

Recibido el 14 de junio de 2016 / Aceptado el 23 de agosto de 2016

EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN EN LOS INICIOS DE LA CONTROVERSIA ARRIANA

JOSÉ MANUEL SANCHIS CANTÓ, OFM.

RESUMEN

La teología actual, en la tarea y pasión por acercar al ser humano al misterio de Dios, no podría ser completamente entendida sin la referencia a sus más exhaustivos y sólidos orígenes. Por eso, uno de los núcleos constitutivos y elementales de la teología y de la fe cristiana, la Encarnación del Verbo, únicamente se alcanza a esbozar hoy partiendo de las tesis y reflexiones de los antiguos Padres, cuando, motivados por las desviaciones doctrinales del momento, hicieron evolucionar el dogma. La gran Iglesia del siglo IV reacciona de una forma enérgica y contundente frente al desafío de los planteamientos contrarios a la fe. El concilio de Nicea del 325, el primero de la historia de los concilios ecuménicos, sentó las bases de la teología de todos los tiempos con la formulación del Símbolo oficial para toda la Iglesia. Junto con aquellos Padres conciliares, Atanasio en Oriente e Hilario en Occidente, son considerados como las columnas de la ortodoxia y los grandes defensores de la recta fe. No cabe duda que el valor doctrinal y teológico de Nicea y de sus grandes adalides, sigue siendo hoy de capital importancia para analizar el sentido «dinámico» de las relaciones en el seno mismo de la divinidad y de la Trinidad con la humanidad.

PALABRAS CLAVE: Atanasio, consustancial, divinidad, encarnación, esencia, fe, generación, Hilario, humanidad, naturaleza, Nicea, persona, Trinidad.

ABSTRACT

The current theology, on task and passion for bringing to man the mystery of God, could not be understood without reference to its most comprehensive and robust origins. Therefore, one of the constituent and elementary core of theology

and Christian faith, the Incarnation of the Word only is reached to outline today the basis of theses and reflections of the ancient Fathers, when, motivated by the doctrinal deviations of the moment, made evolve the dogma. The great fourth-century Church reacts in a strong and forceful challenge against the opposing approaches to faith. The Council of Nicea in 325, the first in the history of the ecumenical councils, laid the foundation of the theology of all time with the formulation of the official Symbol for the whole Church. Along with those Council Fathers, Atanasio in the East and in the West Hilario are considered as the pillars of Orthodoxy and the great defenders of the Orthodox faith. There is no doubt that the doctrinal and theological value of Nicea and its great champions, still today crucial to analyse the «dynamic» sense of the relationship in the bosom of the divinity and the Trinity with humanity.

KEY WORDS: Atanasio, consubstantial, divinity, essence, faith, generation, Hilario, humanity, incarnation, nature, Nicea, person, Trinity.

Introducción

El siglo IV es el tiempo de los grandes debates teológicos, especialmente en materia trinitaria y cristológica. El escenario, diseminado entre la *pars orientalis* y la *pars occidentalis* del Imperio, reunió a los grandes Padres de la Iglesia del momento y a los autores ortodoxos y heterodoxos; pero también se vieron afectados el poder político, la sociedad en general y las distintas comunidades cristianas que acababan de ver cumplida su libertad. En efecto, algunos acontecimientos históricos permitieron que fuera desarrollada una determinada y determinante imagen de Cristo, al modo de una herencia del helenismo, ambiente característico de la época.

Concluido el período de las feroces persecuciones, concretamente la última, con el emperador Diocleciano a la cabeza (303-304), la Iglesia encontró una situación nueva gracias al Edicto de Tolerancia del emperador Galerio (311) y al Edicto de Milán firmado por los emperadores Constantino y Licinio (313). Entonces surgió una tesis fundamental para comprender el devenir de los acontecimientos: las vicisitudes políticas imperiales y la paz interna de la Iglesia comienzan a caminar recíprocamente. El emperador Constantino se siente responsable y principal garante de la paz en la Iglesia y en los territorios imperiales, el defensor de la ortodoxia como medio que

garantizaba la unidad imperial en la doctrina y en la política¹. Desde entonces fueron unidas la doctrina teológica y la monarquía imperial, unidad que con el tiempo se fue fortaleciendo. Los acontecimientos que con mayor claridad demuestran esta unidad son los grandes concilios de la época, convocados y en cierto sentido presididos por el emperador o sus delegados, y ratificados por el papa o sus delegados, que solían estar presentes, estos últimos, en las sesiones solemnes.

Desde el punto de vista teológico nadie puede poner en duda la riqueza del siglo IV, donde nacieron las grandes cuestiones trinitarias y cristológicas, hasta llegar, finalmente, a las definiciones de la fe mediante los símbolos oficiales. Una serie de preguntas y respuestas afectaban, de forma especial, a la humanidad y la divinidad del Hijo de Dios encarnado, y, especialmente, al modo de su encarnación.

En la primera mitad del siglo IV aparecieron en el debate teológico dos cuestiones doctrinales controvertidas: la primera afectó a la divinidad del Hijo, negada por el presbítero alejandrino Arrio, tema principal de las sesiones conciliares de Nicea (325); la segunda estuvo referida a la humanidad de Jesucristo, incompleta según el obispo de Laodicea, Apolinar, doctrina debatida en varios sínodos y concilios locales después de Nicea y en el primer concilio de Constantinopla (381). Precisamente en el concilio del 381, por tanto concluyendo el siglo IV, brotó con mayor interés, si cabe, el problema de la unión de las dos naturalezas en Cristo, que dos eclesiásticos pusieron en duda, primero Nestorio, quien apoyaba la distinción o separación de las dos naturalezas en la persona de Jesucristo, y después Eutiques, quien con-

¹ Para comprender la función del emperador con respecto a las cuestiones doctrinales, es necesario mencionar las reflexiones en torno a la «teología imperial» de Eusebio de Cesarea, y de modo especial su obra *Vida de Constantino* (Madrid 2010); no obstante, dado el excesivo aprecio que sentía el obispo por su emperador, emergen en el escrito las exageraciones propias de un panegírico más que de una obra histórica o de teología política, de modo que no nos es posible conocer, de forma concreta, cuál fuera la imagen que el emperador tenía de sí mismo con respecto a los problemas de fe. Para algunos autores Eusebio es el gran historiador y teólogo que consigue y expande la unión entre cristianismo e imperio; da la sensación de que en sus escritos son más importantes las características que lanza acerca de una *teología política* que de una *teología de la historia* o de la *historia salvífica*. En *Vida de Constantino* es frecuente encontrar al emperador dirigiendo los debates de los concilios, reconciliando a los adversarios, persuadiendo y sometiendo, pero sobre todo animando a todos a la unanimidad, características perfectamente acordes con el pensamiento eusebiano. Cfr. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca 1997, 427-443; A. LÓPEZ KINDLER, «Constantino y el arrianismo», en *Anuario de Historia de la Iglesia* 22 (2013) 37-64.

fundía ambas naturalezas. Las dos posiciones fueron rebatidas y rechazadas en los concilios de Éfeso (431) y de Calcedonia (451). Más tarde, en el siglo VI, tratando de defender y explicar correctamente la definición de Calcedonia sobre la única persona del Hijo en dos naturalezas, el concilio II de Constantinopla (553) definió la persona «compuesta» del Verbo encarnado, mientras que en el siglo VII, el concilio de Constantinopla III (680-681), contra la única energía en Cristo y la única voluntad en él mismo, definió las dos operaciones y voluntades en el Hijo.

La Iglesia de los primeros siglos puso, de este modo, las bases dogmáticas de la cristología, sin las que cualquier reflexión posterior y actual puede elaborar un discurso sereno y correcto, doctrinalmente hablando, acerca del inagotable misterio de Cristo.

En el trabajo que ahora presentamos queremos exponer las líneas teológicas fundamentales del misterio de la Encarnación del Verbo en tres partes: la interpretación teológica de Arrio, por una parte, la respuesta de la Iglesia universal en el Concilio de Nicea, en segundo lugar, y la defensa enérgica de la misma fe definida por parte de Atanasio e Hilario. Dos precisiones se hacen necesarias, antes de comenzar con nuestro cometido: Arrio comienza sus especulaciones teológicas en torno al año 318, mientras que Hilario de Poitiers muere alrededor del año 368; durante estos años son muchos los acontecimientos que se suceden, uno tras otro, en el seno de la Iglesia y el Imperio; algunos de ellos serán mencionados por su especial relevancia en el tema que nos ocupa, pero no nos detendremos en otros que no hemos considerado esenciales en nuestra opción metodológica; por otra parte, muchos son los personajes que aparecen en escena; como es obvio, algunos serán mencionados por correlación transversal con el estudio que nos ocupa o por referencia a la doctrina; aquí hemos decidido analizar la teología en torno a la Encarnación del Verbo de quienes hoy aparecen como la máxima expresión, en Oriente y en Occidente, de la fe heredada de los antiguos Padres y de la recta interpretación de la misma.

Nos serviremos de una selección de textos relevantes para ilustrar la exposición, así como de un aparato crítico lo más completo posible, con el fin de ampliar el argumento. De las fuentes citaremos la edición en lengua española, si la hubiere, o ediciones modernas que hayan transcrito el texto. Únicamente señalaremos la edición original utilizada por los editores de aquellos documentos que afecten estrictamente a nuestro discurso o antecedentes importantes.

La doctrina teológica «estática» del presbítero Arrio

El presbítero alejandrino Arrio (260-336) predicó una polémica doctrina acerca del Hijo de Dios y una particular interpretación de la Sagrada Escritura². Todo comenzó en la comunidad cristiana de Baukalis, en Alejandría (Egipto), entre el 318 y el 320. Nace entonces uno de los grandes debates cristológicos de la cristiandad, que desembocará, como consecuencia inevitable, en la convocatoria y posteriores decisiones del primer concilio ecuménico de la historia en Nicea en el año 325³.

Arrio, convencido de su interpretación particular del misterio, realiza una exégesis dialéctica de algunos pasajes escriturísticos (destacan entre ellos Pr 8, 22; Hech 2, 36; Col 1, 15; Heb 1, 4), reflexión que le lleva a delinear la figura del Hijo preexistente como la primera de todas las criaturas, pero no Dios como el Padre. Naturalmente, tales dislates provocaron una serie de reacciones continuadas desde los fieles hasta el obispo de Alejandría, Alejandro, quien juzga equivocada y peligrosa la predicación del presbítero⁴. Arrio, a su vez, acusa al obispo de defender las antiguas doctrinas sabelianas⁵. De la discusión se percibe cuál es el sentido último de la doctrina que

² No poseemos la totalidad de las obras de Arrio, debido a su destrucción, pues eran consideradas heréticas y fueron condenadas en los concilios; únicamente han llegado a nosotros tres cartas dirigidas a Eusebio de Nicomedia, Alejandro de Alejandría y Constantino, y algunos fragmentos de su obra programática *Thalia*, que significa *Banquete*, gracias a Atanasio que los transcribe en diversas obras contra él y el arrianismo posterior al hereje, especialmente en *Discursos contra los arrianos* (Madrid 2010). Cfr. G. BARDY, «La Thalie d'Arius», en *Philologie* 53 (1927) 211-233; M. SIMONETTI, *Arrio-Arrianismo*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, t.I (A-I), Salamanca 1998, 230-236; y la versión italiana del mismo autor *Ario-Arianesimo*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (F-O), Génova-Milán 2007, 503-512.

³ Abundante información y obra de obligada referencia para este tema es M. SIMONETTI, *La crisi ariana del IV secolo*, Roma 1975. Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 393-575; R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318-381*, Gran Rapids 2005, 3-178.

⁴ Cfr. E. BELLINI, *Alessandro e Ario. Un esempio di conflitto fra fede e ideologia*, Milán 1974.

⁵ El presbítero libio Sabelio enseñó en Roma el modalismo monarquiano y el patri-pasianismo, siendo condenado por el papa Calixto en el 220; después de las decisiones de Nicea, cada vez que se malentendía o se atacaba la distinción de las personas divinas, se hará una clara referencia a Sabelio o el sabelianismo. Más información la encontramos en M. SIMONETTI, *Sabelio-Sabelianos*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, t.II (J-Z), Salamanca 1998, 1921-1922; y la versión italiana del mismo autor *Sabellio-Sabelliani*, en A. Di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (P-Z), Génova-Milán 2008, 4631-4632.

se debate: según Arrio no se puede exponer la relación entre el Padre y el Hijo de modo materialista, como si se redujera al Logos a una pura *dynamis* operativa del Padre, no subsistente en sí misma; siguiendo el hilo este razonamiento pretende afirmar la individualidad propia del Hijo recurriendo a las tesis monarquianas y apuntando al fin último de la generación del Hijo con respecto al Padre. Surgen de ese modo las ideas subordinacionistas del hereje, tendencia que ya habían perfilado algunos teólogos anteriores a él, quienes consideraban al Logos una *hypóstasis* distinta y subordinada al Padre, pero unida a Él en el plano dinámico del actuar⁶. El presbítero alejandrino mantiene, sólo en este sentido, una cierta «dinamicidad» en Dios, excluyéndola totalmente desde el punto de vista de la mónada divina, como veremos enseguida. El presbítero alejandrino desarrolla su tesis de fondo sobre estas bases expuestas y las escribe, con énfasis y radicalidad, en una carta que dirige al obispo Eusebio de Nicomedia, quejándose de la injusta persecución desencadenada contra él y perpetrada por el obispo Alejandro.

Para comprender globalmente la postura del clérigo alejandrino debemos recurrir al origen, y probablemente la inspiración teológica de sus tesis: Orígenes, uno de los más grandes teólogos del siglo III, con quien Arrio comparte la preocupación de excluir del lenguaje teológico un pensamiento demasiado materialista en la generación divina; según ambos, el error sobre el que entienden prevenir a la teología es el de descomponer el indivisible sustrato divino o la misma ontología del Ser divino⁷:

⁶ Un ejemplo notable es Eusebio de Cesarea quien afirma, entre otras cosas, lo siguiente: «... El hacedor de todas las cosas junto con el Padre, la causa segunda de todo después del Padre, el Hijo de Dios, genuino y único, el Señor, el Dios y el Rey de todos los seres, que ha recibido del Padre la autoridad soberana y la fuerza, junto con la divinidad, el poder y el honor...». Eusebio presenta al «Padre y creador disponiendo con gesto regio, en calidad de soberano absoluto, y al Verbo divino, no otro que el mismo que se nos ha comunicado, como segundo después de Él y ministro ejecutor de los mandatos paternos», *Historia Eclesiástica* I, 2, 3-5, Madrid 2010, 15.

⁷ «Por otra parte, uno que estuviera consciente de comprender o de pensar religiosamente acerca de Dios, ¿de qué modo podría pensar o creer que Dios Padre, en algún momento o instante, careció de la generación de esta Sabiduría? Pues bien, o dirá que Dios no podía generar la Sabiduría antes de generarla, para que ella, que antes no era, fuera generada después, para que existiese; o bien dirá que podía generarla pero -lo que sería sacrílego afirmar de Dios- no quería. Para todos es evidente que ambas cosas son absurdas e impías: o que Dios de no poder, progresó hasta poder, o que pudiendo fingió y aplazó la generación de la Sabiduría. Por eso nosotros hemos reconocido que siempre Dios es Padre de su Hijo Unigénito, nacido de Él, y que toma de Él aquello que es, pero sin ningún inicio... Luego se debe creer que la Sabiduría es generada fuera de todo inicio que se pueda decir o pensar»,

«Sin embargo nosotros, ¿qué es lo que afirmamos, pensamos, hemos enseñado y enseñamos? El Hijo no es inengendrado (ἀγέννητος) y de ningún modo es parte del inengendrado ni deriva de un sustrato; pero por voluntad y decisión del Padre ha comenzado a existir antes de los tiempos y de los siglos, plenamente Dios, unigénito e inalterable. Y antes de haber sido engendrado, o creado, o definido, o fundado (Pr 8, 22-25), no existía. En efecto no era inengendrado. Ahora somos perseguidos porque hemos expuesto y defendido cuanto sigue: “El Hijo tiene un principio, mientras que Dios es sin principio”. Somos perseguidos por eso y porque además añadimos: “Viene de la nada”. Esto es lo que afirmamos, en cuanto que no es parte de Dios ni viene de un sustrato. Por todo ello somos perseguidos»⁸.

Arrio sostiene que es imposible comprender la absoluta, y de ningún modo rompible ni dilatable atemporalidad en la confesión del misterio divino. Como buen dialéctico formula su pensamiento con claridad y concreción, partiendo de la consideración admitida por todos de la dependencia del Hijo con respecto al Padre según la generación. La novedad del alejandrino, y al mismo tiempo la temeridad teológica, consiste en situar la generación en una esfera intermedia entre la eternidad del Padre y la temporalidad que comienza con la creación: el Hijo comienza a existir «antes del tiempo y de los siglos», tiene un principio, es creado, no es eterno como Dios. Se observa en la tesis del presbítero alejandrino una sorprendente incoherencia cuando quiere mantener al Hijo como Dios total (πλήρης θεός), aun habiendo dicho de él que no es eterno. Importante es también la equiparación que establece entre «engendrado» (γεννηθῆ) y «creado» (κτισθῆ). El presbítero alejandrino recoge esta equivalencia como fruto de sus reflexiones en torno a la Sabiduría según el Antiguo Testamento y la mención de ella misma

ORÍGENES, *Sobre los principios*, I, 2, 2, Introducción, texto crítico, traducción y notas de S. Fernández, Madrid 2015, 169-171.

⁸ Es un fragmento de la *Carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia*, 4-5, texto editado en M. SIMONETTI (Ed.), *Il Cristo*, t. II, Milán 1986, 71-73. Simonetti sostiene que esta epístola es el documento más antiguo de la controversia arriana, dirigida a quien consideraba amigo y discípulo en los años de formación en la escuela de Luciano de Antioquía, SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 68. La edición de la carta, que transcribe y comenta, la toma de H.G. OPITZ, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Athanasius Werke* III, 1, Berlín-Leipzig, 1934, 1-3.

como creatura (cfr. Pr 8, 22-25). Continuando con la argumentación, una vez definida la identidad entre engendrar y crear, el principio (ἀρχή) ontológico del Hijo, es decir, su ser engendrado por el Padre, coincide perfectamente con su ser creado por Dios.

Con una postura semejante Arrio no puede menos que negar la divinidad del Hijo. Para él, el Hijo no deriva de un sustrato (ἐξ ὑποκειμένου τινός), o de la naturaleza, o de la sustancia del Padre. Por tanto, el presbítero alejandrino utiliza una imagen del todo sugerente para definir al Hijo, la del intermediario cosmológico⁹, el demiurgo, cuya fuente para su utilización parece ser Platón en su obra *Timeo*¹⁰ y los distintos pensamientos posteriores al filósofo en este sentido, especialmente el neoplatonismo¹¹.

