

LES FÓRMULES DOGMÀTIQUES A NICEA,

PEL P. JOSEP M. DALMAU, S. J., PREFECTE D'ESTUDIS EN EL
COL·LEGI MÀXIM DE SANT IGNASI, DE SARRIÀ - BARCELONA

La consciència cristiana ha considerat sempre com un fet de cabdal transcendència en la història dels dogmes més fonamentals del cristianisme la celebració del Concili de Nicea. La raó és que en l'explicita i definitiva condemnació de l'arrianisme vindicava la vertadera divinitat del Verb de Déu, i per tant afermava amb més claredat la doctrina tradicional sobre el misteri de la Santíssima Trinitat, *substantia Novi Testamenti*, que és com la substància, és a dir. per una part el *substratum* necessari i per altra el contingut essencial de la revelació del Nou Testament, tota ella manifestació de Déu Pare, del Fill Jesucrist Redemptor i de l'Esperit santificador, ànima vivificadora de l'obra individual i social que vingué a portar a terme el Messies promès.

I com que tals misteris, no gens accessibles a la raó humana, havia hom d'expressar-los amb paraules i conceptes, qui semblaven recipients que es trencaven per la magnitud del contingut en ells dipositat, és per això que hom donava una importància excepcional a la troballa de fórmules dogmàtiques noves, qui per la precisió i claredat llur fossin com *téssera* de l'ortodòxia i posessin terme als subterfugis i malicioses subtilitats de l'heretgia.

Aitals foren les fórmules definides a Nicea. Prou que ho provaren els fets subsegüents. L'entusiasme de l'ortodòxia en veure definida pels Pastors de l'Església la fe tradicional i en veure rebutjades amb indignació les blasfèmies d'Arrius per aquells venerables confessors de la fe, els quals encara portaven en llur cos les ferides del Senyor Jesús, contrastà ben aviat amb la fredor i indignes tergiversacions dels qui eren veritablement llops qui destruïen el ramat del bon Pastor, començant aquella grandiosa lluita en torn de l'*ὁμοούσιον*, en què Sant Atanasi, l'heroi de Nicea, com suara l'anomenava Pius XI, es posava enfront de tot el món intel·lectual i polític per tal que no es malmetessin els resultats obtinguts a Nicea. I és ben cert que, sense les ingerències d'una política cega i d'un poder estranger, que tantost mig inconscientment, tantost palesa i cruel, afavorí per una cinquantena d'anys el partit arrià, la doctrina catòlica hauria regnat tranquil·lament en els símbols i en les reunions dels bisbes, com regnava de fet en l'íntim de les consciències cristianes.

Com ho entenien aleshores amics i enemics, així ho ha entès sempre la Teologia i el sentit íntim catòlic, i fins en general el sentit cristià, fora potser d'algunes migrades excepcions.

La crítica heterodoxa d'avui dia ha fet, però, un descobriment sensacional que hom podria concretar en la fórmula: "El Concili de Nicea amb prou feines representa quelcom en la història del dogma, per tal com les característiques de l'obra niceana són la imprecisió i la inutilitat més absoluta". Això explicaria que a l'endemà de Nicea la lluita, per comptes d'apaivagar-se, s'encengué més viva que mai. En son judici, com en altres coses, la interpretació tradicional de les fórmules de Nicea hauria patit de la il·lusió projectista, ço és, hom hauria projectat en l'atmosfera de Nicea un treball d'elaboració molt posterior.

Després de certes vaguetats de menyspreu llençat damunt les fórmules dogmàtiques de Nicea per causa del caràcter metafísic dels termes emprats en elles, i d'un treball de vertadera falsificació de la història postniceana, produïda per la consideració parcial i partidista dels fets i documents, arribant a crear un ambient de desconsideració envers les grans figures patristiques del segle iv, vingueren a establir gairebé com a definitives tres conclusions, que trasbalsaven completament la idea que hom s'havia fet del caràcter de l'obra dogmàtica de Nicea: "1.ª La noció de la Trinitat estava fora absolutament del cercle d'idees aleshores regnants; hom no mirava més que la dualitat del Pare i del Fill. 2.ª Els termes emprats a Nicea, principalment *ὁμοούσιος*, romangueren en una conscient i vagarosa imprecisió. 3.ª De fet als darrers anys del segle iv, per obra dels Pares capadocians, s'establí el triomf de *ὁμοιούσιος* de les tres hipòtesis (*jungnicaener* o *neoniceans*, en oposició als *altnicaener* o *paleoniceans*)" (1).

No ens endinsarem en aquesta breu nota en tots els problemes que susciten en el camp de la teologia i de la història dels dogmes aitals afirmacions. Per assenyalar l'arbitrarietat llur creïem que farà obra útil un petit examen del mètode amb què es procedeix en establir una d'elles, la segona, que és ensems la de més immediata relació amb l'obra de Nicea. Això serà bastant perquè hom es faci càrrec de la falsedat intrínseca de les conclusions on porten sovint els procediments de la crítica heterodoxa, malgrat que li siguem deutors d'importantes aportacions de materials. Precisament gairebé ens ha posat la ploma a les mans la lectura de l'escrit de F. Loofs, *Das Nicaenum* (2), que és en veritat un bon espècimen de ço que ara dèiem.

Dues paraules abans sobre les altres afirmacions.

És cert que hom no trobaria a l'Orient, a l'època del Concili de Nicea, aquella

(1) Cf. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. 4, t. II, tot el capítol 7, 184... Loofs, *Dogmengeschichte*, diferents articles de la *Realencyclopädie*, i el treball que després examinarem, etc. Els autors catòlics han refutat aitals errors, com ara Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol. 2, Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, 1, cc. 1, 2, i les obres que en el curs de l'article citem.

(2) En *Festgabe für Karl Müller*, Tübingen, 1922, 68-83.

formulació plàstica que procedí de l'Occident en el *Quicumque*, símbol dit atanasia. És veritat també, reconeguda pels mateixos Pares del segle IV, que la teologia especial de l'Esperit Sant es desenrotllà més tard, quan els pneumatòmacs (macedonians) atacaren més explícitament aquest punt de la fe. Ço que s'explica perquè la polèmica arriana és gairebé exclusivament orientada envers les relacions entre el Pare i el Fill; per tant, era natural que les definicions de Nicea accentuessin únicament aquest punt. Que la Trinitat no entrava en el cercle de les idees niceanes (i de les idees cristianes des del començament de l'Evangelí) pot afirmar-ho solament el qui desconeix la valor de la professió de fe en l'Esperit Sant en tots els símbols, àdhuc el de Nicea. N'és testimoni endemés ben amatent del contrari, el passatge d'efusió mística envers l'eterna, immutable, perfecta Trinitat, bellesa, veritat i plenitud de la Teologia (divinitat) amb què Sant Atanasi encapçala la refutació de l'arrianisme en la seva *Oratio I contra arianos* (3). Tot seguit, però, davalla a estudiar les relacions del Pare i del Fill, perquè, com més tard declarà, el que es diu del Fill envers el Pare, es deu confessar de l'Esperit Sant envers el Pare i el Fill, llevat el caràcter de Filiació i de generació. És, doncs, fet de miòpia crítica produïda tal volta per la dèria evolucionista, la imputació d'atrinitarisme en el cercle niceà.

