERNÁNDEZ (BAC 738, Madrid 2016) §20 (en adelante ASy).

pagano. Ante la dificultad de profesar la divinidad de Cristo sin afirmar dos dioses, el monarquianismo tendía a debilitar la subsistencia personal del *Logos*. En sus versiones radicales, presentaba al *logos* como una facultad divina impersonal, o como Dios mismo, presente en la historia, pero no como un sujeto distinto del Padre. De esta manera, podían afirmar la plena divinidad del elemento superior que está en Jesús, sin dañar el monoteísmo, pues lo divino de Jesús se identificaba con el Dios único. Esta solución se llama *monarquianismo modalista* (el Hijo sería un *modo* de Dios), o bien, *patripasianismo*, porque aquel que *padece* en la cruz sería el *Padre*, que está presente en Jesús. Sus representantes radicales fueron: Noeto, Sabelio y Práxeas. El otro tipo de monarquianismo, el *adopcionista*, por el contrario, con el mismo propósito de asegurar el monoteísmo, optaba por la solución contraria, es decir, negar el carácter divino de Jesús y otorgarle prerrogativas divinas por adopción (de ahí, *adopcionismo*). Sus representantes extremos fueron Teódoto el Banquero, Teódoto el Curtidor y Artemón (o Artemas). Novaciano describe de modo magistral ambos tipos de monarquianismo:

Los [*patripasianos*] que dicen que Jesucristo es el Padre, aducen lo siguiente: «Si hay un solo Dios, y Cristo es Dios, Cristo es el Padre, porque Dios es uno solo. Si Cristo no fuera el Padre, dado que Cristo, en cuanto Hijo, es también Dios, parece que se han introducido dos dioses contra las Escrituras». Por otro lado, los [*adopcionistas*] que sostienen que Cristo es sólo un hombre, argumentan al contrario: «Si el Padre es uno y el Hijo es otro distinto, y el Padre es Dios y Cristo es Dios, no hay por tanto un único Dios, sino que se introducen a la vez dos dioses, el Padre y el Hijo. Pero si hay un único Dios, consiguientemente Cristo es un hombre, de modo que con razón el Padre es el único Dios». Así, el Señor es crucificado como entre dos ladrones, al igual que en otro tiempo, y así recibe por ambos lados los sacrílegos ultrajes de estos herejes⁸.

Es importante destacar la preocupación común de estas dos tendencias que, a primera vista, parecen contrarias. El monarquianismo, entonces, no es un grupo estructurado, sino un conjunto de soluciones, a veces opuestas, presentes en diversos grupos que

8. NOVACIANO, *De Trinitate*, XXX,175 (FuP 8) pp. 259-261. Cf. *De Trinitate*, XII,65.

buscan resolver las mismas preguntas. En ambas soluciones se sacrifica algo por mantener el monoteísmo. La tendencia monarquiana es la teología dominante en la provincia de Asia y en Roma.

La *teología del Logos*, por su parte, es la tendencia que reconoce al *Logos* preexistente como una realidad personal distinta respecto del Padre, no una facultad divina, sino una verdadera entidad de carácter personal, un sujeto, una realidad subsistente, una *hypóstasis*: el *Logos* es «otro» (ἕτερος) respecto del Padre. La función del *Logos* es la de mediador entre Dios Padre, totalmente trascendente, y la creación. Su punto de partida se encuentra en el prólogo del Evangelio de Juan, e insiste en que Jesús de Nazaret se identifica personalmente con el *Logos* preexistente. Esta tendencia será desarrollada por Valentín, los apologistas, Tertuliano, Clemente, Orígenes, Dionisio de Alejandría, etc. La teología del *Logos*, al insistir en la real distinción entre el Padre y el Hijo, tendía a subordinar al Hijo respecto del Padre. Afirmaba la alteridad personal del Hijo pero, para mantener el monoteísmo, establecía una jerarquía, un orden (τάξις), entre el Padre y el Hijo. Esta subordinación puede comprenderse de modo adecuado, como en Juan (14,28) o Pablo (1 Co 15,28), pero, en su versión radical, llegó a negar la real divinidad del Hijo, es decir, presentó al Unigénito como un «segundo dios», al modo platónico. En cuanto a su ubicación geográfica, la teología del *Logos* será la doctrina oficial de Alejandría y, por influjo de ella, de Palestina y de Capadocia.

La tensión entre estos dos modos de resolver la paradoja trinitaria se manifestó de manera visible en el conflicto entre Dionisio de Roma y Dionisio de Alejandría⁹. Es importante tener en cuenta las diferentes soluciones teológicas del siglo III, porque, si bien en un nuevo contexto y con nuevas exigencias, la controversia teológica del siglo IV se desarrolló, *mutatis mutandis*, dentro de los mismos parámetros¹⁰. Mientras, en los extremos se ubicarán las versiones radicales del monarquianismo, Marcelo de Ancira y Fotino de Sirmio, y de la teología del *Logos*, Arrio y Asterio, al centro, se encontrarán las tendencias moderadas de ambas soluciones, Atanasio, Hilario, Basilio de Ancira y otros.

9. Se conserva parcialmente la correspondencia entre Dionisio de Roma y Dionisio de Alejandría (ASy, §§141-160).

10. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma 1975) pp. 3-22.

ÍNDICE GENERAL

SIGLAS Y ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	11
I. Contexto biográfico, teológico y político de la carta <i>De synodis</i>	11
1. Antecedentes teológicos de la controversia.....	12
2. Atanasio y la primera fase de la controversia arriana (295-335).....	16
3. Desde el primer exilio de Atanasio hasta el sínodo de Antioquía (335-341)	22
4. Desde Sárdica hasta el regreso de Atanasio a Alejandría (343-346)	26
5. Atanasio de regreso en Alejandría (346-356)	29
6. Atanasio en la clandestinidad y el quiebre del frente eusebiano (356-358)	31
7. Los sínodos de Rímimi y de Seleucia (359)	35
8. Condiciones de la redacción del <i>De synodis</i>	40
II. Contenido de la obra	42
1. Datación, estructura y contenidos del <i>De synodis</i>	42
a. Primera parte (cc. 1-14). Descripción de Rímimi y Seleucia	43
b. Segunda parte (cc. 15-32). Los documentos «arrianos»	43
c. Tercera parte (cc. 33-54). Sección teológica	44
2. Documentos transmitidos por el <i>De synodis</i>	44
III. Tradición manuscrita y ediciones	47
1. La tradición manuscrita	47
2. Ediciones y traducciones de <i>De synodis</i>	49
3. Opciones de la presente edición	50
BIBLIOGRAFÍA	53

SOBRE LOS SÍNODOS. TEXTO CRÍTICO, TRADUCCIÓN Y NOTAS	61
I. Los sínodos de Seleucia y de Rímini	63
El <i>Credo datado</i> y el sínodo de Nicea	69
Sínodo de Rímini del 359	81
Sínodo de Seleucia del 359	99
Inconsistencia de los «arrianos»	105
II. La enseñanza de Arrio y su desarrollo posterior	109
Discrepancia de los múltiples sínodos posteriores al de Nicea	141
III. Sección teológica	207
Argumentación contra los <i>homeos</i>	207
Diálogo con los <i>homoiousianos</i>	231
Conclusión	281
<i>Post-scriptum</i>	283
ÍNDICES	289
Índice bíblico	291
Índice atanasiano	297
Índice de autores antiguos y sínodos	301
Índice de autores modernos	301