⁹ Esto es lo que dice Atanasio al respecto: «Pero vosotros, arrianos, haciendo memoria de vuestras propias palabras, decid: el que existía, ¿tenía necesidad del que no existía para crear como artífice todas las cosas o tenía necesidad del que ya existía? Pues habéis dicho: “Se preparó de la nada para sí, como instrumento, al Hijo, a fin de hacer por medio de Él todas las cosas”», *Discursos contra los arrianos*, I, 26, 1. El autor de la traducción española de esta brillante obra de Atanasio, Ignacio de Ribera Martín, recurre a la edición crítica K. METZLER-K. SAVVIDIS (Ed.), *Athanasius Werke. Orationes I et II contra arianos*, Berlín-Nueva York 1998; *Athanasius Werke. Oratio III contra arianos*, Berlín-Nueva York 2000.

¹⁰ He aquí una de las referencias del filósofo Platón, concordante con la que Arrio está en perfecta sintonía: «Decíamos, además, que lo generado debe serlo necesariamente por alguna causa. Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible. Por otra parte, hay que observar, acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquel la mejor de las causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo», *Timeo*, 28c-29b, en PLATÓN, *Diálogos*, t. VI, *Filebo, Timeo, Critias*, Traducciones, introducciones y notas por María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid 1997, 171-172.

¹¹ La idea del intermediario cosmológico o demiurgo, que ayuda a Arrio a comprender al Hijo como el actor o intermediario para el mundo material, le sirve además para negar la eternidad de la materia. Por eso, si el Hijo hubiera sido partícipe de la creación desde la eternidad, esta debiera haber sido también eterna. Una vez más Atanasio ataca este pensamiento así: «Sin embargo Asterio dice: “He aquí que Dios también es siempre creador y no le ha sobrevenido la potencia para crear como artífice; ¿acaso entonces, por el hecho de que sea el artífice, son eternas también las cosas que han sido hechas y no es lícito tampoco decir que no existían antes de ser engendradas?” ¡Insensatos arrianos! ¿Qué hay de semejante entre un hijo y una cosa hecha para que estas cosas que se aplican al Padre las apliquéis también a las cosas que han sido hechas por obra del artífice? ¿Y cómo es que después de haber sido mostrada, en lo que precede, la gran diferencia que existe entre lo engendrado y una cosa

Platón y el desarrollo de la filosofía platónica en sus distintas variantes reflexionan en torno a la idea de un ser supremo que es inefable; no puede ser engendrado, pues de él surge todo, una característica importante suya es la de ser independiente, es decir, sin corrupción externa que le afecte; de su forma de ser intrínseca nada ni nadie puede participar ni se le puede asemejar. Desde el punto de vista metafísico, al aplicar esta argumentación a la divinidad, que permanece inamovible, estática, sin composición, dilatación ni cambio, resulta evidente y consecuencia clara de lo anterior que el Hijo no pertenezca al ámbito de Dios, sino que únicamente sea una analogía de la única y perfecta divinidad¹².

Una acercamiento a las fuentes, concretamente a la carta que Arrio dirige al obispo Alejandro, nos permite verificar su pensamiento y la posición teológica que adopta. Una primera apreciación es que en la epístola, la creación de la nada contiene en sí delicados matices de interpretación; cierto es, insiste el presbítero alejandrino, que el Hijo es creado de la nada por el Padre, pero, derivando del Padre, no puede proceder o derivar de una división material de la sustancia divina, pues eso sería romper la unidad ontológica en Dios¹³. El rígido y «estático» monoteísmo del clérigo alejandrino, que no le permite pensar en las relaciones internas en el seno de la Trinidad, y mucho menos en la generación eterna del Hijo, como después defenderá Nicea, está constantemente defendido por él mediante la repetición siguiente: únicamente al Padre le corresponden las atribuciones divinas que el Hijo recibe de modo derivado o participativo y, como hemos dicho antes, por analogía¹⁴.

hecha, persistís en la ignorancia? Por tanto hemos de volver a repetir lo mismo: que una cosa hecha viene de fuera de quien la hace, como se ha dicho, mientras que el Hijo es lo propio engendrado de la sustancia. Por tanto no es necesario que la cosa hecha exista siempre, pues cuando el artífice quiere la hace, mientras que lo engendrado no está sometido a la voluntad, sino que es una propiedad de la sustancia. Y el hacedor lo sería y se llamaría así aunque todavía no existiesen sus obras, mientras que el Padre no sería llamado padre ni lo sería si no existiese un Hijo», *Discursos contra los arrianos*, I, 29, 1.

¹² Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 392-410; LÓPEZ KINDLER, «Constantino y el arrianismo», 45.

¹³ Atanasio argumenta así: «... Dios no existe como un compuesto de partes, sino que al ser impassible y simple es Padre del Hijo sin pasión y sin división, y de esto hay, una vez más, una gran prueba y demostración tomada de las Sagradas Escrituras», *Discursos contra los arrianos*, I, 28, 2.

¹⁴ Estas palabras de Arrio confirman su idea de la única e indivisible divinidad del Padre: «Sabemos que existe un único Dios, solamente él inengendrado, solamente él eterno, solamente él sin principio, solamente él verdadero, solamente él inmortal, solamente él sapiente, solamente él bueno, solamente él poderoso, el único que juzga, rige y gobierna todas las cosas, inmutable e inalterable, justo y bueno, Dios de la Ley, de los profetas y del Nuevo Testamento», *Carta de Arrio a Alejandro de Alejandría*, 2, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t.

La correspondencia entre distintos destinatarios, en este primer momento de la crisis, es variada, a juzgar por los documentos que nos han llegado. En la que nos ocupa ahora, sutilmente, defiende ante el obispo Alejandro su insistencia en la inmutabilidad del Hijo, como ya lo había hecho en la que dirige a Eusebio de Nicomedia. Aunque Arrio mantiene la absoluta inmutabilidad, sin embargo no deja de definir a la segunda persona como la primera de las criaturas, más aún, la criatura perfecta de Dios, distinta de las demás criaturas. Éstas, es decir, las otras criaturas después del Hijo, son creadas a través de Él¹⁵. El clérigo emplea hábilmente términos y conceptos que alcanzarán su propio status teológico en materia trinitaria y cristológica en la reflexión eclesial posterior, como son *hypóstasis*, *ousía* y *homoousios*. Sin embargo, dentro de su subordinacionismo radical adquieren un significado totalmente distinto del que le otorga la ortodoxia de la Iglesia¹⁶.

La reacción a las tesis de Arrio no se hizo esperar, tal y como lo demuestra el obispo Alejandro en sendas cartas que envía al clero de su diócesis y a los obispos de Egipto y Libia; en ellas el obispo no se siente satisfecho con las explicaciones del hereje, y pide a clérigos y pastores que rechacen las nuevas y peligrosas doctrinas. Los obispos destinatarios del escrito y el mismo Alejandro, rechazan y condenan las peligrosas doctrinas arrianas, recurriendo a la recta y ortodoxa interpretación de la Sagrada Escritura:

II, 77; la edición tomada por Simonetti se encuentra en OPITZ, *Urkunden, Athanasius Werke* III, 1, 12-13. Los estudiosos opinan que el texto es una profesión de fe o programa teológico del hereje, cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 402-404; SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 74.

¹⁵ «Él (es decir, Dios) ha engendrado al Hijo unigénito antes de los tiempos eternos, y por medio de él ha creado los tiempos y todas las cosas: lo ha engendrado no en apariencia sino en realidad, por propia voluntad lo ha hecho subsistir, inmutable e inalterable; criatura perfecta de Dios, pero no como una de las demás criaturas; generación, pero no como las demás generaciones», *Carta de Arrio a Alejandro de Alejandría*, 2, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 77.

¹⁶ La terminología remite, como es obvio, a la cumbre de la filosofía griega, Aristóteles, lo que prueba que Arrio la conocía; sin embargo, ello no significa que abandone su referencia explícita a Platón. Sobresale, dentro de los conceptos señalados, la ambigüedad del concepto *ousía*, utilizado ya sea para indicar la sustancia de un ser individual (*hypóstasis*), o bien la esencia común a todos los seres de una misma especie (*ousía*). Además, Arrio utiliza el término *homoousios* dando respuesta a la acepción monarquiana, que afirma que el Padre y el Hijo compartirían la misma *ousía* o *hypóstasis*, abriendo así el camino a la idea inaceptable de la división material del sustrato divino. Así se expresa el presbítero alejandrino: «... Si algunos lo entienden en el sentido que el Hijo es parte del Padre, consustancial (ὁμοουσίου) y emanación, el Padre vendrá a ser, según ellos, compuesto, divisible, mutable y corpóreo; y Dios, que no puede ser corpóreo, estaría sujeto a todo cuanto, según dicen, sucede naturalmente a un cuerpo», *Carta de Arrio a Alejandro de Alejandría*, 5, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 79. Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 397-404; HANSON, *The Search*, 84-98.

«He aquí sus afirmaciones que han inventado contra las Escrituras: “No siempre Dios fue Padre, y hubo un tiempo en que Dios no era Padre. No siempre ha existido el Logos de Dios, pero ha sido creado de la nada. En efecto, aquel que era Dios ha creado de la nada lo que no existía: por eso ha habido un tiempo en que eso no existía. Por consiguiente el Hijo es criatura y hechura”»¹⁷.

En el texto precedente pueden verse las expresiones clásicas de la herejía de Arrio: «Dios no es desde siempre Padre»¹⁸ y «Hubo un tiempo en el que el Hijo no existía»¹⁹. A estas afirmaciones erróneas, el obispo Alejandro contrapone el argumento de la Escritura según Jn 1, 1: «En el principio estaba el Logos», y la consecuencia acerca de su mediación en la creación de todas las cosas (cfr. Jn 1, 3), excluyendo así que el Hijo eterno sea una de las cosas creadas²⁰.

¹⁷ Es un fragmento de la *Carta de Alejandro de Alejandría a todos los obispos*, 7, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 85. La edición transcrita en la edición italiana es tomada por el editor de OPITZ, *Urkunden, Athanasius Werke* III, 1, 6-10.

¹⁸ La expresión de Arrio, citada por Alejandro, aparece en *Thalía*, según la versión de Atanasio. He aquí un ejemplo: «Dios no fue siempre padre, sino que hubo un tiempo en que Dios estaba solo y no era padre todavía, y que fue más tarde cuando sobrevino el hecho de ser padre; 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; 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 sólo entonces, hizo a uno solo y lo llamó Logos, Hijo y Sabiduría, para crearnos por medio de Él», *Discursos contra los arrianos*, I, 5, 2-3.

¹⁹ Esta expresión no aparece literalmente en las fuentes de Arrio, aunque refiere muy bien lo que quiso decir. El concilio de Nicea, en efecto, al final de su profesión de fe, añade: «Aquellos que además dicen: “Hubo un tiempo en que no era” y “Antes de ser engendrado no era...”», a ellos les anatematiza la Iglesia católica», E. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia* (DH), Barcelona 2000, n. 127.

²⁰ «Cómo puede haber alguien que al escuchar las palabras de Juan: “En el principio estaba el Logos” (Jn 1, 1), no condene a quienes afirman: “Ha habido un tiempo en que no existía”. ¿Cómo puede haber alguien que al escuchar en el Evangelio: “Hijo unigénito y por medio de él todo ha sido hecho” (Jn 1, 3.18), no rechace a aquellos que afirman que él es una de las cosas creadas? ¿Cómo es posible que sea una de las cosas que han sido hechas por medio de él? ¿Cómo puede ser Unigénito aquel que, según ellos, está enumerado junto a los demás seres creados?», *Carta de Alejandro de Alejandría a todos los obispos*, 12, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 87.

A modo de síntesis, las dos convicciones principales del clérigo alejandrino, relativas a la unidad de Dios y a la encarnación, definen la imagen del Hijo más en relación con la idea griega del «segundo Dios» (δευτερος θεός) que en relación con la fe de la tradición eclesial. No nos es posible conocer con exactitud si Arrio depende más de la tradición subordinacionista de Orígenes y de sus consecuencias en la teología posterior alejandrina, o de la teología antioquena en consonancia con Pablo de Samosata²¹. Sin embargo sí podemos asegurar la preferencia teológica por el esquema *Logos-sarx*, binomio que le permite adoptar una posición que niega, además de la divinidad, la plena humanidad del Hijo, en cuanto que el Logos asume en sí mismo todas sus funciones²².

Su intento de introducir, cultural y teológicamente, el tema cristológico en el mundo helenista, no obtiene buenos resultados en lo que se refiere a explicar la verdad de la fe, incluso por las consecuencias que se derivan de la lectura de la existencia histórica de Jesús, la cual confirma la radical subordinación del Hijo con respecto al Padre. Los pasajes evangélicos a los que Arrio hábilmente recurre, no son más que testimonios acerca de la inferioridad de Jesús respecto a Dios (hambre, sed, cansancio, debilidad, sufrimiento), a la que se une la ignorancia de algunas cosas (cfr. Mc 13, 32) y las pasiones humanas (cfr. Jn 11, 33.39). Tanto el bautismo como la resurrección demuestran la investidura que asume Jesús de lo alto, del Padre que es más grande que él (cfr. Jn 14, 28). A la luz de la vida histórica de Jesús, que confirma el paso de la inmutabilidad del Logos a su fragilidad, surge el interrogante acerca de las relaciones establecidas entre ambas dimensiones. Según sus escritos²³, Arrio defiende la dependencia total del Hijo con res-

²¹ Amplia información acerca de las corrientes de pensamiento, cuya influencia es decisiva en Arrio, nos la ofrecen los dos volúmenes de E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, París 1972, especialmente t. I, 46-55.

²² La controversia arriana tiene una especial relevancia en el misterio de la encarnación, a pesar de sus implicaciones en la teología trinitaria; niega tajantemente el alma humana de Cristo. Un claro ejemplo de ello es la profesión de fe de Eudoxio, obispo de Antioquía desde el 357 al 359 y de Constantinopla desde el 360 al 369: «Eudoxio..., declara en su profesión de fe que el Hijo se hizo “carne”, mas no hombre, y no asumió un alma humana. No había por tanto en Cristo dos naturalezas sino una sola, compuesta. Eudoxio acuñó así la fórmula arriana más clara de la encarnación», GRILLMEIER, *Cristo*, 418.

²³ Interesante es el texto expuesto por Atanasio en 41 blasfemias atribuidas a Arrio que podemos encontrar en GRILLMEIER, *Cristo*, 410-411. Una edición con el texto original y traducción al francés ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettre sur les Synodes*, con el texto crítico de H.G. Opitz, *Athanasius Werke* II, 1, Introducción, texto, traducción, notas e índices por A. Martin y X. Morales (*Sources Chrétiennes* 563), París 2013, 222-227.

pecto al Padre; en base a esta dependencia, Jesús recibe anticipadamente la gloria que después él consigue mediante la propia virtud²⁴.

En definitiva, para Arrio el único que es y permanece siempre Dios es el Padre; el Hijo y el Espíritu, como *hypóstasis* degradadas²⁵, están configuradas en el orden de las criaturas, anteriores a las demás, más elevadas, pero siempre criaturas²⁶, ya que «las sustancias del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo están, por naturaleza, divididas en partes, son ajenas unas a otras, están separadas entre sí, son diferentes y no participan unas de otras»²⁷.

Con el presbítero alejandrino y sus tesis heréticas la fe cristiana alcanza un momento del todo delicado y crítico, especialmente en lo que respecta a conciliar monoteísmo y encarnación del Hijo de Dios, hasta el punto de romper y fracturar en dos a la Iglesia. La posibilidad de una solución intermedia, que ya fue iniciada en tiempos de Orígenes con el discurso acerca del

²⁴ «Por esta razón, en efecto, al saber Dios de antemano -dice Arrio- que iba a ser bueno, tomó con antelación la gloria que el Logos habría de recibir después por causa de su virtud y se la concedió. De modo que el Logos, por sus propias obras (de las que Dios tuvo conocimiento de antemano), ha llegado a ser ahora de esta manera», *Discursos contra los arrianos*, I, 5, 8.

²⁵ La teología trinitaria de Arrio encuentra un sólido apoyo en la teoría de las tres «hypóstasis» (ser, intelecto y alma), formulada por Plotino, según la tríada Uno, Inteligencia, Alma. El Uno, que es el principio del Todo, posee en sí mismo y hace existir fuera de sí mismo a la Inteligencia y al Alma. Desde que son engendradas, no son ya el Uno, siendo así distintas de él, de modo que siempre estén refiriéndose al Uno como principio de Todo: «El Principio es sustantivamente uno, mientras que el siguiente al Principio es ya, bajo la carga del Uno, todas las cosas sin dejar de participar en el Uno. Y todo cuanto es suyo es todas las cosas a la vez que uno. ¿Todas las cosas? ¿Cuáles? Aquellas de las que aquél es Principio. Y ¿cómo es principio de todas las cosas? ¿Por qué las preserva por haber hecho que cada una fuera una? Sí, y también porque las hizo subsistir. ¿Cómo? Porque las tenía de antemano. Pero hemos dicho que de ese modo sería multiplicidad. Es que las tenía, pero no discriminadas. En el segundo quedaron ya discriminadas nocionalmente. Es que el segundo ya es acto, mientras que aquél es la potencia de todas las cosas», *Enéada V* (Trat. V 3), 15, 20-30, en PLOTINO, *Enéadas*, V-VI, Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igual, Madrid 1998, 80.

²⁶ «Efectivamente, existen tres hypóstasis; y Dios que es causa de todas las cosas no tiene principio y está absolutamente solo; por el contrario, el Hijo, engendrado por el Padre fuera del tiempo y creado y fundado (cfr. Pr 8, 22-25) antes de los tiempos, no existía antes de haber sido engendrado; pero, engendrado fuera del tiempo antes de todas las cosas, solamente él ha derivado del ser subsistente del Padre», *Carta de Arrio a Alejandro de Alejandría*, 4, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 79.

²⁷ Son palabras que Atanasio pone en boca de Arrio en *Discursos contra los arrianos*, I, 6, 4.

alma humana de Cristo, ahora se caracteriza por una especie de suspensión negativa de la identidad: el Hijo no es Dios igual que Dios, pero tampoco es criatura como las demás criaturas. Es divinizado pero no participa de la misma sustancia o naturaleza del Padre. Ha asumido la carne, pero no es plenamente hombre. La incertidumbre acerca de quién es él, su identidad íntima y absoluta, deriva en la negación de la plena divinidad y de la plena humanidad del Hijo de Dios.