De l'homousianisme dels Pares capadocians (neoniceans), amagat dessota la confessió verbal de l'*ὁμοούσιος*, amb què tant de soroll han fet Zahn i Harnack (4), teoria, però, que no és pas tan nova com això, puix que en el segle XVIII la veiem refutada pels Wirceburgenses (5) en Pere Faydit i Plàcid Stürmer, i en el XIX per Franzelein (6) contra de Günther, no és pas necessari de dissertar-ne llargament aquí. L'anglicà J. F. Betune-Baker (7) en donà una entenimentada crítica que hom estranya una mica de no veure esmentada per Harnack en l'edició posterior (quarta) de la seva *Dogmengeschichte*. Els teòlegs catòlics no n'han fet gaire cas, i amb raó (8). És un anacronisme bona mica estrany pensar que els Pares d'aquest període caiguessin en aital mena de triteisme o subordinacionisme, i que la fessin triomfar com doctrina oficial. Per altra part tothom reconeix que als Pares capadocians és degut un gran progrés que acompliren tot combatent cert sabellianisme renaixent, la distinció tècnica en les fórmules dogmàtiques entre l'*οὐσία* i l'*ὑπόστασις* amb l'afirmació d'una substància i tres hipòstasis. Que en el símbol dit de Constantinoble, i en general en els Pares capadocians, desaparegués l'*ἐκ τῆς οὐσίας* del símbol de Nicea, que tan a cor tenia Sant Atanasi, no té la significació semitràgica que li dona Harnack. En el símbol l'afegidura *τῶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*, literàriament poc escaient, fou necessària de moment per rebatre els sofismes arrians, com veurem tot seguit. Sant Atanasi urgia especialment perquè els semiarrians, qui repugnaven a signar l'*ὁμοούσιον*, amb l'altra fórmula allunyessin la sospita de fer del Verb un ésser creat (9). És per això veritat que per Sant Atanasi en la seva segona època *ὁμοιούσιος + ἐκ τῆς οὐσίας* = *ὁμοούσιος*. No ho és, però, que els capadocians, amb l'exclusió de l'*ἐκ*

(3) N. 17-18, PG, 26, 45-50.

(4) Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867, 21, 22; Harnack, l. c., 260...

(5) *De Deo trino*, París, 1852, 357.

(6) *De Deo trino*, Roma, 1895, th. IX.

(7) *The meaning of homoousios in the 'Constantinopolitan' Creed* en *Texts and Studies* d'Armitage Robinson, VII, 1, Cambridge, 1901.

(8) Cf. però, entre altres contundents refutacions, les de Bardenhewer, l. c., 158-160, Tixeront, l. c., vol. 2, 81..., Cavallera, *Saint Athanase*, en *La pensée chrétienne*, París, 1908, 205..., i tot recentment D'Alès, *Le symbole de Nicée*, en *Revue de Philosophie*, 1925, 351, 352, etc.

(9) *De symodis*, 41, PG, 26, 705.

τῆς οὐσίας, n'excloguessin el contingut, ço que convertiria llur ὁμοούσιος en ὁμοιούσιος (ὁμοούσιος — ἐκ τῆς οὐσίας = ὁμοιούσιος, si és que això s'ha d'esbrinar en una mena d'operació aritmètica!) (10). Però com que d'aquesta fórmula es prenia ocasió per a fingir l'ὁμοούσιος com denotant una mena de derivació d'una οὐσία en sentit mig materialista, en temps dels capadocians, quan ja l'Orient havia acceptat l'ὁμοούσιος semblà innecessari de mantenir l'ἐκ τῆς οὐσίας en l'explícita confessió de la fe. La idea, però, en ella inclosa, ço és, la generació i no creació del Verb, *genitum, non factum*, qui gosarà dir que desaparegué ni momentàniament de les explícites declaracions de la fe? Això és verament d'una paraula fer-ne un castell en l'aire!

El principi metòdic d'on comença Loofs la investigació en la dissertació susdita és força curiós. Es tracta d'esbrinar quin sentit tenen les definicions de Nicea. No tenim, diu, actes del Concili; dels testimonis i dites dels historiadors únicament poden tenir vàlua els dels qui prengueren part en el Concili mateix. Cap, però, dels que es conserven no ens fan prou servei. Eusebi de Cesarea, en la seva *Vita Constantini*, no es capfica gaire per la part dogmàtica; i la carta dirigida de Nicea estant a la seva Església per a justificar la seva actitud, això mateix la fa sospitosa, i per tant la podem posar a part "ja que no podem comprovar-la". Eustaci d'Antioquia, en el breu fragment que d'ell en conservà Teodoret, amb el seu dissigni "de traïr-nos qualche cosa (!)" i amb la seva irritació polèmica no és pas apropiat a esclarir-nos. Finalment Atanasi, qui demés com a diaca que era no tingué part en les reunions sinodals (11), en el seu llibre *De decretis Nicaenae Synodi* "no ens dóna pas un testimoni històric, sinó solament expressions que responen, 25 anys després del concili, a la seva actual concepció dogmàtica i político-eclesiàstica de les seves decisions" (12). Naturalment d'aitals apreciacions en dedueix l'autor que en començar hom ha de prescindir dels testimonis (i es tracta d'un estudi històric!).

Aleshores per tal de determinar el sentit niceà de l'ὁμοούσιος, la téssera de l'ortodòxia, ens dóna Loofs un atapeït resum de l'ús d'aquest terme per part dels neoplatònics, gnòstics i escriptors cristians en contacte amb ells, trobant-hi tan variades significacions, que li sembla que esclareixen ben poc la qüestió. És per això que li sembla avinent d'examinar el sentit i el cercle d'idees que es concretaren en l'ὁμοούσιος en la qüestió cristològica abans de Nicea, ço és, el sentit en què parlaren d'aquest terme els dos Dionisis, Alexandrí i Romà, i Pau de Samosata, gràcies a les relacions que hom pot trobar-hi amb alguns representants de l'ortodòxia niceana, Marcel d'Ancira i Eustatius de Sebaste. Tan ple és, però, d'obscuritats el camí recorregut, que en arribar a Nicea creu Loofs que solament podria il·luminar la investigació l'esbrinar qui tingué en el concili la iniciativa en proposar les fórmules dogmàtiques aprovades contra de l'arrianisme. Tot ben mirat, sembla que hom ha de girar-se cap al cercle imperial, i establir que la

(10) Bethune-Baker, l. c., 48; Harnack, l. c., 277.

(11) Cf. sobre això l'article del P. Bover en aquest mateix volum.

(12) L. c., 69.

fórmula ὁμοούσιος fou proposada per Osius o Constantí o tots dos alhora. Què fou, però, el que determinà la tria de l'ὁμοούσιος? La tradició occidental? No sembla satisfer-se l'autor amb aquesta idea; i per això després d'una comparació de les diferents teologies occidentals dels ortodoxos, que li semblen talment prou irreductibles i imprecises, ve a dir que en la *imprecisió*, que ell creu cosa demostrada, de l'ὁμοούσιος hi trobaren una bona sortida, ja fos per "l'amplitud de cor dels sinodals", com l'autor havia establert fa ja 20 anys, ja fos que la política imperial els imposés aital mot, suggerit per Osius, precisament per la seva imprecisió.

La conclusió és doncs que el sentit primitiu del Nicenum és "*intencionadament quelcom susceptible de moltes significacions!*" (13). Amb això és clar que l'obra de Nicea ha d'ésser declarada de ben poca vàlua històrico-dogmàtica, i es comprèn que en realitat no resolgués res, com segons pensen els crítics ho demostraria tota la història posterior.

Res, però, no em sembla més avinent per a fer veure la inutilitat i desviació inicial del mètode emprat per Loofs que la tal conclusió; encara que per la seva part els principis fonamentals susciten en tot llegidor una bona dosi de prevenició, i àdhuc es fa difícil d'evitar un gest de menyspreu envers una crítica que així arrecona els testimonis contemporanis. L'efecte, però, que produeix l'examen d'aquesta crítica, en les seves conclusions, en els seus principis, i fins en el recull de materials que aporta (encara que ni és complet, ni són desconeguts en llur major part) és el d'una esclatant confirmació de l'apreciació cristiana sobre la transcendència de l'obra feta a Nicea.