Un problema delicado, que comenzó estando circunscrito al ámbito local, trascendió rápidamente a todo el Imperio. Estaba en juego la concepción teológica sobre Dios, que ya había nacido en el pasado como hemos dicho, pero que se refuerza en la controversia arriana: ¿quién es Dios en sentido pleno? ¿Sólo el Padre o también el Hijo y el Espíritu Santo? ¿Puede alguna de las personas divinas pertenecer al ámbito de la creación? La doctrina propuesta por Arrio empujó a la gran Iglesia a que rechazara, condenándolas, sus tesis y elaborara positivamente una reflexión dogmática y definitiva sobre el misterio de la Trinidad y, desde éste, el misterio de Jesucristo.

La teología «solemnemente definida» en Nicea

Las tesis arrianas se difundieron rápidamente en Egipto, Libia, algunas provincias de Oriente y en Asia Menor. Arrio fue condenado por un sínodo local en Alejandría celebrado hacia el 320, convocado por el obispo Alejandro. Más tarde, dado que el problema doctrinal alcanzó límites insospechados, y viéndose amenazada la unidad religiosa del Imperio, Constantino convocó el primer concilio ecuménico de la historia, para dar solución definitiva al problema que ya no afectaba solo a lo religioso, sino también a lo político y social, e instaurar la paz en la Iglesia.

Barajadas varias opciones, el lugar designado por el emperador para la celebración del concilio fue Nicea²⁸; la fecha de la inauguración del concilio

²⁸ Nicea era una pequeña ciudad de Asia Menor, situada en la Anatolia occidental, en la actual Turquía, relativamente cercana a Constantinopla y a Nicomedia. No era una sede importante a nivel eclesiástico ni había sido el lugar de la celebración de ningún sínodo; sin embargo era la ciudad de la residencia estival del emperador y capital de la región, razón que parece ser la más plausible para explicar su elección como sede de la celebración del concilio. Además, es muy probable que el emperador quisiera tener cerca a los Padres conciliares a la hora de debatir las cuestiones doctrinales suscitadas años antes y pensara en una especie de debates al estilo de las antiguas escuelas filosóficas. Se conserva la *Convocatoria del Concilio* en sirio en OPITZ, *Urkunden, Athanasius Werke* III, 1, 41-42. Acerca de la

se sitúa entre el 19 ó 20 de mayo, y el desarrollo de las sesiones hasta el 25 de agosto del 325²⁹; el número de los Padres asistentes varía según las fuentes³⁰, aunque la tradición hable de los 318³¹. El sentir mayoritario de los estudiosos nos permite situar la cifra de participantes en 250 ó 300, provenientes de Oriente, Asia Menor, Siria, Palestina y Egipto. Únicamente cuatro representaron al Occidente latino, Osio de Córdoba, quien fue designado por Constantino para presidir las sesiones conciliares, Ceciliano de Cartago, Vito y Vicente, estos dos últimos delegados del papa Silvestre. También asistieron algunos preladados de regiones no sometidas a Roma, concretamente de Persia y Mesopotamia³².

El concilio, inaugurado con toda solemnidad por el emperador, tenía como objetivo dar solución a esta primera gran crisis de la historia de la Iglesia; asimismo, tal vez motivados por Constantino, los Padres sinodales afrontaron también temas como la fecha de la Pascua y otras cuestiones disciplinares que afectaban especialmente a las comunidades cristianas o al mismo clero. Como base de las discusiones doctrinales los Padres conciliares tomaron por válido el símbolo de fe de una iglesia local vecina, al que se añadieron las modificaciones propias realizadas en el aula. Desconocemos a qué iglesia pertenecía este símbolo y si estaba escrito o se conocía como una

ciudad de Nicea puede consultarse M. FORLIN PATRUCCO-CH. KANNENGISSER, *Nicea*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, t.II (J-Z), Salamanca 1998, 1531-1533; y la versión italiana, que es la original, en *Nuovo Dizionario Patrístico e di Antichità Cristiane* (F-O), Génova-Milán 2007, 3486-3487, con abundante y renovada bibliografía.

²⁹ Para mayor información acerca de las fechas del concilio véase J.N.D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1980, 254; SIMONETTI, *La crisis*, 79-80.

³⁰ Cfr. LÓPEZ KINDLER, «Constantino y el arrianismo», 46; SIMONETTI, *La crisis*, 78-79.

³¹ El número simbólico asocia a los adalides de la recta fe de Nicea con los fieles siervos de Abraham como aparece en Gn 14, 14: «Cuando Abram supo que su pariente había sido hecho prisionero, organizó a sus hombres expertos en las armas, esclavos nacidos en su propia casa, ascendiendo en número a trescientos dieciocho, y se puso en camino hasta Dan». El primero en dar esta cifra, que después se convertirá en punto de referencia, fue Hilario de Poitiers en su obra *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium*, 86: «Algunos entienden equivocadamente el *homoousios*. Pero, ¿qué me importa a mí que lo entiendo correctamente? Erróneamente ha confesado el de Samosata el *homoousios*. Pero, ¿son mejores los arrianos que lo han negado? Ochenta obispos lo rechazaron entonces, pero trescientos dieciocho hace poco que lo dieron por válido». La traducción completa de esta obra puede verse en J.M. SANCHIS, *El Liber de Synodis seu de Fide Orientalium et Apologetica Responsa de Hilario de Poitiers. Contexto histórico-teológico, traducción y análisis, pars dissertationis*, Roma 2012. Más adelante volveremos sobre esta obra del pictaviense.

³² Cfr. LÓPEZ KINDLER, «Constantino y el arrianismo», 46; SIMONETTI, *La crisis*, 78-79.

profesión de fe oral utilizada en alguna comunidad importante³³. Además del Símbolo fueron redactados 20 cánones disciplinares³⁴ y una carta encíclica a los obispos que no habían participado en el concilio³⁵.

Por desgracia no nos han llegado las actas del concilio, documentos que nos hubieran aportado datos de importante valor teológico, histórico y eclesiástico. Pero sí conocemos, a través de autores de varia procedencia, los hechos que determinaron y desembocaron en la primera solemne profesión de fe cristológico-trinitaria, después de un largo proceso local, especialmente en las comunidades donde había surgido y afectado de primera mano el áspero debate doctrinal, y conciliar. Controversias teológicas y de praxis litúrgica (catequesis y fórmulas bautismales, oraciones eucarísticas, rituales, etc.), constituyen la base fundamental sobre la que se establece la primera reunión universal del episcopado cristiano. Antes del gran concilio niceno la recta profesión de la fe sirvió enormemente para verificar la ortodoxia heredada de la Tradición, amenazada por el error y la desviación doctrinal, como ocurrió con Noeto en torno al año 180³⁶, o con Pablo de Samosata en el año 268³⁷. No está demás citar estos ejemplos, pues son útiles para comprender

³³ Más información la ofrece GRILLMEIER, *Cristo*, 445-453. Para el estudioso, a pesar de la información que ofrecen otros autores, no existe unanimidad para decidir qué símbolo previo utilizaron los Padres sinodales para elaborar el Símbolo niceno: el de la iglesia de Cesarea, o el de Jerusalén o el de alguna comunidad palestina. Cfr. KELLY, *Primitivos credos*, 247-254; SIMONETTI, *La crisis*, 88.

³⁴ Los cánones nicenos no pretendían introducir ninguna innovación en la praxis eclesial, sino únicamente prescribir como universales algunas prácticas locales. Fundamentalmente estaban dirigidos a las estructuras eclesiásticas, a la condición clerical y a la disciplina penitencial. Más información sobre las decisiones del concilio puede verse en SIMONETTI, *La crisis*, 85-87.

³⁵ Encontramos el texto en EUSEBIO, *Vida de Constantino*, III, 17-20.

³⁶ Abundante detalle de la controversia la ofrece el gran adversario de Noeto, Hipólito de Roma, en el *Adversus Noetum*. Traemos a colación este pasaje de la obra de Hipólito que se encuentra en el estudio de ORBE-SIMONETTI, *Il Cristo*, t. I, 345: «Estos tales, siendo discípulos de Noeto, han introducido una doctrina diversa de la nuestra... Después de haberlo convocado de nuevo, los santos presbíteros lo condenaron. Él replicó: “¿Qué mal hago si únicamente glorifico a Cristo?”. Los presbíteros le respondieron: “También nosotros conocemos a un solo Dios, conocemos a Cristo, sabemos que el Hijo ha sufrido, como en efecto así ha sido; ha muerto, como en efecto así ha sido; ha resucitado al tercer día y está a la derecha del Padre y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Decimos estas cosas tal y como las hemos aprendido”. Habiéndolo convencido de sus errores lo expulsaron de la Iglesia», *Adversus Noetum*, I, 1-8. Simonetti toma la edición de R. BUTTERWORTH, *Hippolytus of Rome, Contra Noetum*, Londres 1977.

³⁷ He aquí el fragmento de una carta que escriben seis obispos presentes en el sínodo de Antioquía del 268 a Pablo de Samosata: «... Quien se oponga a creer y confesar que el

la forma de actuar posterior de los Padres conciliares de Nicea. En el concilio, aquellos obispos conscientes de la gravedad del momento, decidieron combatir la herejía arriana con una nueva y positiva formulación de la fe.

Un antecedente del concilio de Nicea, que no podemos dejar de mencionar, es el sínodo de Antioquía celebrado en el 324 ó 325³⁸, con toda probabilidad presidido por Osio de Córdoba, con la presencia de 56 obispos de varias regiones orientales. Terminada la reunión sinodal fue enviada una carta que contenía un símbolo de fe antiarriano, que podría haber sido el inspirador del Símbolo niceno³⁹. Con un estilo escueto y directo, aparecen en este escrito los temas de la identidad ontológica del Hijo de Dios y de su generación atemporal del Padre, admitiendo la indisolubilidad del misterio, con referencia a la íntima relación entre el Padre y el Hijo (cfr. Mt 11, 27). Siguiendo con lo ya iniciado por Alejandro de Alejandría, los obispos del sínodo antioqueno salen al paso, abierta y decididamente, sobre los tres temas clave de Arrio, presentes en *Thalía*, tales como «el Hijo es una criatura», «no es eterno», «no es inmutable»:

«... Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo único, engendrado no de lo que no existe sino del Padre, no como hecho sino propiamente como un hijo, pero engendrado de un modo inefable, indescriptible, pues lo conocen únicamente el Padre que engendró y el Hijo que fue engendrado (porque nadie conoce al Padre excepto el Hijo, nadie conoce al Hijo más que el Padre), el cual existe eternamente sin que hubiera tiempo en que no existiera. Las Escrituras lo presentan como real y verdaderamente engendrado como Hijo, de manera que creemos que es

Hijo de Dios es Dios antes de la constitución del mundo, diciendo que deben entenderse dos dioses, de modo que pueda proclamarse Dios el Hijo de Dios, lo mantenemos ajeno a la regla de la fe eclesiástica, y todas las Iglesias católicas están de acuerdo con nosotros... Anotad, entre muchas, estas breves cosas, queremos saber si piensas y enseñas con nosotros y si estás de acuerdo o no en suscribir cuanto ha sido notificado», G. CANOBBIO (Ed.), *I documenti dottrinali del Magistero*, Brescia 1996, 257.261.

³⁸ Hacia finales del 324, el obispo Osio de Córdoba viajó a Alejandría pasando antes por Antioquía, donde se encontró con situación delicada, la elección del sucesor del obispo Filogonio, que había fallecido poco antes. En aquel momento, decidió Osio convocar un sínodo episcopal, que promulgó una circular que contenía una profesión de fe antiarriana, en la línea teológica de Alejandro de Alejandría. Cfr. L. ABRAMOWSKI, «Die Synode von Antiochien 324/325 und ihr Symbol», en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975) 356-366; HANSON, *The Search*, 129-138; SIMONETTI, *La crisi*, 38-39.

³⁹ Cfr. KELLY, *Primitivos credos*, 250-254.

inmutable e inalterable Y nosotros anatemizamos a cuantos digan, piensen o prediquen que el Hijo de Dios es una criatura, que comenzó a existir, que ha sido hecho y no verdaderamente engendrado o que hubo tiempo en que él no existía»⁴⁰.

Encontramos ya, en el texto que acabamos de transcribir, los dos grandes temas de Nicea: la generación eterna del Hijo y su ser propia y realmente su imagen en sentido estricto y sustancial. Los mismos anatemas conclusivos abren un camino que se hará oficial en el seno de la Iglesia. No en vano podemos afirmar que el texto de Antioquía es para nosotros de enorme importancia, porque se trata del precursor de todos los credos sinodales⁴¹. Por tanto, existe ya, en tiempos de la celebración del concilio de Nicea, un credo en circulación local, y no es de extrañar que en el concilio del 325, habiendo conocido y examinado este documento previo, sobre él tomara forma la primera profesión de fe de la Iglesia con valor universal.

La fórmula cristológica de Nicea es presentada con la estructura trinitaria del símbolo de fe bautismal, a la que se añaden los anatemas antiarrianos:

«Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente, artífice de todas las cosas visibles e invisibles, y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado unigénito del Padre (γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ), es decir, de la sustancia del Padre (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς), Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα), consustancial al Padre (ὁμοούσιον τῷ Πατρί), por medio del cual todas las cosas han sido originadas, las del cielo y las de la tierra, él por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó (σαρκωθέντα), se hizo hombre (ἐνανθρωπήσαντα), padeció y resucitó al tercer día y subió a los cielos, viene a juzgar a vivos y muertos, y en el Espíritu Santo.

Aquellos que, por el contrario, dicen: “Hubo un tiempo en que no era”, y “Antes de ser engendrado no era” y que fue originado de aquello que no es o dicen ser el Hijo de Dios de

⁴⁰ Este es un texto del símbolo de fe redactado en el sínodo antioqueno, y lo encontramos en KELLY, *Primitivos credos*, 252-253. El autor se apoya en el texto reconstruido por E. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften: Zur Geschichte des Athanasius (III Band)*, Berlín 1959, 119-160.

⁴¹ Así lo mantiene, por ejemplo, KELLY, *Primitivos credos*, 253.

otra hypóstasis (ὑποστάσεως) o sustancia (οὐσίας) o creado o transformable o mutable, a ellos les anatematiza la Iglesia católica»⁴².

Como novedad con respecto al símbolo antioqueno aparecen, ahora, expresiones que se considerarán después como la primera actitud interpretativa de la verdadera fe de la Iglesia sobre Jesucristo. Las afirmaciones dogmáticas, expuestas mediante un lenguaje distinto al del Nuevo Testamento, confiesan de modo determinante que el Hijo es engendrado por el Padre, es decir, «de la misma sustancia del Padre» (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς), de modo que es «consustancial al Padre» (ὁμοούσιον τῷ Πατρί).

El principal acento de las afirmaciones precedentes es la consustancialidad del Hijo con respecto al Padre, que en griego encuentra un especial énfasis al ser introducido mediante la partícula τουτέστιν, que podemos traducir por «es decir», «esto es», o «lo que es lo mismo». Con la partícula ya se anuncia que la afirmación que le sigue quiere definir de modo claro y preciso lo que se ha dicho anteriormente. No se trata de la simple añadidura de un sinónimo, sino de una explicación del concepto mismo, ya que quiere calificar la generación mediante la categoría de la sustancia (οὐσία), en el orden de la proveniencia y origen (ἐκ).

Nicea profesa la fe en Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado unigénito del Padre, en palabras que han mejorado lo ya dicho en el precedente símbolo antioqueno. Sostiene con mayor profundidad que la proveniencia o el origen del Hijo es de la sustancia del Padre, como Dios de Dios, como luz de luz. Para confirmar la generación de la sustancia de aquel que engendra, los Padres de Nicea especifican, contra Arrio, que el origen del Hijo no pertenece al orden de la creación: es engendrado y no creado (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα). Así sostienen la generación de la sustancia, con la fórmula consustancial al Padre. En estas palabras conciliares hay una novedad absoluta,

⁴² Es el *Símbolo de Nicea*, en DH nn. 125-126. No vamos a detenernos en cuestiones de transmisión del texto. Únicamente mencionamos las ediciones, todavía hoy de obligada referencia, que han trabajado la redacción del Símbolo desde las fuentes más genuinas: G.L. DOSSETTI, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967, 226-241; I. ORTIZ DE URBINA, *El Simbolo Niceno*, Madrid 1947, 8-22. Entre quienes mejor transcriben en sus obras el credo de Nicea se encuentran Eusebio de Cesarea, Atanasio de Alejandría o Basilio Magno, en lengua griega, e Hilario de Poitiers en lengua latina. Cfr. OPITZ, *Urkunden, Athanasius Werke* II, 1, 30. 36-37, donde encontramos la redacción atanasiana; SANCHIS, *El Liber de Synodis*, 114, que corresponde al número 84 de la obra de Hilario donde traduce al latín el credo de Nicea; E. SCHWARTZ, «Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon», en *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 25 (1926) 38-88.

y es la de admitir en Dios identidad y diferencia con el mismo origen eterno. A la identidad de la sustancia corresponde la diferencia producida por la generación: el Padre permanece como el principio, de acuerdo a su relación de origen, y al Hijo le pertenece la misma posición en el orden del ser.

Ante el error de la doctrina arriana que, no admitiendo el discurso de las relaciones en el seno de la Trinidad, cae en un dramático hermetismo y estatismo, y siendo la forma más radical y divergente de cristología helenista, el monoteísmo cristiano, dinámico y relacional, permanece inalterable y doctrinalmente custodiado mediante la profesión de fe en la perfecta identidad sustancial de las tres personas divinas, en conformidad con la economía de la salvación.

El tono del concilio niceno, al expresar la fe, es kerygmático, es decir, acorde con el anuncio explícito de la fe que salva, como se puede observar a partir del género expositivo de las fórmulas. Admitido esto, es comprensible el hecho que mientras los Padres de Nicea sostienen la triple participación en la sustancia divina, sin embargo no explican cómo ocurre. La fe de Nicea únicamente pide adhesión a la misma, a confesar la coexistencia de identidad y de diferencia en Dios, sin prever las consecuencias de no explicar el modo⁴³.

Las afirmaciones y anatemas del Símbolo sorprenden por su audacia e intensidad. Demuestran que un problema de grandes magnitudes y de imprevisibles consecuencias es la identificación o no de los términos *hypóstasis* (ὑποστάσεως) y *sustancia o esencia* (οὐσία) como equivalentes⁴⁴. Será necesario un largo y complejo proceso de clarificación de ambos conceptos, para llegar a la distinción de los mismos en ámbito trinitario y cristológico; en el trinitario, para no confundir cuanto se refiere a la unidad en Dios (*sustancia*) y a la diferencia real y propia de las tres personas divinas (*hypóstasis*); en el

⁴³ «El concilio no explicó, en cambio, cómo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo podían ser realmente distintos y participar sin embargo en la naturaleza indivisa de la divinidad. Nicea es en este punto -como las antiguas resoluciones eclesiales en general- una solución “ad hoc”: no contempla las implicaciones de una proposición; habla y piensa kerygmáticamente. Tal es el elemento auténtico y valioso de este concilio», GRILLMEIER, *Cristo*, 448.

⁴⁴ A la luz del *homooúsios*, afirmado inicialmente y término clave del concilio, con la identificación de *hypóstasis* (sustancia de naturaleza individual) y *ousía* (sustancia de un individuo, pero también de los seres de una misma especie), probablemente los Padres de Nicea quisieron reforzar la idea de que el Hijo es de la misma *ousía* o *hypóstasis* del Padre, aunque, sin embargo, dejan en ambigüedad los conceptos, pues no los explican con suficiente precisión. En efecto, para los monarquianos la *ousía* o *hypóstasis* divina es única, mientras que para Orígenes las *hypóstasis* divinas son tres. Para ampliar este argumento puede consultarse HANSON, *The Search*, 181-2017; SIMONETTI, *La crisis*, 88-95.

crisológico para afirmar la unidad del sujeto (*hypóstasis*) en la distinción de las dos naturalezas (*sustancias*)⁴⁵.

En realidad, la intención principal de los Padres conciliares fue determinar y definir el contenido de la Sagrada Escritura referido al Hijo de Dios, sirviéndose de un lenguaje, como hemos dicho, kerygmático, que se deriva de la tradición anterior, con la explícita preocupación de confutar la herejía arriana. Ciertamente es que el término *ὁμοούσιος* no proviene del lenguaje bíblico, pero ya había sido utilizado en contexto gnóstico en el sentido de la semejanza en el orden del ser entre diversos seres⁴⁶. Arrio, por su parte, excluye la directa aplicación del término al Hijo. Los Padres de Nicea, en definitiva, no titubearon a la hora de utilizar un vocablo filosófico que representase la verdad sobre el Hijo de Dios de acuerdo con la tradición eclesial⁴⁷. No cabe duda que, desde el punto de vista formal, la actitud de los Padres parecía ser una concesión al pensamiento helenista, pero, en realidad, desde el punto de vista del contenido, fue exactamente una respuesta decidida de parte de la Iglesia a dicha reflexión. En efecto, en el pensamiento griego jamás hubiera sido admisible sostener la consustancialidad de varios sujetos en el único sustrato divino⁴⁸. Es perfectamente sostenible que la realidad doctrinal defendida en Nicea proviene de la revelación neotestamentaria, cuestión fuera

⁴⁵ Para comprender adecuadamente la historia y el significado preciso de los términos *persona* e *hypóstasis*, pueden consultarse los siguientes estudios: B. SESBOÛÉ, *El Misterio de la Trinidad: reflexión especulativa y elaboración del lenguaje. El «Filioque»*. *Las relaciones intratrinitarias (a partir del siglo IV)*, en B. Sesboüé-J. Wolinski, *Historia de los dogmas, El Dios de la salvación*, t. I, Salamanca 1995, 224-267; A. MILANO, *Persona in teologia*, Nápoles 1984.

⁴⁶ Cfr. J.N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bolonia 1999, 289.

⁴⁷ No sabemos quién fue el que dio la idea en el concilio, o cuál de todos los Padres presentes sugiriera a Constantino y a la entera asamblea la palabra *ὁμοούσιος*. Para algunos fue Osio de Córdoba, mientras que para otros fue Marcelo de Ancira o Eustaquio de Antioquía. Eusebio, incluso, afirma que fue el mismo emperador quien la propuso en el aula. Cfr. M. SIMONETTI, *La crisi*, 88-95; M. SIMONETTI, *Homoousios*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, t.I (A-I), Salamanca 1998, 1067; versión italiana del mismo autor, renovada y con abundante bibliografía, *Homoousios*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (F-O), Génova-Milán 2007, 2498-2499; G.C. STEAD, «HOMOOUSIOS», en *Reallexikon für Antike und Christentum* 16 (1994) 364-433.

⁴⁸ Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 445-454; B. WELTE (Ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehformel von Nikaia*, Friburgo 1970. Las aportaciones de esta última obra citada, intuitivas y precisas, demuestran, en primer lugar, el sustrato escriturístico en la confesión de fe en Jesucristo; en segundo lugar, los pormenores culturales y religiosos que confluyen en las definiciones posteriores de fe; en tercer lugar, el punto de inflexión que supone la fe del 325, recurriendo a términos filosóficos griegos, pero

de toda duda, aunque se admitan, eso sí, las dificultades para expresarla en términos fácilmente entendibles. En el concilio del 325 se alzó una fortaleza inexpugnable de la doctrina cristiana con una palabra explícita que trataba de dar respuesta a las relaciones dentro de la única identidad divina, y se hizo con la lengua propia del contexto en el que se discutía la figura de Cristo y su origen. El resultado fue, en definitiva, que a la idea técnica de la cosmología filosófica griega, se opuso enérgicamente el contenido de la fe cristiana.

Deberían pasar bastantes años hasta que el término ὁμοούσιος alcanzara toda la claridad requerida, especialmente gracias al trabajo teológico de Atanasio en Oriente e Hilario en Occidente, que bien podemos considerar como las columnas de la fe en aquel momento, entre otros personajes. Antes de decir una palabra acerca de estos dos Doctores de la Iglesia, es necesario referirnos a ciertas discrepancias que surgieron después del concilio.

Comenzamos haciendo referencia a una carta escrita por Eusebio de Cesarea dirigida a su comunidad, donde justifica el abandono del arrianismo y la plena aceptación del Símbolo niceno⁴⁹. Más allá del tono apologético, y en ocasiones ampuloso, del escrito, y de la descripción de las funciones

desviándose del significado que los sabios les daban para comenzar una nueva fase de interpretación, kerygmática, metafísica y sólida sobre el dogma y el misterio.

⁴⁹ Eusebio de Cesarea se mantuvo en una posición intermedia entre las tesis de Arrio y la defensa de la fe ortodoxa de Alejandro de Alejandría, con un subordinacionismo particular que admitía la auténtica generación del Hijo, característica que no especificaba adecuadamente. Desde el punto de vista político, fue defensor de Arrio desde el inicio; sin embargo, después que el sínodo de Antioquía (324 ó 325) condenara al clérigo hereje, intentó acercarse a las posiciones triunfantes, probablemente ofreciendo, como ya se ha supuesto, el símbolo de su propia comunidad al concilio de Nicea, como credo de referencia para las discusiones conciliares. Para justificar la decisión de abandonar a Arrio y admitir la profesión de fe nicena, escribió una carta a su comunidad donde comenta, no mucho después de la clausura del concilio, el contenido de la fe definida. Los estudiosos dudan acerca de su interés dogmático, debido al tono apologético fuerte utilizado en el escrito, el silencio referente a su condena y la forzada armonización entre su propio pensamiento y la fe del concilio. En la epístola, Eusebio introduce la propuesta que ya hizo a los Padres conciliares, seguida de lo que él mantiene como «pequeños añadidos» que hubieran sido introducidos en la versión del Símbolo de Nicea. Según Eusebio, el emperador Constantino no solo quiso introducir el término ὁμοούσιος, sino que además dio buena cuenta teológica de la pertinencia del mismo, siendo su papel determinante en la evolución de los sucesos. Cfr. SIMONETTI, *La crisis*, 83-84; C. CURTI, *Eusebio de Cesarea*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, t.I (A-I), Salamanca 1998, 815-819; y la versión italiana del mismo autor, con abundantes detalles bibliográficos, *Eusebio di Cesarea*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (A-E), Génova-Milán 2006, 1845-1853; LÓPEZ KINDLER, «Constantino y el arrianismo», 48-50.

imperiales, el testimonio es imprescindible para comprender el desarrollo dogmático después del concilio:

«... A partir de este momento, aparecieron numerosas preguntas y respuestas, y, en referencia al sentido de aquellas expresiones, fueron examinadas atentamente. En cuanto a “de la misma sustancia”, ellos, los Padres conciliares, declararon que indicaba su origen del Padre, pero no su existir como parte del Padre. Así también, examinada la expresión “el Hijo es consustancial al Padre”, fue establecido que eso no sucede igual que en cualquier cuerpo o del mismo modo que en los seres animados mortales, ni por división ni ruptura de la sustancia, y mucho menos con pasión y cambio o alteración de la sustancia y de la potencia del Padre. En efecto, la naturaleza inengendrada del Padre no puede verse afectada por todo lo anterior. Por el contrario, consustancial al Padre indica que el Hijo de Dios no tiene ninguna semejanza con las criaturas creadas, sino que es semejante en todo solo al Padre que lo ha engendrado, y no deriva de otra hypóstasis o sustancia sino del Padre»⁵⁰.

Del escrito se deduce que Eusebio había asimilado muy bien las afirmaciones doctrinales del concilio de Nicea, si bien en él permanezcan ambiguamente asociadas las palabras *hypóstasis* y *ousía*. Además de encontrarlos ante un ejemplo significativo de una posible reconciliación, no exenta de oportunismo como hiciera Arrio, tratando de recuperar la amistad del emperador con una vaga y débil profesión de fe⁵¹, debemos tener en cuenta

⁵⁰ Son fragmentos de la *Carta de Eusebio de Cesarea a su comunidad sobre el Símbolo niceno*, 9-13, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 109-111. Simonetti utiliza, transcribe y traduce la versión de la carta editada en OPITZ, *Urkunden, Athanasius Werke* III, 1, 42-47.

⁵¹ Después de Nicea, Constantino, que pensó haber sido demasiado intransigente con los arrianos, intentó reconducir la situación, admitiendo un arrianismo moderado, seguramente bajo la instigación del obispo Eusebio de Nicomedia. Arrio, rehabilitado del exilio en el Ilírico (territorio que hoy corresponde a parte de Croacia, Eslovenia y Albania), no pudo regresar a Alejandría por las hostilidades con el nuevo obispo de aquella sede, Atanasio. Alrededor del 334, Arrio escribió una carta a Constantino en la que le aseguraba al emperador su plena aceptación de la fe de Nicea, pero con la astucia de proponerle una genérica profesión de fe utilizando conceptos demasiado ambiguos: «Creemos en un solo Dios Padre omnipotente. Y en el Señor Jesucristo, su Hijo unigénito, engendrado por él antes de todos los tiempos, Dios Logos, por cuyo medio han sido creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, que ha descendido y se ha encarnado...», es un fragmento de la *Carta de Arrio a*

que no en todas partes fue bien acogida la explicación del credo niceno. A pesar de que el subordinacionismo, bien presente en los siglos II y III, había sido corregido por la fe cristológica y trinitaria de Nicea, algunas voces de distinta procedencia se manifestaron en contra de la elección de los Padres conciliares al aceptar la compatibilidad entre unidad de sustancia del Padre y del Hijo y la distinción de los sujetos divinos⁵². Durante varios años entraron en conflicto los arrianos y los nicenos (que no pocas veces fueron acusados de sabelianos). Por una parte, el partido niceno encontró grandes defensores como Atanasio en Oriente (patriarca de Alejandría después de Alejandro, desde el 328) e Hilario en Occidente (obispo de Poitiers, gran difusor de la fe nicena entre las Galias y el resto del mundo occidental), pero, por otra, las diversas facciones antinicasas crecieron⁵³.

Constantino, 2, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 117. La edición utilizada por Simonetti es OPITZ, *Urkunden, Athanasius Werke* III, 1, 64. Es evidente la habilidad sutil del clérigo alejandrino: la expresión «engendrado antes de todos los tiempos» no implica la coeternidad con el Padre, quien permanece como el únicamente verdadero Dios eterno, por quien el Hijo se puede llamar Dios Logos, solo en cuanto Dios menor, cuya función es principalmente la de ser demiurgo en la creación.

⁵² El largo período de controversias después del concilio de Nicea, que llega hasta el 381, puede ser dividido en cuatro fases, como oportunamente señala KELLY, *Il pensiero cristiano*, 291-307:

la primera abarca desde el 325 hasta el 337, año de la muerte de Constantino; en esta fase Eusebio de Nicomedia capitanea el bando antinicensa, consiguiendo la deposición y el exilio para Atanasio, Eustaquio de Antioquía y Marcelo de Ancira;

la segunda comienza en el año 337 y concluye en el año 350; prosiguió de un modo virulento la reacción antinicensa, con el apoyo de uno de los hijos de Constantino y emperador en Oriente, Constancio (otro de los hijos de Constantino, Constante, que era emperador en Occidente, se opuso a su hermano); los eusebianos propusieron fórmulas antinicasas más moderadas en reuniones sinodales especialmente celebradas en Antioquía (341-344);

la tercera tiene lugar entre los años 350 y 361, año de la muerte de Constancio; el emperador oriental pasó a ser emperador único, y favoreció en gran manera a los antinicensos, quienes formularon sus propias posiciones, aceptadas en algunos sínodos, especialmente en el 357 en Sirmio, concilio que emanó un texto calificado después como la *Blasphemia Sirmiensis*; hubo también un grupo de moderados, reunidos en torno a Basilio de Ancira, quienes adoptaron una fórmula de compromiso, surgiendo así los *homoiousianos*, o defensores de la semejanza, de sustancia semejante;

la cuarta, por último, arranca en el año 361 y concluye en el 381, fecha de la celebración del primer concilio de Constantinopla; durante este período se produjo una constante y progresiva afirmación del consustancial niceno respecto a la proposición sobre la semejanza del grupo intermedio; la fe nicena prevaleció frente a la convulsión de la herejía arriana.

⁵³ Distinguimos al menos tres importantes grupos antinicensos:

el primero es el gran partido medio conservador, antisabeliano, que sostiene las tres *hypóstasis* divinas separadas por gloria, pero unidas por voluntad, y excluye el *ὁμοιούσιος*;

Significativo es, también, el caso particular de Marcelo, obispo de la sede de Ancira, muerto en torno al 374; sin entrar demasiado en detalle sobre las controversias suscitadas en torno a este personaje, pues ello alargaría nuestro discurso, daremos cuenta de su posición en este interesante tema teológico⁵⁴.

Marcelo fue uno de los más audaces adversarios de Arrio y, apenas concluido el concilio, defensor de la fe nicena; representante de la tradición monarquiana de origen asiática, alejada de las posiciones alejandrinas, ya

más tarde quedará excluida también la mención de las tres *hypóstasis*; en el credo redactado en el sínodo de Antioquía del 344, llamado *Ecthesis makrostichos*, estudiado en una asamblea local en Milán en el 345, se evitan los términos de *hypóstasis* y *ousía*, derivando en la defensa de la expresión «de semejante sustancia» (ὁμοιούσιος), mucho más aceptable en Occidente;

el segundo grupo es claramente arriano, encabezado por los obispos Ursacio y Valente, defensores de la *Blasphemia Sirmiensis* del 357, donde se prohibieron las expresiones «de la misma sustancia» o «de sustancia semejante»; además surgió una nueva propuesta arriana sostenida por Aecio y Eunomio, denominada *anomeismo*, porque sostenía que el Hijo es «no semejante» (ἀνόμοιος) al Padre en todas las cosas;

el tercer grupo, defendido por Melecio de Antioquía y Cirilo de Jerusalén, lo conformaban los *homoiousianos*, y enseñaba la semejanza del Padre y el Hijo en todas las cosas; en el sínodo que se celebró en Ancira en el 358, bajo la dirección de Basilio de Ancira, fueron publicadas las propuestas de este grupo; la rapidez y contundencia de los acontecimientos provocó un cierto acercamiento entre homoiousianos y nicenos, gracias en parte a la aparición de un grupo de compromiso, guiado por Acacio, llamados los *omoianos* (defensores del «como», ὅμοιος), quienes sostenían la fórmula «como el Padre», introducida después en el credo de los sínodos de Nike en 359 y de Constantinopla en 360. Abundante información sobre estos grupos la ofrece SIMONETTI, *La crisi*, 251-312. Cfr. HANSON, *The Search*, 181-413.

⁵⁴ Marcelo fue amigo de Atanasio y defensor de la fe nicena contra Arrio, aunque incurrió después en el error modalista monarquiano; alrededor del año 335, escribió una obra contra arrianos y eusebianos, especialmente contra Asterio de Capadocia. Éste fue seguidor de Arrio, pero más moderado y de tendencia origenista, llamado el sofista, autor de una obra titulada *Syntagmation*, que encontramos citada y rebatida por Atanasio. Marcelo de Ancira fue condenado en un sínodo celebrado en Constantinopla en el 336; fue rehabilitado por los sínodos occidentales de Roma en el 341 y Sardes en el 343, aunque no pudo regresar a su patria. Su pensamiento fue cuestionado por Eusebio de Cesarea, llegándonos a nosotros a través de algunos fragmentos. Murió en torno al 374. Más información la ofrece M. SIMONETTI, «Su alcune opere attribuite a Marcello d'Ancira», en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 9 (1973) 313-329. Cfr. CH. KANNENGIESSER, *Marcelo de Ancira*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, t.II (J-Z), Salamanca 1998, 1350-1351; y junto con esta, la versión italiana, la original, aunque revisada y con mayores referencias bibliográficas, *Marcello di Ancira*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (F-O), Génova-Milán 2007, 3015-3017.

sea tanto de Arrio como de Alejandro. A partir de una contundente perspectiva modalista, afirma la única *hypóstasis* divina. Con el fin de mantener la unicidad del verdadero Logos de Dios, Marcelo identifica a Cristo como aquel que, engendrado eternamente del Padre de manera indescriptible, es también engendrado en el tiempo de la Virgen María. Nuestro autor sostiene que «Antes de bajar y nacer mediante la Virgen, únicamente era Verbo»⁵⁵, o lo que es lo mismo, la razón inmanente de Dios, y que se convierte en Hijo de Dios solo después de la encarnación. Para confirmar que la mónada divina es indivisible, se debe considerar que el Logos, aunque pase de la potencia al acto, permanece el mismo, en consonancia con cuanto se afirma en el Prólogo de Juan:

«Dice “En el principio existía el Verbo” (Jn 1, 1), con el fin de mostrar que el Verbo está en el Padre en cuanto a potestad, pues Dios es principio de todo lo hecho: por quien todo existe (1 Co 8, 6). Pero al decir: “Y el Verbo existía en Dios” (Jn 1, 1), quiere mostrar que el Verbo está en Dios en cuanto a operación, pues “Todo fue hecho por él y sin él nada fue hecho” (Jn 1, 3). Y cuando dice que el “Verbo era Dios” (Jn 1, 1), muestra que no divide a la Divinidad, puesto que el Verbo está en Dios y él en el Verbo. Dice, efectivamente, “El Padre está en mí y yo en el Padre” (Jn 18, 38)»⁵⁶.