Començant per la conclusió, és tal que té tota la fàisó d'una paradoxa... fins ridícula i tot. Que les fórmules niceanes siguin imprecises serà el que hom vulgui; el que menys pot explicar, però, és que entorn d'elles, és a dir de l'ὁμοούσιος, comencés una lluita tan obstinada i llarga. Tota la història subsegüent protesta contra consemblant afirmació. Hom havia buscat una fórmula conscientment imprecisa, que tots podien acceptar sense renunciar a les pròpies opinions... i ningú, fora dels ortodoxos, no l'accepta! Els homeusians podien subscriure-la, per tal com entre les seves moltes accepcions (que hom suposa conegudes pels Pares del concili) la que potser més òbvia es presentava, tant en els cercles dits origenistes com en els contagiats d'influències alexandrines, era la d'una comunitat o participació d'essència quasi específica o àdhuc genèrica, de la qual presenta Loofs mantes citacions, cosa que la identificava amb l'ὁμοιούσιος, que tan gelosament propugnaren com a *téssera* pròpia. Fins els arrians haurien pogut cabre ben bé dins la confessió homousiana, per tal com en sentit de derivació genètica i partitiva (μετουσία) i amb la idea expressa d'inferioritat i degeneració

(13) "Was also ist der ursprüngliche Sinn des Nicänums?—Ein absichtlich vieldeutiger!" L. c. 82.

havia estat emprat el terme pels agnòstics i maniqueus. Els elements més o menys tarats de sabellianisme o monarquianisme (o acusats d'aquest altre extrem doctrinal) és prou clar que podien confondre llurs idees amb tota la gama de les altres en proclamar l'ὁμοούσιος. Res no cal dir dels cercles estrictament ortodoxos, les concepcions dels quals semblen a molts crítics passablement divergents, res, però, no tenien a dir contra de l'ὁμοούσιος. I vet aquí que tot d'un plegat, després d'haver triat tan curosament un terme ben ample amb el qual tothom pogués avenir-se, hom es troba embolicat en una lluita de mig segle, lluita de símbols i de fórmules dogmàtiques, *precisament per acceptar o no un terme precisament tan imprecís que tothom podia emprar-lo sense sacrificar res de les pròpies conviccions*. Això sí que és inexplicable! El que explica ben naturalment és que la fórmula era per molts massa precisa, i no permetia ja les tergiversacions de la proteiforme heretgia.

A tals enigmes i paradoxes queda hom abocat només per no haver volgut acceptar el que en història és la cosa més decisiva, el testimoni coetani veritable.

És veritat que no són molts els que posseïm; ens plauria estar més documentats i àdhuc per la part dogmàtica bo fóra de tenir algunes notes de les discussions. És ben bé de plànyer que hom hagi de fer responsable d'aquesta manca el pare de la història eclesiàstica, com a bon dret és estat nomenat Eusebi de Cesarea. És cosa prou lamentable que les afinitats mal dissimulades amb els arrians i l'aulicisme adulator del bisbe de Cesarea ens hagi proporcionat un capítol de la vida de Constantí (14), que amb prou feines és quelcom més que una caricatura de la magna assemblea dels bisbes cristians, la transcendència de la qual queda ofegada per una retòrica descripció d'una exagerada intervenció del βασιλεύς. Amb tot i això, un altre document del mateix Eusebi i els d'un altre testimoni presencial de tan diferent caràcter i tendències com Sant Atanasi no són tan poca cosa. Els pretextos amb què vol Loofs arreconar-los acusen només que la frivolitat i apriorisme amb què procedeixen sovint els qui volen sindicar a llur entorn tota la crítica i tota la història. Precisament és colpidora la coincidència íntima d'ambdós escriptors, bo i comptant amb les indignes tergiversacions i atenuacions en què tan enginyosa es mostra en tota aquesta qüestió la ploma d'Eusebi, coincidència remarcada per la finesa i justesa d'apreciació de Sant Atanasi, qui hi fa al·lusions en el seu *De decretis*, al qual afegí la lletra explicativa d'Eusebi com a complement de la seva obra. És doncs aquí, en la lletra d'Eusebi i en les obres de Sant Atanasi *De decretis Nicaenae Synodi* i l'*Epistola ad Afros* (15), on podem descobrir el significat de les fórmules més caracterís-

(14) Eusebi, *De vita Constantini*, III, 13, PG, 20, 1069.

(15) Carta d'Eusebi en Teodoret, *Historia ecclesiastica*, I, 12, PG, 82, 939...; Sant Atanasi, *De decretis Nicaenae Synodi*, PG, 25, 415...; *Epistola ad Afros*, PG, 26, 1029... Són també d'interès diferents passatges d'altres obres seves, com ara *De sententia Dionysii*, PG, 25, 479..., *De Synodis*, PG, 26, 681..., a més de les obres cabdals, sobretot les *Orationes IV contra Arianus*. PG, 26, 11... Ha reunit gairebé tots aquests fragments en una tra-

tiques emprades pel símbol de Nicea i el motiu que determinà els Pares a adoptar-les. El títol complet de la primera d'aquestes obres de Sant Atanasi fa conèixer bé el seu objecte: "Que el concili de Nicea, en vista de la malícia dels eusebians, establí d'una manera convenient i piadosa el que definí contra dels arrians". L'altra obra és una lletra sinodal contra les intrigues dels homeens, qui volien fer prevaler les fórmules de Rimini enfront de les de Nicea.

Vegem doncs el que ens diuen els documents (16). En proposar els eusebians (nom que en Sant Atanasi i també en Eustatius designa correntment els arrians, com que llur capítol en el concili era Eusebi de Nicomèdia) llurs errors, segons sembla en una lletra, gairebé projecte de lletra sinodal, escrita pel mateix Eusebi de Nicomèdia, com ens diu Sant Ambròs (17), tot seguit els venerables confessors de Jesucrist restaren escruixits de les blasfemes impietats contra la divinitat del Redemptor. Que el Verb era *ἐξ οὐκ ἔντων*, *fet del no-res*; *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*, *fou una duració en què no existia*; que era *τρέπτόν*, *mutable*: aitals i semblants fórmules de l'arrianisme posaren aviat en evidència la necessitat de condemnar enèrgicament l'heretgia. Hi havia, però, demés una altra tasca a fer, ço és, proposar la fe catòlica en fórmules prou expressives per a posar terme a les cavil·lacions dels heretges i a la propaganda que feien de llurs errors fins amb expressions innòcues.

Aleshores, però, començaren les intrigues i les dificultats. Els arrians declarats restaren confusos, diu Sant Atanasi. Eren una minoritat d'una vintena de bisbes, però intrigants i decidits. Comptaven a més amb el favor poc dissimulat d'uns quants bisbes molt estimats de Constantí, qui com Eusebi de Cesarea podien comptar-se entre els que ara en diuen subordinaciens origenistes, o semiarrians. El cert és que el partit dels termes mitjans era poderós, i proposà, per tal de sortir del pas i per conseguir la pau que tothom desitjava, que deixant-se de discussions fos proposada una fórmula de fe en la qual no fossin emprades més que paraules escripturàries. A això no hi repugnaven els eusebians, ni tampoc desplaïa a la major part dels ortodoxos, segons que es veu pel que en diu Sant Atanasi, qui fins arriba a dir que en principi va ésser així decidit: *τὰς δὲ τῶν Γραφῶν ὁμολογουμένως φωνὰς γράφαι*. Aleshores fou quan Eusebi de Cesarea proposà el símbol que, com ell mateix diu, hom emprava com a professió de fe en la seva Església. En aquest símbol Jesucrist és dit *τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον*, *el Verb de Déu*, *πρωτότοκον τῆς πάσης κτίσεως*, *primogènit de tota la creació*, *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον*, *engendrat del Pare abans de tots els se-*

ducció francesa encapçalant-los amb útils introduccions Cavallera en l'obra citada, 167-188. Hom pot consultar a més de mantes obres ben conegudes i ja esmentades, l'*Histoire des conciles* d'Hefele-Leclercq, t. 1, c. 2, principalment 431..., i els articles del *Dictionnaire de Théologie catholique*, *Arianisme* (Le Bachelet), I, 1779... i *Consubstantial* (Quilliet), III, 1604...

(16) Cf. Le Bachelet, l. c., 1795.

(17) *Di fide ad Gratianum*, III, 15, PL, 16, 639.

gles, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα, *per qui també totes les coses foren fetes*, etc. (Assenyalem les principals expressions d'aquest símbol que no entraren en el definitivament aprovat a Nicea en la qüestió de les relacions del Fill de Déu amb el Pare, *ço és*, de la divinitat de Jesucrist. Pel demés no hi mancaven en el d'Eusebi el υἱὸν μονογενῆ, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Fill unigènit, Déu de Déu, llum de llum) (18). D'aquelles expressions la darrera, per l'afegidura del καὶ, *també*, que no hi era en els altres símbols palestinians, era prou sospitosa, car podia ésser interpretada com que també el Verb havia estat fet, com que enlloc no hi era significada l'oposició entre engendrat i fet; les altres eren escripturístiques; d'una, però, la fórmula de Sant Pau *primogènit de tota la creació*, n'abusaven els arrians.