La Trinidad divina es «consustancial» en el sentido que la única sustancia se expande o expresa mediante diferentes modalidades. En la encarnación del Logos, la mónada pasa a ser diada; con la efusión del Espíritu, en cambio, se convierte en tríada; por tanto, con la carne asumida del Salvador, la mónada divina se dilata (*πλατύνεσθαι*), pero sin sufrir división⁵⁷. La mónada divina se extiende a través de un proceso histórico, para volver, después, a recomponerse en su unidad originaria: «Para que así el

⁵⁵ *Fragmento* 48, en A. VELASCO DELGADO, «Marcelo de Ancira. Fragmentos», en *Escritos del Vedat* 34 (2004) 184. Cfr. SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 95. Simonetti transcribe la edición de E. KLOSTERMANN, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (Eusebius Werke IV)*, Leipzig 1906, 183-214.

⁵⁶ *Fragmento* 52, en VELASCO DELGADO, «Marcelo de Ancira. Fragmentos», 185; SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 95.

⁵⁷ «Efectivamente, si se hiciera solo un examen del Espíritu, aparecería, con razón, que el Verbo es una y misma cosa con Dios, pero, si se examina en el Salvador la añadidura de la carne, entonces la divinidad parece ensancharse solamente en la operación, de modo que, con

Verbo esté en Dios, como estaba también el primero, antes que el mundo existiese»⁵⁸. Según Marcelo, la economía divina se distingue en tres fases: la primera desde la creación hasta la encarnación; la segunda es la de la carne o de los hombres; la tercera no está del todo identificada en el pensamiento del autor, aunque la lógica conduzca a pensar en la glorificación. Lo que en realidad cuenta, en primer lugar, es que el hombre Jesús, no el Logos, estando extremadamente unido a la «energía divina» (ἐνέργεια), se convierte en la «imagen» (εἰκὼν) del Dios invisible, y propiamente de toda la divinidad⁵⁹. La importancia soteriológica de la carne de Cristo, cuando el Logos se convierte en carne, abre un nuevo horizonte en la reflexión: la *sarx* humana es divinizada y nosotros recibimos la filiación; la discusión sobre la *hypóstasis* o la *ousía* divina del Logos, con Marcelo se amplía hacia la humanidad de Cristo.

El pensamiento de Marcelo, del que es imposible justificar sus errores, es, sin embargo, un ejemplo significativo de la compleja evolución de la reflexión cristológica en torno a Nicea. Su intento de esbozar una antropología cristológica, considerando la transformación momentánea del Logos celeste en el elemento humano de Cristo, encontró una acogida, aún más

razón, es una unidad realmente indivisible», *Fragmento* 71, en VELASCO DELGADO, «Marcelo de Ancira. Fragmentos», 191; SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 95.

⁵⁸ *Fragmento* 121, en VELASCO DELGADO, «Marcelo de Ancira. Fragmentos», 209; SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 97. El pensamiento original de Marcelo encontró una cierta resonancia en el credo del sínodo de Sardes del 343, aunque también algunas correcciones, entre ellas la que se refiere al final del reinado de Cristo con una especie de reabsorción del Logos en la única mónada divina. Veamos el siguiente texto: «Creemos también esto: siempre, sin inicio y sin final, el Hijo reina junto con el Padre, ni habrá un tiempo que lo dividirá de él ni su reino desaparecerá. Por tanto, eso que existe desde siempre no ha comenzado a existir ni puede tener final», *Profesión de fe de los occidentales en Sardes (343)*, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 137. La edición estudiada por Simonetti se encuentra en A. HAN-G.L. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897, 188-190. El emperador Constante, presionado por el papa Julio, convenció a su hermano Constancio para que aceptara una convocatoria episcopal en Sardes en el 343, con el objetivo de alcanzar la reconciliación entre occidentales y orientales. No hubo acuerdo: los orientales se retiraron del sínodo y compusieron un documento propio. Cfr. SIMONETTI, *La crisi*, 167-187.

⁵⁹ Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 455-482, especialmente 466-467; HANSON, *The Search*, 208-238.

ambigua, en su discípulo Fotino⁶⁰ y en Eustaquio de Antioquía⁶¹, si bien es cierto que gracias a Atanasio, más tarde, encontrará un desarrollo interesante en clave católica.

La teología «dinámica» e «histórico-salvífica»

Atanasio de Alejandría en Oriente

Uno de los testimonios sobresalientes de los grandes argumentos teológicos y culturales del siglo IV es, sin duda, Atanasio de Alejandría (295-373). Cuando en Oriente se difundió una cierta y confusa adhesión a la profesión de fe nicena, él, seguido por los obispos y fieles egipcios, defendió enérgicamente la elección conciliar del 325, evitando, con inteligencia, entrar en la discusión entre *hypóstasis* y *ousía*. En sus cuatro libros de los *Discursos contra los arrianos*, en el que los cristianos son alertados frente a las doctrinas erróneas de estos herejes, encontramos la profunda cristolo-

⁶⁰ Fotino fue diácono en Ancira en tiempos de Marcelo, y después obispo de Sirmio. Defendió el modalismo antiarriano de Marcelo, sosteniendo que Dios es Padre y Logos en la misma persona, de modo que reducía a Cristo a un puro hombre, nacido milagrosamente de María, dotado de energía divina, finalmente asumido o adoptado como Hijo, gracias a su conducta moral. Para más información al respecto puede consultarse SIMONETTI, *La crisi*, 202-206; M. SIMONETTI, *Fotino de Sirmio*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, t.I (A-I), Salamanca 1998, 894; y la versión italiana del mismo autor, renovada y con abundante bibliografía, *Fotino di Sirmio*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (F-O), Génova-Milán 2007, 1998-1999.

⁶¹ Eustaquio había sido perseguido por Diocleciano y más tarde fue elegido obispo de la sede de Antioquía en el 323. Participó en el concilio de Nicea, siendo después depuesto de su sede por la acusación vertida contra él de sabelianismo. Poseemos pocos fragmentos de sus obras, aunque sabemos que sus escritos eran marcadamente antiarrianos pero poco afines a la fe nicena. Sobre este personaje puede verse SIMONETTI, *La crisi*, 71-75; 101-109; M. SIMONETTI, *Eustaquio de Antioquía*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, t.I (A-I), Salamanca 1998, 824-825; y la versión italiana ampliada, del mismo autor, *Eustazio di Antiochia*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (A-E), Génova-Milán 2006, 1862-1863.

gía de Atanasio⁶², que se completa con otras obras de carácter dogmático y polémico⁶³.

El hilo conductor de la reflexión teológica de Atanasio es la fe en la redención, sustancialmente diferente de las ideas racionalistas sobre la trascendencia divina y la creación sostenidas por Arrio y sus seguidores. Por tanto, el objetivo soteriológico es lo que determina la economía de la encarnación: «Pues nosotros fuimos la causa de su encarnación y por nuestra salvación tuvo compasión de nacer y aparecer en un cuerpo humano»⁶⁴. Para

⁶² Según algunos estudiosos la obra debe situarse entre el 356 y el 362, época en que sus relaciones con el emperador Constancio eran difíciles. Para otros, sin embargo, la obra habría sido redactada entre el 337 y el 339, después de su exilio en Tréveris. En el primer libro encontramos la exposición y el rechazo de las obras *Thalía* de Arrio y *Syntagmation* de Asterio, afirmando y defendiendo la generación eterna del Hijo del Padre. Desde el final del primer libro y en todo el segundo libro, el autor toma en consideración y explica los pasajes bíblicos utilizados inadecuadamente por los arrianos. En el tercer libro encontramos la exégesis ortodoxa de Jn 14, 10, a la luz de la unidad de sustancia entre el Padre y el Hijo. La cristología atanasiana se vislumbra brillantemente en la última parte de este tercer libro. El cuarto libro, hoy, no se atribuye a la mano de Atanasio. Véase la Introducción preparada por Ignacio de Ribera Martín en ATANASIO, *Discursos contra los arrianos*, 5-20.

⁶³ Ya hemos citado más arriba la indicación bibliográfica de *Discursos contra los arrianos*; ahora aportamos otras dos obras dogmáticas: ATANASIO, *La encarnación del Verbo*, Madrid 1986; *Contra los paganos*, Madrid 1992. La enorme producción atanasiana comprende también obras históricas, exegéticas, hagiográficas y ascéticas. Muy valioso es su epistolario, que contiene sugerentes aportaciones teológicas. De este último apartado destacan la *Carta sobre las decisiones del concilio de Nicea*, escrita en torno al 350, las cuatro *Cartas a Serapión*, obispo de Thmuis, en Egipto, escritas entre el 359 y el 360, la *Carta sinodal e informativa enviada a los antioquenos* o *Tomus ad Antiochenos*, escrita en el 362, y las treinta y cinco *Cartas festales*, enviadas a su iglesia de Alejandría con ocasión de la fiesta de la Pascua. En nuestro estudio no vamos a detenernos en cuestiones biográficas, las causas de sus numerosos exilios ni en la crítica textual: para ello remitimos a los siguientes trabajos: CH. KANNENGISSER (Ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Actes du Colloque de Chantilly (23-25 septembre 1973), París 1974; G.C. STEAD, *Atanasio*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, t.I (A-I), Salamanca 1998, 260-266; también la versión italiana del Diccionario, cuya voz escribe A. CAMPLANI, *Atanasio di Alessandria*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (A-E), Génova-Milán 2006, 614-635.

⁶⁴ *La encarnación del Verbo*, I, 4. El traductor de esta obra en lengua castellana, José C. Fernández Sahelices, toma esencialmente para la traducción la edición preparada por R.W. THOMSON, *Athanasius, Contra gentes and De Incarnatione*, Oxford 1971. Puede consultarse la excelente edición ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, Introducción, texto crítico, traducción, notas e índices preparados por Ch. Kannengiesser (*Sources Chrétiennes* 199), París 2000. Una aproximación teológica atanasiana muy interesante, desde el punto de vista de las relaciones intratrinitarias, el consustancial y la encarnación, la ofrece HANSON, *The Search*, 417-458.

comprender la cristología de Atanasio no podemos prescindir de este núcleo teológico fundamental, pues, gracias a él, la visión completa del misterio de Cristo se extiende desde la generación eterna del Verbo hasta la glorificación y la Parusía. La encarnación es, por tanto, para el doctor alejandrino, la cumbre del misterio de Cristo.

Por lo que respecta a la filiación divina del Logos no se puede negar ni restringir la siguiente afirmación: Dios nunca ha estado solo, sin su Hijo; por tanto su generación es un proceso eterno sin inicio y sin final:

«Y si se dice que es lo eterno engendrado del Padre se dice correctamente, ya que la sustancia del Padre no fue en ningún momento imperfecta, como para tener que sobrevenirle después lo que es propio de ella. Tampoco ha sido engendrado el Hijo como lo es un hombre de otro hombre, de modo que tenga una existencia posterior a la paterna, sino que es lo engendrado de Dios y, al ser algo propio de un Dios que existe siempre, existe como Hijo eternamente. Ciertamente es propio de los hombres engendrar en el tiempo por causa de la imperfección de su naturaleza, pero lo engendrado de Dios es eterno por el hecho de ser siempre perfecta su naturaleza»⁶⁵.

De la verdad de fe sobre la generación eterna, deriva otra de no menor importancia, la distinción real entre el Padre y el Hijo, también esa eterna y no simplemente perteneciente a la economía:

«El Padre y el Hijo no son una sola cosa como lo que ha sido dividido en dos partes, que no resultan ser sino una sola cosa, ni tampoco como una sola cosa que es nombrada con dos nombres distintos, de tal modo que una misma cosa llegue a ser unas veces Padre y otras Hijo de sí mismo (pues Sabelio al haber pensado de esta manera, fue juzgado como hereje), sino que son dos porque el Padre es Padre (y Él mismo no es Hijo) y el Hijo es Hijo (y Él mismo no es Padre). Pero la naturaleza es una sola (pues lo engendrado no es desemejante de quien lo

⁶⁵ *Discursos contra los arrianos*, I, 14, 5. Puede verse también este otro: «Sin embargo, de la misma manera en que el Padre es bueno siempre y por naturaleza, de igual manera también es siempre y por naturaleza progenitor», *Discursos contra los arrianos*, III, 66, 5.

ha engendrado, al ser imagen suya) y todo lo del Padre es del Hijo»⁶⁶.

Por tanto se trata de una diferencia en la igualdad- semejanza, inherente a la misma esencia: «El Hijo es semejante al Padre y procede del Padre mismo en la manera en que se puede ver y entender a un hijo respecto de su padre y se puede ver el resplandor respecto de sol»⁶⁷. El interrogante que Atanasio se plantea y al que pretende dar respuesta es cómo entender las palabras de Jesús: «El Padre es más grande que yo» (Jn 14, 28). A primera vista la expresión parece probar la superioridad del Padre y la inferioridad del Hijo, en el sentido arriano, pero existen suficientes pruebas para demostrar el error de la interpretación herética. En primer lugar es necesario observar la diferencia cualitativa entre el Hijo de Dios y las criaturas: «El Hijo es de otro linaje y de una sustancia diferente a las cosas que han llegado a ser, y, sobre todo, es propio de la sustancia del Padre y de su misma naturaleza»⁶⁸. En segundo lugar, hablando de la comparación de grandeza entre dos sustancias homogéneas, o mejor dicho, dentro de la misma sustancia divina, la diferencia en la semejanza o igualdad se caracteriza por la relación de origen, o por la generación del Hijo de la sustancia del Padre:

«Por esta razón el Hijo mismo no dijo: “Mi Padre es superior a mí” (para que ninguno pudiese suponer que Él era extraño a aquella naturaleza), sino que “Era más grande” (Jn 12, 28), no en importancia ni en tiempo, sino por el hecho de proceder por generación del Padre mismo. A parte de que al decir que es más grande, mostró otra vez el carácter propio de su sustancia»⁶⁹.

La consecuencia de tal razonamiento afecta de lleno a la reflexión soteriológica: dada la relación sustancial entre el Padre y el Hijo, surge por sí mismo el íntimo y exclusivo conocimiento recíproco, diferente del de las criaturas; además, gracias al conocimiento que el Hijo tiene del Padre, por este mismo conocimiento y por voluntad divina, el ser humano participa del conocimiento de Dios⁷⁰. Manteniendo en tensión dinámica la «monarquía»

⁶⁶ *Discursos contra los arrianos*, III, 4, 1.

⁶⁷ *Discursos contra los arrianos*, III, 11, 3.

⁶⁸ *Discursos contra los arrianos*, I, 58, 5.

⁶⁹ *Discursos contra los arrianos*, I, 58, 6.

⁷⁰ «Pero si las cosas creadas no son capaces de ver y conocer al Padre, sino que la visión y el conocimiento de Dios superan todas las cosas, pues Dios mismo dijo: “Ninguno verá mi

del Padre («El Padre es más grande que yo», Jn 14, 28) y la «consustancialidad» del Hijo («Yo y el Padre somos una cosa sola», Jn 10, 30), Atanasio defiende la revelación del Padre, que se hace visible en la imagen del Hijo («Quien me ha visto a mí ha visto al Padre», Jn 14, 9)⁷¹. En continuidad con la profesión de fe nicena, explica brillantemente la igualdad en el origen, la diferencia y la identidad en Dios: «En efecto, aunque el Hijo, en cuanto que es lo engendrado, es otro distinto, no obstante es lo mismo en cuanto Dios, y Él y el Padre son una sola cosa por el carácter propio y el parentesco en la naturaleza y por la identidad de la única divinidad, como se ha dicho»⁷². De la convicción fundamental de la plena divinidad del Hijo, deriva la comprensión de su existencia humana que, gracias a la consustancialidad divina, puede verdaderamente reconciliar a la creación con Dios⁷³.

rostro y vivirá” (Ex 33, 20), y el Hijo ha dicho a su vez: “Nadie conoce al Padre sino el Hijo” (Mt 11, 27), entonces el Logos tendría que ser distinto de las cosas creadas, por ser el único que conoce y el único que ve al Padre, como Él dijo: “No que alguno haya visto al Padre, sino el que está junto al Padre” (Jn 6, 46), y también: “Nadie conoce al Padre sino el Hijo” (Mt 11, 27), por más que Arrio no opine lo mismo», *Discursos contra los arrianos*, II, 22, 4.

⁷¹ «El Hijo, como es lo engendrado propio de la sustancia del Padre, lógicamente se atribuye a sí mismo las cosas que son propias del Padre. De manera que, como es conveniente y se sigue de la afirmación: “El Padre y yo somos una sola cosa” (Jn 10, 30), añadió: “Para que conozcan que yo estoy en el Padre y el Padre en mí” (Jn 10, 38). Y a esto añade en otra ocasión: “Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 4, 9). El sentido es uno e idéntico en estas tres expresiones, pues el que ha conocido que el Hijo y el Padre son una sola cosa de esta manera, sabe también que el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo. En efecto, esta divinidad del Hijo es del Padre y está en el Hijo, y quien lo ha comprendido está convencido de que el que ha visto al Hijo ha visto al Padre, ya que en el Hijo se contempla la divinidad del Padre», *Discursos contra los arrianos*, III, 5, 2.

⁷² *Discursos contra los arrianos*, III, 4, 2.

⁷³ «Y la forma de su divinidad no procede de una parte, sino que el ser del Hijo es “la plenitud de la divinidad del Padre” (Col 2, 9), y el Hijo es Dios totalmente. Por esta razón, aunque es semejante a Dios, “no consideró el ser semejante a Dios algo a lo que aferrarse” (Flp 2, 6). Además, puesto que la divinidad y la forma visible del Hijo no son propias de ningún otro sino del Padre, a esto precisamente se refería cuando utilizó la expresión: “Yo estoy en el Padre” (Jn 14, 10). Así es como “Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo” (2Cor 5, 19), ya que el Hijo, en quien la creación es reconciliada con Dios, es lo propio de la sustancia del Padre. De esta manera las obras que hace el Hijo son obras del Padre, pues el Hijo es la forma visible de la divinidad del Padre, que es el que hace las obras. También de esta manera quien ve al Hijo ve al Padre, ya que el Hijo está en la divinidad paterna y se contempla en ella, y la forma visible paterna que hay en el Hijo muestra a su propio Padre. Y así está el Padre en el Hijo, mientras que el carácter propio y la divinidad que están en el Hijo y que provienen del Padre muestran que el Hijo está en el Padre y que es siempre inseparable de Él», *Discursos contra los arrianos*, III, 6, 1-2.

Escrutando incansablemente la verdad de fe sobre la encarnación, Atanasio llega a la doctrina sobre la inmutabilidad del Verbo, quien «no llegó a ser otro diferente por haber tomado carne, sino que siendo el mismo era cubierto por ella»⁷⁴; en efecto, el Verbo es también sujeto de la fe por «permanecer inmutable y no haber cambiado en su economía salvífica como hombre y en su presencia en la carne»⁷⁵. En estas afirmaciones resuena claramente el clásico esquema *Logos-sarx*, muy querido por la tradición cristológica alejandrina, según el cual la humanidad de Cristo parece reducirse a la materialidad corpórea de la carne. En realidad, Atanasio con la palabra «carne» no entiende un cuerpo aparente, sino real, capaz de sufrir verdaderamente, y sostiene esta doctrina manteniendo siempre que la divinidad no puede disminuir en él⁷⁶. La dificultad de expresar el misterio en términos accesibles reclama la doble verdad que debe ser custodiada: el Verbo realmente ha asumido un cuerpo humano, en él ha sufrido y ha muerto⁷⁷, pero eso no

⁷⁴ *Discursos contra los arrianos*, II, 8, 1.

⁷⁵ *Discursos contra los arrianos*, II, 6, 7.

⁷⁶ «Naturalmente, cuando hubo necesidad de levantar a la suegra de Pedro (cfr. Mt 8, 14-15), que estaba afectada de fiebre tendió la mano como hombre, pero estaba haciendo cesar la enfermedad como Dios. En el caso del ciego de nacimiento liberaba un esputo humano que provenía de la carne, pero como Dios le abría los ojos mediante el barro (cfr. Jn 9, 1.6). Y en el caso de Lázaro pronunciaba las palabras como un hombre, pero como Dios resucitaba a Lázaro de entre los muertos (cfr. Jn 11, 43). Así sucedían estas cosas y mostraban que el Logos era cuerpo y que no lo tenía de modo aparente sino en verdad. Convenía que el Señor, al revestirse de carne humana, se revistiese de ella completamente, incluyendo los padecimientos que le son propios, para que así como decimos que el cuerpo es propio suyo, de la misma manera se le atribuyan los padecimientos que son propios únicamente del cuerpo, aunque no se vea afectado en lo que respecta a su divinidad. Por tanto, si el cuerpo es de otro, a ése otro habría que atribuir entonces los padecimientos, pero si la carne es del Logos -en efecto, “el Logos llegó a ser carne” (Jn 1, 14)-, es preciso también atribuir los padecimientos de la carne a Aquél de cuya carne se trata», *Discursos contra los arrianos*, III, 32, 2-3.

⁷⁷ «... Para que lo creado no se destruyera ni la obra del Padre entre los hombres resultara en vano, tomó para sí un cuerpo y éste no diferente del nuestro. Pues no quiso simplemente estar en un cuerpo, ni quiso solamente aparecer, pues si hubiera querido solamente aparecer, habría podido realizar su divina manifestación por medio de algún otro ser más poderoso. Pero tomó nuestro cuerpo, y no simplemente eso, sino que lo tomó de una virgen pura e inmaculada que no conocía varón: un cuerpo puro y verdaderamente no contaminado por la relación con los hombres. En efecto, aunque es poderoso y el creador del universo, prepara en la Virgen para sí el cuerpo como un templo y lo hace apropiado como un instrumento en el que sea conocido y habite. Y así, tomando un cuerpo semejante a los nuestros, puesto que todos estamos sujetos a la corrupción de la muerte, lo entregó por todos a la muerte, lo ofreció al Padre, y lo hizo de una manera benevolente...», *La encarnación del Verbo*, II, 8.

significa mutación o cambio en el Hijo divino y eterno del Padre⁷⁸. Si esta realidad confluye en la carne de Cristo, eso quiere decir que el Verbo encarnado continúa estando contemporáneamente unido al Padre y presente en medio de la creación, conservando así su trascendencia, aun estando visible en su cuerpo humano. La intuición de Atanasio, relevante y sutil, aparece lúcidamente expuesta en los siguientes términos:

«No estaba atado al cuerpo, sino más bien lo dominaba, de tal manera que estaba en él y en cada ser y estaba fuera de la creación y sólo en el Padre reposaba. Y esto era lo maravilloso, que a la vez vivía como un hombre y daba vida como Verbo al universo y como Hijo estaba con el Padre. Aunque estaba en todas las cosas, no participaba de todas ellas, sino que más bien cada una recibía la vida y era alimentada por él. No era contaminado al ser conocido en su cuerpo, antes bien, al ser incorruptible, daba vida y purificaba su cuerpo mortal»⁷⁹.

Por consiguiente el Verbo se ha hecho carne de modo real y verdadero, sin dejar de ser Dios. La corporeidad del Hijo de Dios resplandece en sus actos auténticamente humanos, propios del único sujeto divino encarnado⁸⁰, y, contemporáneamente, su plena divinidad se comunica a todo el universo⁸¹. La única sublime finalidad de la encarnación del Verbo es nuestra salvación,

⁷⁸ La idea de la inmutabilidad del Verbo encarnado ya había sido puesta de relieve por Alejandro de Alejandría en contra de Arrio, quien, por una parte afirmaba su inmutabilidad en cuanto Logos, pero por otra veía en su encarnación el cambio, hasta el punto de excluir su plena divinidad: «¿Cómo puede ser mutable y cambiabile aquel que dice de sí mismo: “Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14, 10)? ¿Cómo puede sufrir cambio quien dice: “Yo y el Padre somos una cosa sola” (Jn 10, 30), y dice, además, por medio del profeta: “Miradme porque yo no cambio” (Mt 3, 6)? Si este último pasaje puede ser referido al Padre, parece más conveniente decirlo ahora del Logos, porque aun siendo hombre no ha cambiado», *Carta de Alejandro de Alejandría a todos los obispos*, 12, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 87.

⁷⁹ *La encarnación del Verbo*, IV, 17.

⁸⁰ «Por tanto, cuando los teólogos que hablan sobre él, dicen que comía y bebía y fue engendrado, date cuenta que el cuerpo como cuerpo, fue engendrado y alimentado con alimentos apropiados, pero que a este cuerpo se había unido el propio Dios Verbo que ordenaba todo el universo y por las obras que operaba en su cuerpo se daba a conocer no como un hombre sino como el Dios Verbo», *La encarnación del Verbo*, IV, 18.

⁸¹ «Pues el Verbo se despliega en todas partes, arriba y abajo, en la profundidad y en la superficie; arriba en la creación; abajo, en la encarnación; en la profundidad, en el infierno; en la superficie, en el mundo», *La encarnación del Verbo*, III, 16.

es decir, la divinización del género humano y la revelación del Padre; se da, entonces, una participación de las cosas corruptibles con su incorruptibilidad, mediante su sumisión a la frágil condición humana:

«En efecto, se hace hombre (ἐνανθρώπησις) para que lleguemos a ser Dios; se ha hecho visible en su cuerpo, para que nos hagamos una idea del Padre invisible; ha soportado los ultrajes de los hombres, a fin de que heredemos la incorruptibilidad. Ciertamente no sufría ningún daño por ello, siendo imposible e incorruptible, siendo el Verbo mismo de Dios, pero en su imposibilidad protegía y salvaba a los hombres sufrientes por quienes soportaba todo esto»⁸².

El misterio de la encarnación salvífica del Hijo eterno de Dios permanece en tensión entre la debilidad de la humanidad asumida y la potencia de la divinidad comunicada, por lo que Jesucristo es, al mismo tiempo, sujeto de la limitación humana⁸³ y de los milagros⁸⁴. Misterio glorioso e inabarcable, al que no se contraponen su crecimiento humano, hasta incluso temer a la muerte aquel que ha venido a vencer a la muerte⁸⁵, pues todo en él

⁸² *La encarnación del Verbo*, VIII, 54.

⁸³ «Naturalmente, cuando en el Evangelio dice de sí mismo en cuanto hombre “Padre, ha llegado la hora, glorifica a tu Hijo” (Jn 17, 1), es evidente que como Logos conoce también la hora del final de todas las cosas, mientras que como hombre lo ignora, ya que es propio del hombre el hecho de ignorar, sobre todo estas cosas. Sin embargo también esto forma parte del amor del Salvador por los hombres, puesto que, después de haber llegado a ser hombre, no se avergonzó de decir “no lo sé” a causa de la carne que no lo sabe, para mostrar que, aunque conoce en cuanto Dios, no lo sabe carnalmente. Por eso no ha dicho “Ni el Hijo de Dios sabe”, para que no parezca que es la divinidad la que lo ignora, sino que dijo simplemente “ni el Hijo”, para que la ignorancia pertenezca al Hijo que llega a ser uno de los hombres», *Discursos contra los arrianos*, III, 43, 4-5.

⁸⁴ «Purificaba a los leprosos, hacía andar a los cojos, abría los oídos de los sordos, daba la vista a los ciegos, y, en una palabra, alejaba del cuerpo de los hombres todos los males y enfermedades y en esas acciones cada cual podía contemplar su divinidad», *La encarnación del Verbo*, IV, 18.

⁸⁵ «Así pues, de igual manera que, aunque progresaba la carne, se dice que el Logos progresa porque el cuerpo le es propio, de idéntico modo es necesario entender también en ese mismo sentido las cosas que se dicen en torno al momento de su muerte, como es el hecho de turbarse y de llorar. Ciertamente los arrianos, rondando de aquí para allá y como si fundamentaran de nuevo la herejía en base a estos hechos, dicen: “He aquí que lloró” (Lc 22, 62) y dijo “Ahora mi alma está turbada” (Jn 12, 27), y pidió apartar el cáliz (cfr. Mt 26, 39). Y los arrianos se preguntan: ¿Cómo es posible entonces que sea Dios y Logos del Padre, si ha dicho estas cosas? Efectivamente, vosotros que combatís a Dios, está escrito que lloró (cfr.

está orientado a nuestra salvación, realizada en modo definitivo gracias a su humanización-encarnación. Él, como Salvador y Redentor que no descuida a los seres humanos, las criaturas llamadas a la salvación, ha asumido un cuerpo al modo de un «instrumento» (ὄργανον): «El hombre existía y es por esto por lo que el Salvador se sirve del cuerpo como de un instrumento humano»⁸⁶. Las implicaciones de la encarnación del Verbo, desde el punto de vista operativo, se distinguen en dos niveles: por una parte, cuanto es propio del Verbo, es decir, la incorruptibilidad, que permanece el agente principal de la salvación; por otra parte, la carne asumida del Hijo de Dios que se somete a las injurias del sufrimiento, aceptadas por su amor hacia la humanidad⁸⁷. El efecto soteriológico que deriva de lo expuesto por el doctor alejandrino es la inmortalidad de la que participa la carne pasible humana, gracias a la ascensión de la misma por el Logos divino⁸⁸.

Lc 22, 62), que se turbó (cfr. Jn 12, 27), que en la cruz dijo: “Eloi, Eloí, lemá Sabactaní, lo cual significa: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27, 46; cfr. Mc 15), y pidió apartar el cáliz (cfr. Mt 26, 39). Ciertamente eso está escrito. Sin embargo, quería que me respondierais una vez más, pues es obligado oponerse de igual modo a cada uno de los argumentos que habéis expuesto. Si el que habla es meramente un hombre, entonces que llore y tema a la muerte como un hombre, pero si es el Logos en la carne (pues no hay que tener reparo en repetir siempre lo mismo), ¿qué podría temer si era Dios? ¿O por qué temía la muerte si Él mismo era la vida y redime a los demás de la muerte? ¿O cómo es que tenía miedo quien afirma: “No temáis a quien mata el cuerpo” (Mt 10, 28; Lc 12, 4)? ¿O cómo es que Aquél que dice a Abrahán: “No temas porque yo estoy contigo” (Gn 26, 24), que anima a Moisés contra el Faraón y dice al hijo de Nun: “Sé fuerte y compórtate como un hombre” (Jos 1, 6), temía Él mismo a Herodes y a Poncio Pilato? Además, llegado a ser una ayuda para que los demás no teman (en efecto, la Escritura dice: “El Señor es mi ayuda, no temeré lo que me pueda hacer un hombre” [Heb 13, 6]), ¿temía Él mismo a los dirigentes, que son hombres mortales, y, aunque vino contra la muerte, temía la muerte?”, *Discursos contra los arrianos*, III, 54, 1-3.

⁸⁶ *La encarnación del Verbo*, VIII, 44. Algún estudioso sostiene que el concepto de ὄργανον permite a Atanasio acentuar la potencia viva y dinámica del Logos en la redención y, al mismo tiempo, subrayar su trascendencia, sin que nada pierda la intimidad de la unión existente entre el Logos y la carne, cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 515.

⁸⁷ «No hay duda de que por esta razón el Apóstol mismo no dijo: “Cristo, por tanto, sufrió por nosotros en la divinidad”, sino “por nosotros en la carne” (1 P 4, 1), para que no se llegase a pensar que los padecimientos son propios del Logos mismo conforme a su naturaleza, sino propios de la carne por naturaleza. Por lo tanto, que nadie se escandalice a causa de los padecimientos humanos, sino más bien que sepa que el Logos mismo permanece impassible en lo que respecta a su naturaleza y que, no obstante, a causa de la carne de la que se revistió, se le atribuyen estas cosas, puesto que son propias de la carne y se trataba del cuerpo mismo del Salvador», *Discursos contra los arrianos*, III, 34, 3.

⁸⁸ «También David canta al respecto: “No abandonarás mi alma en el infierno ni dejarás que tu fiel vea la corrupción” (Sal 15, 10). Era conveniente, al ser corruptible la carne, que ya

Si bien es cierto que el pensamiento atanasiano es claro en el argumento que estamos desarrollando, no lo es del todo, sin embargo, para resolver el siguiente interrogante: la debilidad humana asumida, ¿cómo puede ser atribuida al Verbo incorruptible, Sabiduría eterna del Padre? El verdadero sujeto, ¿es posible que se haya desdoblado en sus acciones, permitiendo al Verbo permanecer impassible y, al mismo tiempo, estar sometido al dolor humano? Más aún, partiendo de estas cuestiones, emerge un problema de difícil solución, especialmente en lo que se refiere a la constitución íntima de Jesucristo, según Atanasio: el Verbo, ¿es el único agente de la carne de Cristo, con la radical exclusión de un alma humana?⁸⁹. Para Atanasio, el principio activo de la redención es fundamentalmente el Verbo, único protagonista de un proceso que transcurre desde la invisibilidad eterna a la visibilidad del cuerpo, en los días de su vida mortal, para volver, en los últimos días, a la invisibilidad, acaecida en la Resurrección, y por tanto, en la glorificación⁹⁰.

En el acontecimiento de la muerte y de la Resurrección de Cristo se cumple el misterio de la redención, según el doble registro conceptual de corruptibilidad e incorruptibilidad, de visible e invisible, de la carne y del Verbo:

«Convenciéndose, pues, el Verbo de que la corrupción de los hombres no se suprimiría de otra manera que con una muerte universal, y dado que no era posible que el Verbo muriera, siendo inmortal e Hijo del Padre, tomó por esta razón para sí un cuerpo que pudiera morir, para que éste, participando del Verbo que está sobre todos, llegara a ser apropiado para morir por todos y permaneciera incorruptible gracias a que el Verbo lo

no siguiese siendo mortal conforme a su propia naturaleza, sino que permaneciese incorruptible por causa del Logos que se revistió de ella. Pues de la misma manera que el Logos, al haber llegado a estar en nuestro cuerpo, imitó las cosas que nos son propias, de igual manera nosotros, al haberlo recibido del Logos, tenemos parte en la inmortalidad que procede de Él», *Discursos contra los arrianos*, III, 57, 6.

⁸⁹ Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 503-523.

⁹⁰ «Por esta razón no realizó, inmediatamente después de su venida el sacrificio por todos entregando su cuerpo a la muerte, y haciéndolo resucitar para hacerse por ello invisible, sino que se hizo visible a través de éste, permaneciendo en él y realizando tales obras y dando tales señales que lo hacían conocer ya no como hombre, sino como el propio Dios Verbo», *La encarnación del Verbo*, III, 16.

habitaba, y así se apartase la corrupción de todos los hombres por la gracia de la resurrección»⁹¹.

Atanasio quiere distinguir, con denuedo, la incorruptibilidad del Verbo de la corruptibilidad de la carne; pero es en el vértice del acontecimiento salvífico de la pasión y de la muerte donde se encuentra el problema acerca del alma humana en el Hijo de Dios: ¿Quién ha sufrido en la pasión? ¿El Verbo impassible? Es evidente que no. ¿Únicamente la carne de Cristo? No tendría sentido una afirmación de esta índole. Entonces, ¿cómo entender el sujeto de la redención, sin la mediación del alma humana, puesto que en Atanasio no se puede admitir el lenguaje posterior del duofisismo (dos naturalezas)? El sorprendente silencio atanasiano sobre el alma de Cristo, especialmente frente a las doctrinas arrianas en torno a las experiencias propiamente espirituales del sufrimiento interior de Cristo en la pasión⁹², desemboca en una especie de simulación atribuida, relativa a la angustia de Jesús en Getsemaní y en la cruz.

Si no hay rastro de una psicología humana de Jesús durante su vida terrena, menos aún se puede apelar a ella en el momento de la muerte, que Atanasio representa como separación del Logos del cuerpo, en coherencia con el esquema *Logos-sarx*. Es significativo el texto que transcribimos a continuación, pues aparece como una de las pocas referencias sobre el alma, en la que nuestro doctor toma como base el texto de Jn 10, 18, identificando así el sentido bíblico del término «vida» con el alma:

«Ciertamente, 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 algo propio de los hombres, sino que pertenece a la potencia del Logos. En efecto, un hombre, no muere por virtud propia, sino por una necesidad de la naturaleza y sin quererlo, mientras que el Señor, que era inmortal, aunque tenía una carne mortal, podía retirarse del cuerpo y retomarlos cuando quisiera por virtud propia en cuanto Dios»⁹³.

⁹¹ *La encarnación del Verbo*, II, 9.

⁹² Cfr. *Discursos contra los arrianos*, III, 26. Este número contiene citas arrianas que mantienen la imposibilidad de la divinidad eterna del Hijo de Dios, especialmente por sus «necesidades» humanas, por sus sufrimientos y por el desconocimiento de algunas cosas. Atanasio, al inicio del número, afirma, como es habitual en él, que las propiedades de la naturaleza humana de Cristo no están reñidas con el ser pleno del Verbo eterno de Dios, como se desprende de la misma lectura del Evangelio.

⁹³ *Discursos contra los arrianos*, III, 57, 5.