Prou habilidosa era una tal tàctica del de Cesarea per a salvar els seus amics, tot permetent-los de romandre en llurs errors; però no reeixí. Ja era passablement clar que tal procediment no assolia cap resultat definitiu, i les imprudències dels esquerrans ho acabaren d'evidenciar. Sant Atanasi fa una pintoresca descripció del que passà llavors en el concili (19). En parlar de l'origen del Verb hom proposava que el Fill és ἐκ Θεοῦ, *de Déu*: els eusebians ho acceptaven tot murmurant que també nosaltres som de Déu, perquè Déu ens ha fet. Es tractava després de la naturalesa del Verb, i se l'anomenava δύναμιν, εἰκόνα, ὁμοίον τε καὶ ἀπαράλλακτον αὐτὸν κατὰ πάντα τῷ Πατρὶ, *força, imatge, enterament semblant i sense cap diferència amb el Pare*: no gosaven els eusebians contradir-ho; hom, però, advertí "que es feien senyals amb els ulls, διανεύοντες τοῖς ὀφθαλμοῖς", i s'asseguraven que també podrien escapar-se d'aquestes fórmules, perquè el mateix era dit en l'escriptura de les coses creades.

En veure consemblant perfídia entengueren els Pares que calia cercar noves fórmules per a expressar la fe tradicional. Aquestes foren principalment dues: l'ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, *de la substància del Pare*, per a determinar el sentit de l'ἐκ Θεοῦ, *de Déu*, acompanyat del γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, *genitum non factum*, i l'ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, *consubstancial al Pare* afegint-hi encara el quasi-pleonasma Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, *Déu vertader de Déu vertader*: la primera fórmula determina la mena d'origen del Verb, la segona la seva naturalesa. Subsidiàriament al Λόγος, *Verb* de la fórmula de Cesarea substituïren l'Υἱόν, *Fill*, més universalment emprat en els símbols cristians, i que tenia l'avantatge de no rememorar com l'altre les escabroses teories de mants escriptors antics; la qual cosa no era pas destorb perquè fos d'ús corrent en tots els ortodoxos, com a escripturària que era. S'hi afegí finalment l'anatema contra les fórmules arrianes.

(18) Hom pensa correntment que el símbol de Nicea és estat fet sobre el d'Eusebi, retocant-lo i afegint-hi les expressions més característiques. Tot just ara Lietzmann, *Symbolstudien XIII*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XXIV [1925], 193... ha impugnat aquesta opinió amb arguments que no és ara del cas examinar.

(19) *De decretis*, 18-20, PG, 25, 455... (la paginació en Migne està una mica transformada).

Per la narració de Sant Atanasi es veu palesament quin és el sentit de les fórmules niceanes. És un passatge de remarcable exactitud dogmàtica ensems que allunyat de recondites disquisicions filosòfiques el del *De decretis*, on declara el Sant Doctor de quina altra manera prové de Déu el Verb per generació de la substància del Pare, de com en provenen les coses creades, segons la virtut. Amb això romania establert que el Verb és quelcom absolutament diferent de tot lo creat. Això ho definia encara més l'ὁμοούσιος. Foren obligats els Pares, diu Sant Atanasi amb exquisida precisió, d'emprar aquest terme per a significar "que el Fill no és solament semblant al Pare, ἀλλὰ τὰὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ Πατρὸς, sinó una sola cosa en la semblança procedent del Pare", ço és, que la similitud que té de l'origen patern és la identitat de la naturalesa; la generació divina es molt diferent de la humana i "com que el Fill no pot dividir-se de la substància del Pare i són tots dos una mateixa cosa, com Ell mateix digué... i com que la paraula [l'ὁμοούσιος] significa precisament això mateix, fou per això que el sínode escriví molt a punt l'ὁμοούσιος" (20). Això significa la fórmula niceana. Si Jesucrist, el Verb de Déu, el Fill del Pare, és veritablement Déu (aquest era el punt de la controvèrsia, amagat sovint en mig de terminologies i amfibologies filosòfiques), com que de Déu no n'hi ha més que un, cal afirmar que el Fill és aquella única substància divina que és el Pare. Això dins de l'alta i obscuritat del misteri, és ben precís.

Endemés la lletra d'Eusebi de Cesarea dóna una colpidora confirmació de la força i precisió de les fórmules niceanes. Tant pel que Eusebi diu com pel que insinua Sant Atanasi, es veu que hi hagué resistència a acceptar el símbol, malgrat que a l'últim tots, fora Teonas de Marmòrica i Segon de Tolemaida, signaren, gràcies a la pressió imperial. Sant Atanasi defensa l'ὁμοούσιος d'una imputació que ja li feia Arrius, i que degué ser proposada en el concili amb insistència, com si aquesta fórmula o la seva correlativa, ἐκ τῆς οὐσίας, suposés en Déu certa corporeïtat (21). També Eusebi, en la declaració de l'ὁμοούσιος que posa en llavis de Constantí i en l'explicació que en fa ell mateix als seus diocesans, insisteix que l'ὁμοούσιος del Fill no s'entén a la manera de divisió corporal de la substància del Pare, per la senzilla raó que tota idea de cos ha d'ésser exclosa de la divinitat.

Objectaven també els arrians en contra de l'ὁμοούσιος que no constés en les Escriptures. No sembla, però, que llavors hi fessin tanta força com més tard, i en veritat que Sant Atanasi amb energia els retreu el que de segur els fou retret més d'un cop en el concili: Vosaltres, eusebians, és que heu trobat en l'Es-criptura les vostres fórmules blasfematòries contra el Fill de Déu?

En canvi, de la dificultat amb tanta insistència exagerada després sobre el sabellianisme o modalisme que podia incloure l'ὁμοούσιος, com si significués indis-

(20) Ibid. 451.

(21) Ibid. 454 i sovint en altres llibres. Eusebi en Teodoret, l. c. 941, 944.

tinció en tot respecte entre el Fill i el Pare, no se'n fa esment enlloc. Ço que és més remarcable, per tal com en l'anatematisme hi ha una quasi-identificació dels termes *οὐσία* i *ὑπόστασις*, que més tard foren acuradament distingits, per a significar l'essència i la persona. El mateix Eusebi no hi troba cap mica de dificultat en aquesta expressió, ans bé la declarà prou acceptablement, en dir que el Verb "no provenia d'una hipòstasi o essència estrangera, sinó de la del Pare". Per altra part aquesta identificació de significat entre els dos termes en l'anatematisme és, al costat de la imprecisió tècnica després corregida, una nova confirmació del precís significat de *ἰσοουσιος* per a expressar la unitat i identitat de singularitat de la naturalesa divina en ambdues persones Pare i Fill, per tal com si *οὐσία* pot significar la natura en abstracte, no pas *ὑπόστασις*, que no ve usada sinó en sentit de natura concreta i individual.

Què hi ha, doncs, a dir en contra de la claredat i precisió de les definicions de Nicea? Em sembla que solament un doble defecte de perspectiva pot obstar a la visió d'aquesta realitat. És el primer l'oblidar que el punt de vista del concili era estrictament dogmàtic; no els tocava als Pares del concili determinar una teologia trinitària en funció d'una síntesi filosòfica (22). En confrontar la definició niceana amb el món filosòfic origenista o antiorigenista podien presentar-se dificultats de detall; però això res no treia de la seva eficàcia i precisió a la fórmula dogmàtica; més aviat era per a l'especulació un preservatiu, que tan de bo no se n'hagués desentès. L'altra falsa perspectiva és el concepte evolucionista que la crítica heterodoxa té de la història del dogma, com si aquest hagués de sortir de l'elaboració i especulació humana. Tot és defecte de mètode. No és la imprecisió de les fórmules el que els destorba, ans bé els corprèn que siguin massa adequades, i tal sentiment els impossibilita de trobar-hi el que de veritat hi és.

Conseqüència de tal estat d'esperit és l'introduir, com fan Harnack i Loofs, un element estrany en l'explicació del *Nicenum*. Harnack acaba la història del concili amb la frase: "havia vençut la fe dreturera". En nota, però, tot seguit afegeix: "La qüestió, però, determinada, si havia de prevaler la concepció *econòmica* de la Trinitat, o bé hom havia d'admetre la Trinitat *immanent*, no va ésser posada a Nicea, i menys encara va ésser resolta. La Trinitat immanent, com a conseqüència de Nicea, s'és introduïda per obra de la dogmàtica del segle iv, no l'exigia el modalisme trinitari de l'Occident" (23). A Loofs també li escau molt bé aquest concepte de l'economia per tal d'obscurir l'obra de Nicea (24).

Dues paraules sobre això. És que hi ha algun fonament en la documentació

(22) Cf. les encertades observacions sobre aquest punt que fa Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle*, en *Revue d'Histoire ecclésiastique*, [1923, 1924], XIX, 481, XX, 5... i Pangerl, *Zur Jahrhundertfeier des Nicaenischen Konzils* en *Zeitschrift für katholische Theologie*, XLIX [1925], 328...

(23) L. c. 235.

(24) L. c. 73-76.

que en posseïm per establir en el segle iv l'anomenat concepte econòmic de la Trinitat? Res d'això! L'*οἰκονομία* (en llatí sovint *dispositio*) aplicada a significar en alguna manera la distinció de les persones en la unitat de l'essència divina, fa la seva aparició en Tacià (finals del segle ii) per acabar en Novacià (mitjans del segle iii), passant principalment per Tertullia i Sant Hipòlit (25). D'aleshores ençà sembla desaparèixer completament. El significat n'és molt obscur, i encara ha d'ésser estudiat més acuradament. En llurs lluites contra del monarquianisme sabellià era emprada pels esmentats autors, en estreta relació amb llurs pròpies i passablement inexactes concepcions sobre la generació (extensiva o manifestativa) temporal del Verb, i el seu rol en la creació, entès en sentit no a bastament desfet d'idees filosòfiques sospitoses. La idea, però, que se'n fa Loofs de la Trinitat econòmica es basa damunt d'un sentit i extensió arbitrària donada a unes quantes frases i explicacions enterament secundàries d'un reduït nombre de teòlegs del segle iii, deixant d'un cantó tot el bagatge doctrinal clar i net dels mateixos autors. Entendre el *πλατώνεται* i el *revolvitur* o *retorquetur* (la divinitat s'estén en la Trinitat, i la Trinitat després es reconcentra en la unitat) en sentit com d'una mena de devenir en Déu, és prestar als teòlegs del segle iii unes idees fora enterament del cercle on es movien. Aquestes frases hom ha d'entendre-les del nostre coneixement de la vida íntima de Déu que és la Trinitat, segons que ens és revelat en l'*economia de les operacions divines ad extra*, principalment, de la creació, la redempció i la santificació; com també s'hi pot veure preformada la doctrina posterior de la *περιχώρησις* o *circumíncessio*. No es planyi, doncs, Loofs que la seva teoria no hagi estat ben rebuda, gairebé ni esmentada: és pura imaginació. Fer d'un tal terme punt cèntric de l'explicació del dogma trinitari en el segle iv, quan ja no n'hi havia ni vestigi, com ni de les ardides concepcions amb ell relacionades, és realment una mica massa! No, la consciència cristiana mai no ha conegut altra Trinitat que la immanent en la unitat de Déu. Per Sant Atanasi, autèntic representant de la pensa ortodoxa, el mateix és l'*ἐνότης τῆς οὐσίας*, la unitat d'essència o substància, que la *μονὰς τῆς θεότητος*, la unitat de la divinitat (26).

Vegem, doncs, que, en procedir a la inversa de com ho fa Loofs, no trobem pas gaire dificultat a apreciar la valor de les fórmules niceanes, i tal resultat l'assolim inspirant-nos en els testimonis dels qui prengueren part en el sínode. En les altres qüestions que vol esbrinar Loofs, més difícils com són, ja no ens és tan precís d'endinsar-nos. Fem, no obstant, una petita investigació en les que de fet tenen interès per la nostra tasca.

(25) Cf. D'Alès, *Novatien. Étude sur la Théologie romaine au milieu du III^e siècle*, Paris, 1925, 115, 116. Cf. també les altres obres seves *La Théologie de Tertullien*, *La Théologie de S. Hippolyte*.

(26) *Contra arianos*, IV, 1, PG, 26, 468.

Talment fóra interessant de poder determinar a qui deu ésser donada la iniciativa en l'emprar l'ὁμοούσιος i les altres fórmules de Nicea. Potser el fet d'ésser la paraula rebutjada pels arrians inclinà els Pares a adoptar-la com a distintiu contra d'ells (27). En general avui els autors no creuen que se'n pugui atribuir gens ni mica la iniciativa a les Esglésies orientals, per tal com veuen en elles qualque prevenció contra de l'ὁμοούσιος: elles, sobretot l'alexandrina, n'haurien tingut prou amb l'ἕκ τῆς οὐσίας, l'ἐνότης, el Θεός ἀληθινός. Això no ens sembla pas prou ben provat: hom diria que en tot aquest afer projecten els crítics en l'època niceana les preocupacions posteriors, i obliden, ultra d'altres dades, una referència importantíssima d'Eusebi de Cesarea, testimoni excepcionalment desinteressat, que tot seguit referirem. De totes passades les probabilitats més grans recauen damunt qui va ésser segurament l'ànima del concili de Nicea, el gran bisbe de Còrdova Osius. La frase tan coneguda: "οὗτος καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο, aquest fou qui establí la fe de Nicea", que Sant Atanasi posa en llavis dels arrians per tal d'obligar Constanci a perseguir-lo, autoritza aquest sentiment, i no el desfavoreix el gran respecte amb què en parla Sant Atanasi del μέγας Ὁσιος, del πατὴρ τῶν ἐπισκόπων, de l'ἀληθῶς Ὁσιος, *veritablement sant*, malgrat que en el *De decretis* ho deixa tot a l'impersonal. Dues altres raons confirmen ben bé la part preponderant d'Osius en establir el dogma de Nicea. L'emperador va posar enèrgicament la seva autoritat de part de l'ὁμοούσιος, ço que resulta clarament de la relació d'Eusebius (l'únic gairebé que de l'exclusiva que l'autor li dona pot ésser acceptat) i de tota la seva actuació ulterior, fins quan desterrava els campions de l'ortodòxia! Per altra part Constantí aleshores s'aconsellava preferentment en afers eclesiàstics d'Osius. A més l'ὁμοούσιος, o consubstancial, estava feia ja temps arrelat en la tradició de l'Església romana, com consta de l'afer dels dos Dionisis; i en general en l'Occident, pels escrits de Tertul·lià i de Novacià hom veu que era la unitat de la divinitat, expressada en termes com *unius substantiae, ex unitate substantiae, consubstantivus*, una idea ben definida. Això, és a dir, l'influx llatí, suggereix també la identificació a Nicea d'οὐσία i ὑπόστασις, per tal com aquest últim terme era transportat en llatí exactament *substantia*.

Per la història de l'ὁμοούσιος abans de Nicea (història una mica llarga i complicada, mants extrems de la qual demanen encara més acurada recerca) podem fer algunes observacions que tenen interès en la nostra qüestió. El text més principal que hom pot adduir en aquesta matèria és el de la lletra d'Eusebi, a què

(27) Arrius en una carta a son bisbe Sant Alexandre, inclosa per Sant Atanasi en *De synodis*, 16, PG, 26, 709, deia que en dir el Verb engendrat del Pare, se'l faria ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου, ço que era error dels maniqueus; en un fragment de la *Thalia*, conservat pel mateix Sant Atanasi, l. c. 15, 708, expressament es diu que el Verb no és igual al Pare, ἀλλ' οὐδ' ὁμοούσιος αὐτῷ; i en la lletra llegida, segons Sant Ambròs l. c., per Eusebi de Nicomèdia en el Concili de Nicea, es posava com dificultat "Si verum Dei Filium et increatum dicimus, ὁμοούσιον cum Patre incipimus confiteri".