No podemos olvidar que Jesucristo, estructuralmente compuesto por el Logos invisible y el cuerpo visible, subyace en la separación de sus elementos constitutivos sólo en el momento de la muerte, por una razón muy importante: mostrar a la humanidad que él verdaderamente ha asumido una carne corruptible, entregada y sometida a la muerte y a la sepultura, pero hecha incorruptible por la potencia del Logos; después de su descenso a los infiernos ha mostrado de nuevo lo que desde siempre era en la Resurrección, para garantizar el don de la incorruptibilidad a todos los hombres:

«Incluso podría concluirse que el cuerpo del Señor tuvo este fin con razón, por lo siguiente: el Señor se cuidaba especialmente de la resurrección que iba a operar en su cuerpo; mostrarla a todos era el trofeo de su victoria sobre la muerte y era obra suya convencer a todos de que la corrupción había cesado y de que se había reconquistado la incorruptibilidad de los cuerpos, de la cual ofrecía a todos, como prueba y muestra de que la futura resurrección sería universal, la incorruptibilidad de su propio cuerpo»⁹⁴.

En síntesis, el efecto último de la salvación depende del intercambio acaecido entre Dios y el hombre en la persona del Verbo encarnado, crucificado y resucitado. La divinidad ha actuado mediante un verdadero cuerpo, y todo cuanto pertenece a la condición humana es también propio del Verbo: de esta reciprocidad se sigue la divinización y la liberación del hombre. A la humanidad le es concedido, junto con la eliminación del pecado, el don de la inmortalidad; gracias a una auténtica deificación de la carne, maduran los frutos salvíficos para toda la raza humana⁹⁵.

⁹⁴ *La encarnación del Verbo*, V, 22. Como consecuencia de ello, observa después Atanasio de un modo singular, no hubiera sido lo mismo manifestar esta corruptibilidad, por ejemplo, con una enfermedad en su propio cuerpo, que habría perjudicado la fe en su capacidad de curar a los demás. Por eso afirma: «En cambio, si el cuerpo hubiera enfermado y a la vista de todos el Verbo se hubiera separado de él, sería inconveniente que el que cura las enfermedades de los demás permitiera que su propio instrumento se corrompiera en la enfermedad. Pues, ¿cómo se habría creído que alejaba las enfermedades de los otros, si tenía débil su propio templo? Habría sido objeto de burla al no poder alejar la enfermedad o, si pudiera y no lo hubiera hecho, habría sido juzgado además falto de humanidad hacia los otros», *La encarnación del Verbo*, V, 22.

⁹⁵ «En efecto, si las obras de la divinidad del Logos no hubiesen tenido lugar por medio del cuerpo, el hombre no habría sido divinizado. Y a su vez, si las cosas que son propias de

Además de las aportaciones geniales de Atanasio, contenidas en sus obras, debemos remitirnos al acontecimiento decisivo del sínodo de Alejandría, celebrado desde febrero a octubre del 362; la convocatoria y celebración de la reunión conciliar brindó la ocasión al obispo, vuelto del exilio, para intentar una mediación entre las diferentes tendencias cristológicas antioqueñas, en fermento y desarrollo después de Nicea. Atanasio, como presidente del sínodo, compuso el acta de las discusiones bajo la forma de una carta enviada a los antioqueños, conocida como el *Tomus ad Antiochenos*, donde trata de armonizar las posiciones contrapuestas de los eustacianos y los apolinaristas⁹⁶. En el sínodo se dieron dos concesiones recíprocas de primer orden: a los alejandrinos se les reconoce la legitimidad para considerar teológicamente el esquema *Logos-sarx*, mientras que a los antioqueños el recurso teológico del esquema *Logos-anthropos*, puesto que ambos «aseguran la comprensión, de modo semejante, de la encarnación y la humanización del Logos»⁹⁷; no queda del todo claro, sin embargo, lo que se refiere a la cohabitación contemporánea de alma y cuerpo en Cristo. El problema afecta especialmente a la relación entre las ideas atanasianas y la aportación cristológica alejandrina a partir del binomio *Logos-sarx*, permaneciendo como una cuestión irresuelta; en efecto, en el *Tomus ad*

la carne no se atribuyesen al Logos, el hombre de ningún modo habría podido ser liberado de ellas», *Discursos contra los arrianos*, III, 33, 1.

⁹⁶ Después de la muerte del emperador Constancio, en el 361, su sucesor, Juliano el Apóstata, consintió el regreso del exilio a muchos obispos, entre ellos Atanasio, quien convocó un sínodo en Alejandría, para recomponer la posición de los distintos partidos enfrentados entre sí. Por una parte estaba la tendencia representada por los seguidores de Eustaquio, acusados de seguir las tesis de Pablo de Samosata, quien sostenía una inteligencia demasiado dividida en el Encarnado, insinuando una especie de inhabitación de «otro» en Jesucristo. Por otra parte, los monjes discípulos de Apolinar de Laodicea (fue obispo de la sede de Laodicea y su vida transcurre aproximadamente entre el 310 y el 390), incurrieron en sospecha por interpretar vagamente la humanidad de Jesús, reducida a la carne humana y no afirmando de él un verdadero hombre completo. El compromiso sinodal logra obtener de los primeros la admisión de una cristología descendente, basándose en Jn 1, 14, admitiendo innegociablemente la unidad inseparable del sujeto de nuestra salvación, y de los segundos la aceptación de una humanidad real y completa mediante el intelecto, el alma y la sensibilidad. No obstante las concesiones doctrinales recíprocas, el texto final contiene algunas imprecisiones lingüísticas que desembocan en ambigüedad. Cfr. E. BELLINI (Ed.), *Su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo*, Milán 1978, 487-494; sobre Apolinar y sus discípulos 27-65 y 517-530; SIMONETTI, *La crisi*, 358-377.

⁹⁷ Son palabras de Atanasio en *Tomus ad Antiochenos*, 7, según la edición de H.C. BRENNKE-A. VON STOCKHAUSEN, *Athanasius Werke, Die Apologien*, Berlín-Nueva York 2006, 346.

Antiochenos leemos: «... Por otra parte no era posible, habiéndose hecho el Señor hombre por nosotros, que su cuerpo estuviera privado de intelecto ni que se cumpliera en el mismo Logos la salvación sólo del cuerpo, sino también del alma. Siendo verdaderamente Hijo de Dios se ha hecho también hijo del hombre»⁹⁸.

La vaguedad en la breve referencia sobre el alma de Cristo, ofrece a Apolinar, casi diez años más tarde, la posibilidad de referirse a este texto y a la autoridad atanasiana, para negar el intelecto (νοῦς) humano en Cristo, dirigiéndose a los obispos exiliados en Diocesarea (más tarde Séforis) en los siguientes términos:

«Nosotros confesamos que se ha hecho carne el Verbo mismo sin asumir un intelecto (νοῦς) humano, un intelecto mutable, siendo intelecto divino, inmutable y celeste. Por eso el Salvador no tenía un cuerpo ni sin alma ni sin sensación ni sin intelecto; no era posible que el cuerpo del Señor fuera sin intelecto, habiéndose hecho hombre por nosotros»⁹⁹.

En realidad, el silencio sobre la cuestión del alma de Cristo, aprovechado con astucia por Apolinar, ni deja de sorprender ni es de fácil explicación. Entre las distintas hipótesis, la de Grillmeier parece ser la más equilibrada, para quien el alma humana de Cristo, en Atanasio no era un factor teológico, es decir, no era un principio considerado como necesario para su interpretación del ser y de la obra de Cristo¹⁰⁰.

Con el fin de esbozar una valoración conclusiva del pensamiento cristológico de Atanasio, es necesario recordar cómo la relación del Logos con el mundo, hecha concreta en la relación entre el *Logos* y la *sarx*, se ve afectada en gran manera por la formulación estoico-alejandrina, desarrollada años antes por Orígenes y Clemente de Alejandría. El principal foco de atención de Atanasio fluye a partir de la exégesis cristológica de Jn 1, 14, «El Verbo se hizo carne», interpretada mediante su fórmula brillante: «Lo que ocurrió es que llegó a ser hombre, no que entrase en un hombre»¹⁰¹, rechazando así que solamente hubiera apariencia humana en el Verbo. Toda la cristología

⁹⁸ Interesante texto de Atanasio en *Tomus ad Antiochenos*, 7, en BRENNKE-VON STOCKHAUSEN, *Athanasius Werke, Die Apologien*, 346-347.

⁹⁹ Es un texto de Apolinar en su *Carta a los obispos exiliados*, 2, en BELLINI, *Su Cristo*, 98-99.

¹⁰⁰ Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 505-506.

¹⁰¹ *Discursos contra los arrianos*, III, 30, 1.

atanasiana gira en torno a este axioma, en oposición directa a la cristología de la separación de Pablo de Samosata. El hecho decisivo de la encarnación, es decir, que el Logos se hiciera carne, significa esencialmente la asunción de la carne, de modo pleno y total, permaneciendo inamovible la unidad del sujeto en Cristo; esta unidad debe ser considerada en tensión dinámica, sin que ello signifique mutación o cambio en el Logos, pero admitiendo la auténtica humanización.

Atanasio no sigue a Orígenes, desde el punto de vista trinitario, en la doctrina de las tres *hypóstasis*, evitando incluso entrar en la discusión de la *hypóstasis-ousía* en Cristo, ni tampoco desde el punto de vista cristológico, en la doctrina referente al alma humana, aunque sostuviera plenamente el esquema *Logos-sarx*. Nuestro doctor puso el acento en la unidad de Cristo, el Logos consustancial al Padre, auténticamente hecho hombre para nuestra salvación. Su decidido sentido de fe, fiel al credo niceno, estuvo caracterizado, sobre todo, por una impronta notablemente soteriológica, y, por tanto, decididamente dinámica, contra los errores arrianos. Con los medios lingüísticos y conceptuales a su disposición, Atanasio contribuyó al desarrollo de la auténtica comprensión de la fe cristológica; los silencios teológicos a los que nos hemos referido, animaron a la Iglesia a afrontar la cuestión importante acerca de la humanidad del Hijo de Dios encarnado, sobre el modo de la misma, a juzgar por la aparición de las controversias posteriores y el consiguiente desarrollo de la doctrina y del dogma.

Hilario de Poitiers en Occidente

Mientras en Oriente se discutía si el Hijo de Dios y el Hijo de María eran uno y el mismo, según la teología alejandrina, o uno y otro, según la teología antioquena, la reflexión teológica occidental, ya iniciada con personajes como Tertuliano o Novaciano, entre otros, seguía itinerarios diversos. Aunque hubiera, y es de justicia reconocerlo, alternancia e intercambio en la reflexión teológica, debido a Padres como Atanasio o Hilario, a traductores como Rufino de Aquileya, Jerónimo o Juan Casiano, a obispos como Osio de Córdoba o papas como Dámaso o León Magno, el pensamiento latino desarrolló temas y perspectivas diferentes respecto a las especulaciones orientales. Entre quienes tuvieron el mérito de proponer una visión significativa del misterio de Cristo, se encuentra, como un bastión de fortaleza inigualable, Hilario de Poitiers (315-367), en defensa de la fe ortodoxa definida en Nicea.

El pensamiento cristológico de Hilario¹⁰² procede de su brillante reflexión teológica trinitaria¹⁰³, donde formula de modo claro y contundente su teología en contra del arrianismo y del sabelianismo, en consonancia con la fe del 325.

Mientras los arrianos niegan la consustancialidad entre el Padre y el Hijo, Hilario defiende, a partir de lo recibido por los Padres de Nicea, la única sustancia divina de la que participan las tres divinas personas, superando, en términos occidentales, el desarrollo teológico materialista sugerido, en cierto sentido, por Tertuliano. Contra el modalismo monarquiano, el obispo de Poitiers propone la tensión entre unidad y pluralidad en Dios, excluyendo ya sea la materialidad del número, así como la soledad del Uno¹⁰⁴.

¹⁰² Las dos obras más importantes de Hilario, desde el punto de vista dogmático, son el *De Trinitate*, obra conocida también como *De fide contra Arianos*, en doce libros, redactada en el exilio, y el *Liber de Synodis seu de fide orientalium et Apologetica responsa*, en forma epistolar destinada a los obispos galos, redactada también en el exilio. Dos ediciones en lengua castellana de estas obras son SAN HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, edición bilingüe preparada por L.F. LADARIA, Madrid 1986; SANCHIS, *El Liber de Synodis*, citado más arriba; y en lengua italiana ILARIO DI POITIERS, *Sinodi e fede degli orientali*, Traducción, introducción y notas a cargo de Luigi Longobardo, Roma 1993. Además de estos escritos, Hilario compuso el primer comentario exegético en latín sobre un libro de la Biblia, el *Comentario al Evangelio de san Mateo*, un *Comentario sobre los Salmos*, *Comentario sobre el Salmo 118*, una carta en forma apologética *Contra Constancio*, un escrito dirigido a un obispo filoarriano *Contra Auxencio*, entre otros. Más información sobre las ediciones de las demás obras de Hilario puede verse en M. SIMONETTI, *Hilario de Poitiers*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana*, t.I (A-I), Salamanca 1998, 1033-1036; y la versión italiana reeditada, escrita por el mismo autor, *Ilario di Poitiers*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patrístico e di Antichità Cristiane* (F-O), Génova-Milán 2007, 2521-2528, con abundante bibliografía. Para una visión más detallada e introductoria de Hilario: J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV siècle*, París 1971; P. HENNE *Introduction à Hilaire de Poitiers suivie d'une Anthologie*, París 2006; S. PIETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, Brescia 2007.

¹⁰³ Hilario, en el *De Trinitate*, elabora un discurso prevalentemente binario, es decir, centra su atención en las relaciones entre el Padre y el Hijo, tema atacado, como sabemos, por el Arrio y sus seguidores; sobre Dios *Spiritus* habla, en sentido general, como *munus* (don) del Padre y el Hijo, o como tercera persona; también se refiere con este término a la realidad divina de Cristo unida inseparablemente a la *caro*, es decir, a la carne (humanidad) del Hijo de Dios. Esta particular y casi mínima atención dedicada al Espíritu Santo se comprende a partir del hecho de su regreso a Occidente del exilio, hacia el 360, tiempo en que en Oriente daba inicio la controversia pneumatológica, no afectándole por tanto al obispo de Poitiers. Cfr. HANSON, *The Search*, 459-506.

¹⁰⁴ «No es que sean dos distintos en la acción, la palabra o la apariencia de uno solo. Ni se trata de un Dios solitario que ha obrado, hablado y sido visto como Dios en el Dios que

Para comprender la relación entre el Padre y el Hijo, Hilario utiliza el doble criterio de la unidad sin confusión y el de la distinción sin la separación, fundamentado sobre la generación eterna, que nuestro autor llama *nativitas*, del Hijo del Padre. Con ello, Hilario logra evitar el error de la descomposición de la sustancia divina y, al mismo tiempo, le permite afirmar «la unidad de naturaleza que posee en virtud del misterio de su nacimiento»¹⁰⁵. Para el obispo de Poitiers es imprescindible confesar, sin restricciones, la comunión en la esencia divina del Padre y el Hijo, rasgo que le permite comprender, en la línea de Atanasio, la dinamicidad de la Trinidad y su patrocinio sobre toda la Historia de la Salvación en términos perijoréticos, la generación eterna y el nacimiento temporal del Verbo:

«Una sola es, por tanto, la fe: confesar al Padre en el Hijo, y al Hijo en el Padre, en virtud de la unidad inseparable de su naturaleza; no confusa, sino indivisa; no resultado de una mezcla, sino indiferenciada; no por yuxtaposición, sino en virtud de su ser original; no inacabada, sino perfecta. Se trata de un nacimiento, no de una división; y el Hijo lo es realmente, no hay adopción; y es Dios, no criatura. Y no es un Dios de otra clase, sino que el Padre y el Hijo son una sola cosa. La naturaleza no se ha modificado en el que nace de tal manera que haya adquirido características distintas de las de su origen»¹⁰⁶.

Cuando Hilario reflexiona en torno al misterio de la encarnación habla de «los misterios de la asunción de la humanidad», literalmente *sacramenta hominis adsumpti*¹⁰⁷, expresión muy próxima a los Padres Capadocios y a la

obra, habla y es visto», *De Trinitate*, VIII, 52. Citamos la traducción señalada de Ladaria quien, a su vez, toma para su edición el texto trabajado por P. SMULDERS, *De Trinitate libri XII*, Turnholt 1979-1980 (*Corpus Christianorum*, Series Latina 62 y 62A). Una edición brillante de la obra, que sigue el texto crítico de P. Smulders, traducido en francés, es HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, t. I (libros I-III), Introducción de M. Figura y J. Doignon, traducción de G.M. de Durand, Ch. Morel y G. Pelland, notas de G. Pelland (*Sources Chrétiennes* 443), París 1999; t. II (libros IV-VIII), traducción y notas de G.M. de Durand, Ch. Morel y G. Pelland (*Sources Chrétiennes* 448), París 2000; t. III (libros IX-XII), traducción, notas e índices de G.M. de Durand, Ch. Morel y G. Pelland (*Sources Chrétiennes* 462), París 2001.

¹⁰⁵ *De Trinitate*, VIII, 43.

¹⁰⁶ *De Trinitate*, VIII, 41.

¹⁰⁷ «Pero si hay alguien tan insensato o loco que crea que Dios modela de sí mismo algo distinto de Dios para que sea Dios y que el que existe en la forma de Dios sea todo él algo distinto de Dios después de los misterios de la asunción de la humanidad y de la humildad

tradición oriental antioqueña; el axioma vuelve a presentar la imagen visible del Dios invisible, en referencia clara y explícita a lo confesado por los autores sagrados del Nuevo Testamento, especialmente Juan y Pablo:

«Teniendo en cuenta la debilidad humana, Dios no nos enseñó el lenguaje de la fe con escasez de palabras que puede producir dudas. Pues, aunque la sola autoridad de la palabra del Señor hace necesario que se crea en ella, con todo, ha instruido nuestra inteligencia dándonos a conocer la razón de sus palabras; así conocemos la razón de la unidad que afirma cuando dice: “El Padre y yo somos una sola cosa” (Jn 10, 30). Cuando dice que el Padre habla por medio de las palabras del Hijo, obra por sus obras, juzga por sus juicios, es visto cuando se le ve a él, reconcilia mediante su obra de reconciliación, permanece en aquel que habita en él, yo me pregunto: ¿qué otro lenguaje pudo usar en su exposición que fuera más adecuado a nuestra inteligencia para que se comprendiese que los dos son una sola cosa que el que de hecho usó, es decir, que, en virtud de la realidad del nacimiento y la unidad de naturaleza, todo lo que el Hijo hacía o decía, lo hacía o decía el Padre en el Hijo?»¹⁰⁸.