(28) *Historia arianorum*, 42. PG, 25, 744, cf. 94.

suara aHudiem. Per a justificar la seva adhesió, no sense resistències, a l'ὁμοούσιος diu: "Sabíem que alguns bisbes i escriptors antics, doctes i il·lustres, havien emprat el terme ὁμοούσιος en explicar la teologia del Pare i del Fill. ἐπὶ τῆς τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ θεολογίας" (29). Aquesta nota és de molta importància, posada per qui tan bé coneixia la literatura cristiana i per altra part tan poc amic era de la téssera niceana. Quins foren tals autors no ho diu Eusebi; no fóra, però, temerari de pensar que entre ells podria trobar-se Orígenes; i aquesta citació general és feta per a confirmar indirectament l'autenticitat d'un passatge conservat precisament en l'Apologia escrita pel màrtir Pàmfil (de qui prengué el cognom Eusebi), almenys en la traducció llatina de Rufí (30). De fet la substancialitat veritable del Pare i del Fill és defensada enèrgicament pel χαλκίτης. L'afer dels Dionisis mostra que pocs anys després de la mort d'Orígenes era prou acceptat l'ὁμοούσιος perquè pogués reeixir una acusació que portava en part contra la manca d'aquest terme (31). Aquests i altres fets ens semblen ésser una grossa objecció contra la idea bastant sovintejada d'una repugnància contra l'ὁμοούσιος trinitari de part dels elements origenistes, a més que no es veu que se'n presentin proves. De l'allegada condemnaió de l'ὁμοούσιος en el concili d'Antioquia contra Pau de Samosata (32), direm només que encara pot ésser discutit el fet mateix; i que és cert que en els temps de Nicea ningú no en sabia res.

Fem, per últim, una observació general respecte de la multiplicitat de sentits que generosament prodiga Loofs en estudiar l'ὁμοούσιος (33). Algunes de les diferències que assenyala són gairebé imaginàries. De la diversitat, però, que se li pugui trobar a un terme en quant és aplicat a natures de manera d'ésser diferent, hom no té dret a inferir-ne imprecisió o confusió quan és dit d'una natura determinada, molt diferent de les altres, i les condicions de la qual, en el que pertoca al que podria afectar el significat del terme, són suficientment conegudes. Això és el que passa en el cas de l'ὁμοούσιος, aplicat a la divinitat del Fill. Es tracta de la naturalesa divina, la unitat de la qual era ben clarament establerta en la consciència cristiana; i constava també que en un subjecte diví havia de descartar-se tota mena de producció o origen que suposés el no-res anterior. Per això era avinent que ni el sentit de comunicació ni el d'unitat podien significar en tractar de lo diví, del Fill per tant, de qui es volia expressar la divinitat, altra cosa que la *comunitat d'aquella única naturalesa singular*, per

(29) En Teodoret, l. c. 945.

(30) *Apologia Origenis*, 5, PG, 17, 581. Cf. Prat, *Origène en La pensée chrétienne*, París, 1907, passim. El conjunt de passatges que presenta és imponent.

(31) Cf. Sant Atanasi, *De sententia Dionysii*, 13... PG, 25, 500...; Bardy, *Paul de Samosata en Spicilegium sacrum Iovaniense*, 4. París, 1923, 256...; Quilliet, l. c. etc.

(32) Sobre aquesta qüestió cf. Bardy, l. c. 259... i gairebé tots els autors citats, sobre tot Le Bachelet, l. c. 1797.

(33) L. c. 69-71.

una generació inefable, que res no tenia de semblant a la creació. L'ὁμοούσιος significa la veritable atribució d'una mateixa naturalesa, almenys específica, i és a bastament arbitrari voler-hi veure el sentit merament genèric, en gairebé tots els exemples que en cita Loofs. És per això que tota l'argumentació d'aquest autor per a inferir la imprecisió forçosa de l'ὁμοούσιος manca de fonament.

En conclusió veiem que tenia raó el sentit cristià en donar una importància excepcional a l'obra dogmàtica del concili de Nicea. El que té de més encertat l'obra de Nicea, en adoptar la *téssera*, és sens dubte el que sintetitza tota la fe cristiana respecte del Fill: divinitat, unitat de naturalesa amb el Pare, generació, tot afirmant la distinció de les persones, i mostrant que el principi d'aquesta síntesi és precisament la comunicació de l'única essència divina del Pare al Fill (34). Raó tenia Sant Agustí en afirmar: "Hoc est illud homoousion... quod fides antiqua pepererat" (35). La lluita que després seguí no hauria arribat on arribà sense influències estrangeres a les meres discussions dogmàtiques, car aquest fonament li mancava totalment; la fe havia estat a Nicea cisellada com en columna mil·liària en contra de tota heretgia, com diu Sant Atanasi: "Αἴτη γὰρ ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος, ἀληθῶς στηλογραφία κατὰ πάσης αἰρέσεώς ἐστιν" (36).

(34) Quilliet, l. c. 1610.

(35) *Contra Maximianum*, II, 14. PG, 42, 772.

(36) *Ad Afros*, II, PG, 26, 1049.

NOTA ENTORN DE L'ORIGENISME I L'ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ ABANS DE NICEA

Es veu que en la reacció antihomousiana, promoguda tan malauradament i obstinada després de Nicea, la part que hi prengueren els homeusians o semiarrians la conduïren amb pavelló origenista. Això sembla admès per tothom, i ho significa a bastament Sant Atanasi (1) en examinar tan detingudament la doctrina del gran alexandrí. Aquesta tendència és, però, sovint feta retrocedir d'un segle, i es parla de la repugnància que els elements origenistes tot seguit tingueren contra de l'ὁμοούσιος trinitari. Això com indicàvem suara no ens sembla pas gaire ben fundat, i en aquesta nota voldríem posar de relleu certes consideracions que ja hem insinuat entorn dels tres fets de caràcter origenista relatius a l'ὁμοούσιος a mitjans del segle III, és a dir, l'ús que en féu i la doctrina que sostingué el mateix Orígenes, l'acusació contra el seu deixeble Sant Dionís d'Alexandria i la pretesa condemnaió de l'ὁμοούσιος en la causa de Pau de Samosata.

Hem copiat el text d'Eusebi a propòsit de l'ús de l'ὁμοούσιος, i hem expressat la sospita que entre els autors tàcitament al·ludits hi fos Orígenes, la qual cosa confirmaria l'autenticitat del passatge conservat en la traducció llatina de Rufí (mantes vegades de fidelitat dubtosa) de l'*Apologia pro Origene* feta pel màrtir Pàmfil en col·laboració amb el mateix Eusebi. És dels comentaris perduts a l'Epístola als He-

(1) *De decretis*, 27, PG, 25, 466.

breus: "Sic etiam ipse ut quidam vapor exoritur de virtute ipsius Dei: sic et sapientia ex eo procedens ex ipsa Dei substantia generatur. Sic nihilominus, et secundum similitudinem corporalis aporrhæae, esse dicitur aporrhæa gloriae omnipotentis pura quaedam et sincera. Quae utraeque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre. *Aporrhæa* enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiae cum illo corpore, ex quo est vel aporrhæa vel vapor". I afegeix Sant Pàmfil: "Satis manifeste, ut opinor, et valde evidenter ostensum est, quod Filium Dei de ipsa substantia natum dixerit, id est ὁμοούσιον, quod est eiusdem cum Patre substantiae" (2). Encara hi ha un altre passatge més significatiu i tot, d'autenticitat, però, molt menys assegurada, com que no es troba més que en les *Catenæ*: "κατὰ φύσιν ἐγέννησεν ὁ Πατήρ διόπερ ὁμοούσιος ἐγέννηθη" (3). Hi ha autors que resten indecisos àdhuc sobre el primer, perquè és difícil de determinar quina és la part del traductor. Sant Atanasi es veu que no el coneixia; no l'hauria pas omès en el *De decretis* entre els altres que cita d'Origenes en els quals no hi és la paraula, però sí la idea. Són, però, molts els que no troben cap dificultat a admetre'l, ni veuen necessitat de discutir-ho. Creiem que la dita important d'Eusebi n'és una bona confirmació.

Pel demés la veritable consubstancialitat és de fet tan expressivament ensenyada per Origenes que és difícil de comprendre els escrúpols de Harnack i les afirmacions de Loofs en contra. Diu Harnack que no es declara en aquests textos "com coincideixen en una substància i de quina manera la posseeixen" (4). No sembla tan difícil la resposta en tractar-se de qui posseïa una clara idea monoteïsta; sobretot si hom rememba que les metàfores que emprà, són les de tots els ortodoxos, i la indignació amb què rebutja Origenes la impietat d'Heracleon, qui feia els adoradors en esperit i veritat consubstancials al Pare, com també que nega explícitament l'ὁμοούσιος de totes les altres substàncies intel·lectuals (νοεραὶ οὐσίαι). A més a més és d'Origenes la frase: "Ὁ σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ Θεός" (5). És per això que el P. Prat, després d'un detingut recull de textos, la impressió dels quals és important, i d'estudiar el lèxic origenià, dedueix que "οὐσίαι és la substància numèricament una" (6). Manca per tant de fonament l'apreciació de Loofs (7) que no veu en l'ὁμοούσιος de l'aporrhæa més que el sentit genèric-generatiu o comunicatiu. Que inclogui qualque sentit de comunicació està molt en el seu punt; això declarava Sant Atanasi en dir que l'ὁμοούσιος i l'ἐκ τῆς οὐσίας significaven el mateix. Si, doncs, els neonecians, com diu Loofs, empraren la *téssera* niceana en sentit origenista (eren de veritat origenistes declarats), no hi ha res a dir-hi. En canvi si els nomenats origenistes que la impugnaren, es decantaren cap a l'homeusianisme semiarrià, ens diria Sant Atanasi (8) potser amb tota raó, que això fou degut a què en "el laboriós Origenes" consideraren més el que deia tot disputant i inquirint, que el que afirmava i definia com a propi parer.

(2) *Apologia Pamphili Martyris pro Origene*, 5, PG, 17, 581.

(3) *Scholia in Mathaeum*, 28, 18, PG, 17, 309.

(4) *Dogmengeschichte*, I, 671.

(5) Apud Harnack, l. c.

(6) Prat, *Origène en La pensée chrétienne*, 171. Cf. a més XX-XXIII, i tot el cap. 3, principalment 35-37, 50... (París, 1907).

(7) L. c. 72.

(8) L. c. Els autors remarquen amb raó la importància d'aquesta observació de Sant nyalar que hom no pot precipitar-se en fer subordinacionistes els Pares preniceans. Un Atanasi. Són també molt al seu punt les consideracions del P. Prat, l. c., 50..., per a se-altre fet curiós acosta prou Origenes a Nicea, el condemnar l'abús del terme Δόγος;

L'afer dels dos Dionisis ens és conegut gairebé exclusivament pels escrits de Sant Atanasi *De sententia Dionysii* i *De decretis* (9). Pels anys 259-261, per tant set o vuit després de la mort d'Origenes, el deixeble d'aquest, Sant Dionís bisbe d'Alexandria, en combatre els sabeïans de Líbia, emprà certes expressions que semblaren errònies a "alguns germans les doctrines dels quals eren rectes (10), qui, però, no havien tingut l'avinentesa de preguntar-li el sentit i el per què d'elles", l'acusaren davant el seu homònim el Papa Sant Dionís. L'acusació versava entre altres punts sobre la manca de l'ὁμοούσιος en parlar del Pare i del Fill. En contestar decididament a l'acusació el d'Alexandria l'anomena falsa (ψεύδος), per tal com, malgrat no haver emprat la mateixa paraula, que endemés no és escripturària, els arguments que hi afegia no desdeien pas d'una tal manera de pensar. I de veritat que els fragments que en transcriu Sant Atanasi contenen explicacions de remarcable precisió. Amb aquesta ocasió el Papa Sant Dionís escriví una lletra dogmàtica, que remembra per molts conceptes el *tomus* de Sant Lleó *ad Flavianum* sobre l'Encarnació. La doctrina catòlica és exposada autoritativament i precisa contra els errors oposats sabeïans i subordinacions. El fragment conservat per Sant Atanasi no porta l'ὁμοούσιος; en canvi rebutja algunes de les fórmules emprades pel d'Alexandria, les quals aquest explica en els llibres apologetics que composà després.

D'aquest fet hom pot deduir algunes conseqüències. A l'ὁμοούσιος, malgrat no fos fórmula dogmàtica, se li donava ja prou importància en la exposició de la doctrina trinitària, perquè fos acceptada a Roma una denúncia en torn de tal idea, presentada contra del bisbe d'Alexandria per germans ortodoxos d'Àfrica. Acceptada ho fou, per tal com en la seva defensa, posterior a la carta del Papa, s'explica sobre d'ella l'alexandrí, qui en declarar expressament professar la doctrina continguda en la fórmula, no presenta en contra d'ella cap blasme. A Roma per tant, com suara notàvem, devia ja ésser plasmada la doctrina catòlica de la Trinitat en fórmules semblants.

Heus ací però que, en finir la mateixa dena, pel 269, en el tercer sinode d'Antioquia, on era condemnada la doctrina herètica de Pau de Samosata, bisbe d'aquella Seu, es diu que juntament amb ella era rebutjat també l'ὁμοούσιος (11). No ens toca ara parlar de la doctrina del samosatè, que sembla ésser un monarquianisme i un adopcionisme absolut, que negava la Trinitat i l'Encarnació (seria, si fos així, l'heretgia més pròpiament i coherent racionalista); és, però, molt el que en manca per esbrinar. Volem aquí solament damunt el punt que directament ens pertoca, l'esmentada condemna

cf. Prat, l. c., 39. Sant Atanasi porta també, l. c., 25, *PG*, 25, 459, un text de Theognoste, origenista (està també en *PG*, 10, 541), on es troba l'ἐκ τῆς οὐσίας; i n'hi ha un d'Adamantius, un altre origenista en què diu al Verb ὁμοούσιον, *PG*, 11, 1717.

(9) *De decretis*, 25, 26, *PG*, 25, 460-463; *De sententia Dionysii*, *PG*, 25, 479..., principlament 13-18, 500-506. Cf. Bardy, l. c., 255-259. Sant Basili, *Epist.* 9, *PG*, 32, 267, judica desfavorablement la causa de Sant Dionís, i Bardenhewer, l. c., II, 179, considera com poc justificada la defensa de Sant Atanasi. Creiem, però, que aquest està en el just. El mateix Sant Basili, *De Spir. Scto.* 29, *PG*, 32, 202, es veu com forçat a temperar la seva sentència. Cf. la nota de Maran, l. c., 269.

(10) No sabem per què Bardy, l. c., 255-256, després de traduir aquestes paraules de Sant Atanasi, en fa dels acusadors de Sant Dionís "vraisemblablement des évêques sabeïens de la Pentapole".

(11) Sobre Pau de Samosata hom pot consultar les obres esmentades en començar aquest treball; els materials són donats per Hefele-Leclercq, I, 195...; últimament han aparegut dues obres considerables dedicades al samosatè, l'esmentada de Bardy i la de Loofs, *Paulus von Samosata*, en *Texte und Untersuchungen*, 44, 5. Per la nostra qüestió veiem en l'obra esmentada de Bardy, 258-276, i l'article del P. Galtier *L'ὁμοούσιος de Paul de Samosate* en *Recherches de science religieuse*, XII [1922] 30...

de l'ὁμοούσιος, dir dues paraules, i encara només que per expressar les vehements sospites que sembla que hom pot tenir respecte a la veritat de la tal condemnció.

El fet és afirmat en una lletra llegida pels bisbes orientals en el tercer sinode de Sirmi, poc després del concili d'Ancira, a petició dels semiarrians (o quelcom més!) Valens i Ursaci. La lletra no ens és arribada més que per la notícia que en dona Sant Atanasi (12) (i després Sant Basili) (13) i principalment pel resum que en fa Sant Hilari (14). Aquests Pares no neguen el fet, ans bé semblen senzillament acceptar-lo, i expliquen que el sentit de l'ὁμοούσιος condemnat a Antioquia era molt diferent del definit a Nicea. En assenyalar però positivament el sentit condemnat, divergeixen passablement, Sant Atanasi (i Sant Basili) posa l'ὁμοούσιος com a conseqüència que Pau de Samosata hauria tret de la doctrina dels Pares conciliars, en sentit semicorporal, i com significant l'existència d'una οὐσία primitiva d'on derivessin altres dues, ço que negaren els Pares. En canvi Sant Hilari entén que el samosatè usava l'ὁμοούσιος en sentit monarquial o de plena identificació del Pare i del Fill. Aquesta interpretació sembla la que s'avé millor amb el que sabem de la doctrina del bisbe d'Antioquia; el que diu Sant Atanasi era una altra objecció que oposaven els semiarrians en la mateixa lletra contra de l'ὁμοούσιος, com ho explica Sant Hilari.

Examinem una mica aquests atestats. Cal recordar que la notícia apareix, i ben escadussera, en un dels períodes més embolicats de la història de l'Església (15). Els semiarrians, que ja l'endemà de Nicea foren potser els més fermes puntals del partit herètic contra de l'ortodòxia, estaven pels voltants de l'any 358 una mica esverats pels progressos fets per l'arrianisme pur, sostingut pel favor de l'Emperador Constanci. Els defensors de l'ortodòxia eren desterrats (Sant Atanasi a les Gàl·lies, Sant Hilari a l'Orient). A l'Orient endemés hi havia alguns membres il·lustres de l'ortodòxia més preada, qui en trobar-se a prop del sabelianisme renaixent (Fotinus, etc.), i en persistir encara la manca de distinció definitiva entre els termes οὐσία i ὑπόστασις en les definicions dogmàtiques, servaven certa aprensió a emprar l'ὁμοούσιος. Amb tot això es determinà en el partit homeusià un cert redreçament, almenys, aparent, i en molts real segons sembla, cap a l'ortodòxia, moviment caritativament apreciat per Sant Atanasi i Sant Hilari, malgrat que pocs anys després Sant Epifani els posa a tots en compte de veritables heretges. Ho eren de cert els falsos *vividors* (16) Ursaci i Valens, qui menaven els sínodes de Sirmi. En tals circumstàncies es celebrà el tercer sinode d'aquesta ciutat, aleshores imperial, al qual foren presents representants del sinode d'Ancira i diversos bisbes residents a la cort. Fingint desconèixer el sentit de l'ὁμοούσιος i l'ὁμοιοούσιος, demanaren Ursaci i Valens explicacions que foren donades en la lletra susdita presentada, segons es diu, pels orientals d'Ancira, on de tres dificultats contra de l'ὁμοούσιος la segona és la condemnció en la causa de Pau de Samosata. Abans d'aquesta lletra ningú no sabia res del fet succeït un segle abans, sense que després hom n'hagi trobat la confirmació en alguna font contemporània.

Poc exigents ens semblen els crítics que no hi troben res a remarcar, en un període on és avinent de trobar testimonis contradictoris de coses succeïdes aleshores mateix. És veritat que Sant Atanasi i Sant Hilari refereixen el fet sense contradir-lo.

(12) *De synodis*, 43, PG, 26, 767.

(13) *Epist.* 52, 1, PG, 32, 394.

(14) *De synodis*, 81, PL, 10, 534.

(15) Cf. Hefele-Leclercq, l. c., 903-908. Hom hi troba aquí replegades les dades principals. També Bardy, l. c.

(16) D'ells en diu Sòcrates: "Οὗτοι γὰρ ἄσι πρὸς τοὺς ἐπικρατοῦντας ἐπέκλινον". *Hist. eccles.* II, 37. PG, 67, 304.

Això, però, no pot ésser motiu de cap sospita. Sant Atanasi no sap pas ben bé en què consistia la condemna, i no havia vist la lletra (ell mateix ho diu) (17). Sant Hilari la conegué millor; no diu, però, que la posseeixi, com ho diu dels documents d'Ancira, que tot seguit esmentarem (18). Un i altre ens parlen d'aquest fet en un escrit de conciliació, en el qual volen de totes maneres atraure els elements més ortodoxos d'entre els homeusians, Basili d'Ancira sobretot; ço que fa que no pensin que pogués haver-hi algun engany; malgrat que Sant Hilari amb caritatives paraules els retreu evidents dissimulacions. El resultat de tot el moviment sirmià conduí a Rimini!

A més hi ha quelcom de força anormal en el que ara direm. La lletra en què s'esmenta el rebuig de l'ὁμοούσιος en la qüestió de Pau de Samosata no era pas la lletra sinodal d'Ancira. Aquesta lletra sinodal, conservada per Sant Epifani (19), fou llegida certament en el sínode de Sirmi, no, però, íntegrament, sinó en una part examinada per Sant Hilari, qui es queixa de tals reticències (20). En la sinodal d'Ancira l'últim anatematisme, no presentat a Sirmi, era contra l'ὁμοούσιος, sense, però, fer esment del passat a Antioquia. L'escrit, demés, tot plegat té un altre caràcter. I ara ve el fet més curiós que no sembla haver estat atès per diversos autors. Pocs mesos després del sínode de Sirmi (21), el mateix Basili d'Ancira i Jordi de Laodicea redacten un altre escrit o memòria més extensa, dirigida també a Valens i a Ursaci, probablement per al concili de Rimini (22). És tota ella una defensa de l'ὁμοιούσιος i una impugnació de l'anomeisme o arrianisme pur; sense, però, que hi hagi una paraula de l'ὁμοούσιος ni de la seva condemnnació pels Pares del concili d'Antioquia. I això que comença per una remembrança no pas gens curta de Pau de Samosata i de l'actuat en contra d'ell en el susdit concili, del que ara ens diuen que el que instaven els Pares és que el samosatà confessés que el Fill és substància (οὐσία), no una paraula solament. No és una mica sorprenent que en tals circumstàncies, i en voler fer prevaler l'ὁμοιούσιος en contra de l'ὁμοούσιος, no tornessin a esmentar-ne la condemnnació pel mateix concili, *l'actuació del qual descriuen?* Pensem que aquest fet i els altres susdits són avinents per a fer dubtar del testimoni donat pels orientals a Sirmi sobre el rebuig de l'ὁμοούσιος, pel concili d'Antioquia del 269.

Fins hom arribaria a sospitar si la lletra susdita és en realitat obra dels orientals d'Ancira. Les tres idees d'ella no es mouen pas en el cercle dels documents autèntics dels ancirans recollits per Sant Epifani (qui no sap res de tal condemnnació) i coneguts (almenys el primer) per Sant Hilari. En canvi hom hi pot veure les concepcions de l'arrianisme vulgar, amb què sovint lluità Sant Atanasi, d'on procedien Valens i Ursaci. De tals mestres en fraus com foren ells, amb la complicitat d'alguns altres partidaris de l'heretgia, hom té dret a sospitar quelcom. Tantes d'altres en feren!

Sigui dit això per a fer veure que no sembla pas adverat el fet d'una oposició origenista a l'ὁμοούσιος abans de Nicea. Els principals arrians foren antiorigenistes decidits, i certament que no podien fundar-se en qui refutà d'endavant les fórmules pròpies de l'arrianisme.

(17) L. c.

(18) L. c. comparat amb 12... i 90, *PG*, 490 i 543. Cf. Bardenhewer, III, 125.

(19) *Panarion, haer. LXXIII*, 2-11, *PG*, 42, 404-425.

(20) L. c., 12... i 90.

(21) Bardy, l. c., 259.

(22) Sant Epifani el transcriu també aquest escrit, l. c., 12-22, *PG*, 42, 425-443. Bardy, l. c., 261, ha remarcat el fet que aquí notem; no sembla, però, donar-li importància. Al que diu després, 274, per a refutar l'opinió de Maran, Franzelin, Strong, etc., que és la nostra, hom contestaria que ço és precisament el que fa sospitar de la veracitat de tal lletra, el que Basili d'Ancira i Jordi de Laodicea es mostren en el segon escrit ben informats entorn de Pau de Samosata, sense, però, que facin esment de la condemna de l'ὁμοούσιος.