A la luz de la teología incipiente de Pablo en el himno de la Carta a los Filipenses 2, 6-11, Hilario interpreta el «cambio momentáneo» de la «forma de Dios» (*forma Dei*) a la «forma de siervo» (*forma servi*) según la simetría entre unidad y distinción que rige la relación entre Cristo y el Padre. En el ámbito de la existencia histórica de Jesús, por tanto, se encuentra confirmada la misma disposición relacional, por la que también en el abajamiento (*kénosis*), de la forma de Dios a la forma de siervo (Flp 2, 6-7), como en la vuelta a la gloria, de la forma de siervo a la glorificación (Flp 2, 10), permanece la misma condición esencial: la unidad en la distinción, la distinción en la unidad. No en vano sostiene Hilario:

«El bienaventurado Apóstol mantiene en todos los aspectos la proclamación inmutable de la fe evangélica y confiesa al Señor Jesucristo como Dios de tal manera, que ni la fe evangélica

consumada por la obediencia hasta la muerte de cruz, oiga, en la confesión de cuanto hay en los cielos, en la tierra, en los infiernos y de toda lengua, que Jesús está en la gloria de Dios Padre (Flp 2, 11)», *De Trinitate*, VIII, 46.

¹⁰⁸ *De Trinitate*, VIII, 52.

se destruye hasta llegar a la confesión de dos dioses porque se considere a Jesús como un Dios de otra clase, ni tampoco la existencia del Dios Hijo, inseparable del Padre, da ocasión a la impiedad de que se anuncie un Dios único y solitario. Pues, al decir “en la forma de Dios” (Flp 2, 6) y “en la gloria de Dios Padre” (Flp 2, 11), nos enseña que no hay diferencia entre el Padre y el Hijo y a la vez nos impide que consideremos al Hijo sin existencia personal, ya que el que existe en la forma de Dios no se convierte en otro Dios ni deja él mismo de ser Dios, pues no se puede separar de la forma de Dios, si está en ella, ni puede no ser Dios el que existe en la forma de Dios. Como tampoco el que está en la gloria de Dios puede ser otra cosa más que Dios, y, al ser Dios en la gloria de Dios, no puede ser confesado como otro Dios o como diverso de Dios, pues por el hecho de estar en la gloria de Dios tiene, por su naturaleza, la divinidad de aquel en cuya gloria está»¹⁰⁹.

Para comprender el alcance doctrinal del texto precedente, se debe considerar la característica de exclusividad, es decir, cuando Hilario habla del modo personal referido al Hijo, no insinúa ni da a entender la individualidad sin participación en la esencia divina, cosa que el obispo de Poitiers, en consonancia con Nicea, rechaza de raíz.

Por lo que respecta a la identificación personal de Jesucristo, Hilario adopta la perspectiva de su completa humanidad, teniendo en cuenta cómo la asunción de la forma humana de parte de aquel que es Dios Hijo desde la eternidad, no ha comportado ninguna disminución ni pérdida en él: «Del mismo modo que el hombre nace como compuesto de alma y cuerpo en virtud de la naturaleza que nos ha dado Dios, que es el origen de nuestro ser, igualmente Jesucristo es, en virtud de su poder, hombre compuesto de alma y cuerpo y Dios, y tiene en sí la humanidad total y verdadera y la total y verdadera divinidad»¹¹⁰. Como consecuencia de la unidad sustancial entre la divinidad de la que proviene (y que le pertenece) y la humanidad que asume (que es nuestra), se pueden, con toda autoridad, distinguir en el mismo sujeto acciones divinas y humanas¹¹¹.

¹⁰⁹ *De Trinitate*, VIII, 47.

¹¹⁰ *De Trinitate*, X, 19.

¹¹¹ Interesante es este texto hilariano: «Por consiguiente, quien ha asumido la fragilidad de nuestra carne, Cristo, permaneciendo el mismo e igual a nosotros: actúa, reza, anuncia y presta atención a todo cuanto es nuestro para mezclar en nosotros (*admisceat*) también cuanto

La novedad teológica de Hilario está circunscrita al ámbito trinitario y, consecuentemente, al cristológico, resultando brillante, porque introduce con claridad el principio de unidad-distinción que, aplicado al discurso sobre el Hijo de Dios, apoya y favorece la comprensión de la relación entre las naturalezas y la persona de Cristo. El tema reviste una genialidad particular en el pictaviense, porque al iluminar magistralmente el criterio mencionado de unidad-distinción referido a la segunda persona del misterio de la Trinidad, se desprende lo que sigue: sin dejar de afirmar la relación entre las dos naturalezas en el Verbo encarnado, mantiene como prevalente la divina, y la define como impasible, no sujeta al dolor, sostenida manifiestamente por el cuerpo, hasta la muerte, con el objetivo de mostrar la auténtica asunción de la naturaleza humana por parte del Hijo de Dios:

«Aquella carne, es decir, aquel pan, es del cielo y aquel hombre procede de Dios; tiene un cuerpo que puede padecer y ha padecido, pero no tiene una naturaleza que puede experimentar dolor. Pero tal vez es necesario que tenga la naturaleza para experimentar en sí los otros sufrimientos humanos... Y si, además del misterio del llanto, de la sed y del hambre, la carne asumida, es decir, el hombre entero, está sometida a los sufrimientos de nuestra naturaleza, con todo, no está sujeta a los daños que estos sufrimientos causan. Pues nunca se nos ha mostrado que cuando el Señor ha tenido sed, o hambre, o ha llorado, haya bebido, comido o sentido dolor, sino que para dar a conocer la realidad de su cuerpo ha adoptado los hábitos del cuerpo, de manera que, al acomodarse a nuestro modo de vivir, se ha adaptado a la conducta del cuerpo. Por lo tanto, cuando

es suyo; por una parte habla como hombre (*ex persona hominis*), porque ha nacido, ha sufrido y ha muerto como hombre; por otra parte su forma de hablar enteramente es divina, porque de Dios se ha hecho hombre, y de Hijo de Dios en Hijo del hombre. Cuando hablaba no olvidaba la seguridad de su naturaleza divina, aunque hubiera asumido la humanidad. De ese modo, dirigiéndose a nosotros y a nuestra debilidad, y de acuerdo con el lenguaje humano, expresaba, sin desmerecer su condición y su fuerza, verdades propias y dignas de Dios...», SANCTI HILARII PICTAVIENSIS EPISCOPI, *Tractatus super Psalmos, Instructio Psalmorum*, In *Psalmos I-XCI*, Introducción y estudio por J. Doignon (*Corpus Christianorum*, Series Latina LXI), Turnholt 1997, *Psalmus* LIV, 2, 8-20, 140-141. Puede consultarse también la edición HILAIRE DE POITIERS, *Commentaires sur les Psaumes*, t. II (Salmos 51-61), con el texto crítico de J. Doignon (*Corpus Christianorum*, Series Latina LXI), traducción, notas e índices por P. Descourtieux (*Sources Chrétiennes* 565), París 2014.

come o bebe no se somete a la necesidad del cuerpo, sino a la costumbre»¹¹².

En la unidad del mismo sujeto que es Cristo, se debe admitir la distinción asimétrica entre la condición divina de origen y la condición humana asumida, que permanece absolutamente dependiente. Daría la sensación de que excluye el sufrimiento como perteneciente a la naturaleza humana de Cristo. En este sentido, el pensamiento de Hilario, que descende directamente de la visión trinitaria de Tertuliano y de la reflexión cristológica de Atanasio, se comprende dentro del marco antiarriano, por lo que, según el parecer de algún estudioso, debilita de nuevo la relación del sufrimiento y del dolor con la humanidad de Cristo, sobre todo para proteger por encima de cualquier otro aspecto al Logos del sufrimiento¹¹³. No cabe duda que nuestro autor sostiene la realidad corporal y el alma humana en Cristo, si cabe, con mayor solidez que Atanasio, aunque, en ocasiones, se aprecie una exégesis forzada de algunos pasajes de san Mateo. Por eso, si el sufrimiento no puede hacer referencia a la naturaleza humana, y menos al Logos, no queda otra solución que la del milagro, gracias al que es concedido al cuerpo subyacer al dolor y a la muerte, pero sin quitarle nada al estado fundamental de transfiguración en la que es comprendida por Hilario la humanidad asumida del Hijo de Dios, real y auténtica, pero directamente relacionada con la divinidad del Logos.

El frente doctrinal arriano, al que remite y cuyo error pretende desmontar, hace que Hilario no dé una solución del todo satisfactoria al problema de la unidad de las naturalezas en Cristo. Formula, desde el punto de vista ortodoxo, una reflexión en torno a la correlación entre ambas naturalezas, partiendo de la divinidad del Verbo que exalta a la humanidad en la que se encarna. Siempre el punto de partida es la salvaguarda de la divinidad de la segunda persona, negada por los arrianos, pero también de la presencia del alma humana en Jesús, como también niegan las facciones heréticas posteriores a Nicea y, sobre todo, Apolinar¹¹⁴. El problema, de nuevo, estriba en explicar convincentemente la unidad en Cristo. Hilario recurre, como era lo habitual en la época, al nexo mismo e íntimo de las naturalezas en sí mismas y, obligado por el mismo adversario, se decanta por favorecer la naturaleza divina frente a la humana. Por tanto, debemos admitir que el centro de aten-

¹¹² *De Trinitate*, X, 23-24.

¹¹³ GRILLMEIER, *Cristo*, 635-641, especialmente 638.

¹¹⁴ Cfr. P. GALTIER, *Saint Hilaire de Poitiers. Le premier docteur de l'Église latine*, Paris 1960, 141-158.

ción particular de nuestro autor reside en la generación eterna del Verbo, sin que por ello niegue la encarnación real e histórica del Hijo de Dios.

Sin embargo «Hilario diseñó una cristología propia. La cristología latina alcanzó (con él) su primera exposición global, que representa un avance sobre Atanasio y Tertuliano»¹¹⁵.

Para completar la reflexión hilariana en torno al Hijo de Dios, es necesario, además de las referencias hechas sobre el *De Trinitate*, remitirnos ahora a su otra obra paradigmática, *De Synodis*. He aquí uno de sus contenidos de singular lucidez:

«Confesamos, libremente, siempre inocentes por el don del Espíritu Santo, y escribimos por voluntad propia, que no hay dos dioses, sino un solo Dios. Y no por ello decimos que no es Dios el Hijo de Dios; pues es Dios de Dios. No hay dos innascibles, porque por la prerrogativa de la innascibilidad Dios es uno solo. Ni tampoco por esto decimos que no es Dios el Unigénito; pues su origen es la sustancia innascible. No hay uno solo subsistente, sino una sustancia no-diferente. No hay un único nombre de Dios para naturalezas desemejantes, sino la esencia no-desemejante de un único nombre y de una naturaleza. No decimos que hay uno que sea superior al otro por el género de la sustancia, sino el uno subordinado al otro por el nacimiento de su naturaleza. El Padre es mayor en cuanto Padre, y el Hijo no es menor porque es Hijo. Esto afecta al significado, no a la naturaleza. Confesamos que el Padre no está sometido al tiempo, y no negamos que el Hijo es coeterno con el Padre. Confesamos que el Padre está en el Hijo, porque el Hijo nada tiene en sí diferente al Padre. Confesamos que el Hijo está en el Padre, porque de ningún otro es Hijo sino del Padre. No ignoramos que la naturaleza entre ellos es recíproca y semejante, porque es igual; no pensamos que es una sola persona, porque son una sola divinidad. Predicamos que son una sola cosa por la no-diferencia de la naturaleza no-desemejante, pero no hasta decir que es una sola persona»¹¹⁶.

¹¹⁵ Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 641.

¹¹⁶ *De Synodis*, 64. La traducción, publicada por el momento en *Pars dissertationis* de la tesis doctoral, está realizada sobre el texto ofrecido por P. MIGNE, *Patrologia Latina* 10, 479-548.

Es uno de los números más sustanciosos de su obra sobre los sínodos; en él Hilario escribe lo que, de acuerdo con su reflexión cristológica y trinitaria, debe creerse acerca del Padre y el Hijo. Perfectamente se descubren diez puntos que pueden desglosarse como sigue:

1. Afirmación de la unidad divina (*Deum unum*) y negación del doteísmo (*non deos duos*) y de que haya dos innascibles (*non innascibiles duos*).
2. El Hijo de Dios es Dios como el Padre (*ex Deo Deus*).
3. El origen del Hijo es la sustancia innascible del Padre (*origo sua innascibilis substantia est*).
4. Negación de una única realidad subsistente (*non unum subsistentem*) y afirmación de una sustancia común (*substantiam non differentem*).
5. Negación de la unicidad nominal para naturalezas no iguales (*non unum in dissimilibus naturis Dei nomen*), y afirmación de la esencia y naturalezas comunes bajo un mismo nombre de la divinidad (*unius nominis atque naturae indissimilem essentiam*).
6. Negación de la superioridad del Padre con respecto al Hijo por el género de la esencia (*non praestantem quemquam cuiquam genere substantiae*) y afirmación de la subordinación del Hijo por el nacimiento de su naturaleza (*subjectum alterum alteri nativitate naturae*).
7. El Padre sólo es mayor que el Hijo por el significado de su nombre; por la naturaleza el Hijo no es menor (*significationem interesse, non interesse naturam*).
8. Negación de la temporalidad del Padre (*Patrem non intra tempora confiteri*) y afirmación de la eternidad del Hijo (*cointemporalem Patri Filium non negari*).
9. El Padre está en el Hijo porque éste no es en nada diferente a aquel (*Patrem in Filio praedicare, quia nihil in se habeat Filius a Patre dissimile*).
10. El último punto afirma que el Hijo procede del Padre, de ningún otro: sólo de él es Hijo (*quia non est aliunde quod filius est*), y por eso forman la unidad divina. Esta unidad comprende: que la naturaleza entre ambos sea semejante y recíproca, es decir, igual (*mutuam sibi ac similem invicem naturam non nescire, quia par sit*); que no

sean una única persona porque sean una sola divinidad (*quod unus sit non existimare, quia unum sunt*); que forman la unidad porque no es diferente la naturaleza igual entre ambos, sin afirmar la unicidad personal (*unum eos sic per indissimilis naturae indifferentiam praedicare, ne unus sit*).

De la enumeración conceptual anterior se desprende el eje central de la cristología hilariana. Después de haber asistido en primera persona al desarrollo doctrinal en Oriente, y de haber comprendido cuanto allí se dirimía, transmite a los obispos occidentales lo que sigue: la absoluta negación de la unicidad personal en el seno de la Trinidad (como pretendía Sabelio); la afirmación de la divinidad, la semejanza y la igualdad del Hijo con respecto al Padre (en consonancia con Nicea); los aspectos doctrinales sobre la naturaleza, la esencia y la sustancia común entre el Padre y el Hijo.

En Occidente la profesión de fe de Nicea era la garantía de la ortodoxia. Hilario lo sabe y lo comparte, sin negociación de sus afirmaciones. Sin embargo, su impulso por discutir aquello que podía llevar a la confusión, considerando lo que proponía el grupo de los *homoiousianos*, le lleva a explicar las posibles definiciones equivocadas del consustancial niceno, especialmente cuando esta doctrina induce a tomar en consideración las tesis de Sabelio. El pictaviense descubre y expone tres interpretaciones erróneas del *homoousios* niceno¹¹⁷:

¹¹⁷ «Por otra parte, si, por tanto, se afirma que el Padre y el Hijo son de una misma sustancia, de modo que se diga que este subsistente, aunque aparezca bajo la indicación de dos nombres, es un único y solo ser personal, en conciencia no mantenemos al Hijo, que es confesado sólo de nombre, si al confesar una sustancia lo que decimos es que el Padre y el Hijo son la misma única y singular persona. Es más, al punto se presenta la ocasión de este error, para que el Padre sea entendido dividido en sí mismo y que ha separado de él una parte que sería Hijo suyo. Esto es lo que afirman los herejes que predicán una sola sustancia; y el discurso de nuestra santa y piadosa confesión se vuelve muy favorable hacia ellos, y favorece al error, pues este término es dudoso por su escasa definición. Hay, además, un tercer error, pues al decir que el Padre y el Hijo son de una sola sustancia, se entiende que significa de una sustancia precedente, la cual poseen los dos iguales entre sí; y así que la palabra significa tres cosas: una sustancia única y dos personas que son coherederos de la única sustancia. Puesto que los coherederos son dos, y la heredad, de la que los dos son herederos, es anterior, así dos iguales pueden parecer que son copartícipes de la única sustancia anterior. Ahora bien, la única sustancia del Padre y del Hijo predicada de este modo, significa, o que es un único subsistente que tiene dos denominaciones, o que es una sustancia dividida que ha producido dos sustancias imperfectas; o que hay una tercera sustancia anterior que ha sido tomada y asumida

- a) cuando el *homoousios* tiende a la interpretación modalista que niega la existencia individual, la subsistencia personal del Padre y el Hijo, unificándolos bajo una misma persona;
- b) cuando el consustancial niceno da a entender que la naturaleza divina se ha dividido en la generación del Hijo;
- c) cuando el *homoousios* da a entender la existencia de una sustancia precedente a las sustancias del Padre y el Hijo en la que se unirían.

El obispo de Poitiers no duda en recurrir a la Sagrada Escritura para sostener sus afirmaciones doctrinales, especialmente las referidas al tema que nos ocupa sobre las relaciones del Padre y el Hijo, y, por tanto, también a la generación de la segunda persona de la Trinidad¹¹⁸. En consecuencia, afirma

por los dos y que por eso se dice que es una sola, porque es una dividida en dos. Y después de esto, ¿dónde queda el nacimiento del Hijo? ¿Dónde estará comprendido el Padre o el Hijo si se predica que el Padre y el Hijo son fruto de una división o de la comunión de una sustancia anterior más que del nacimiento de la naturaleza divina?», *De Synodis*, 68.

¹¹⁸ «Predicando, por consiguiente, hermanos muy queridos, que el Hijo es en todo semejante al Padre, no predicamos otra cosa sino que es igual. La semejanza significa perfecta igualdad y esto se entiende a partir de las santas Escrituras. A este respecto leemos: “Vivió después Adán doscientos treinta años, y engendró un hijo a su imagen y semejanza, y le puso por nombre Set” (Gn 5, 3). Pregunto en qué modo Adán haya generado en Set la propia semejanza e imagen. Toma las debilidades de los cuerpos, toma el inicio de la concepción, toma los dolores del parto, y toda necesidad humana; pregunto si esta semejanza que hay en Set, sería diferente de la de su artífice por la naturaleza, o si habría una esencia de otro género en ambos, de modo que Set, al nacer, no tendría la esencia natural de Adán. Además, es semejanza de Adán aunque lo neguemos, porque no es desemejante por naturaleza. Pero la semejanza de naturaleza no tuvo en Set una naturaleza de otro género, ya que no nació de otro; de ese modo, la semejanza de naturaleza hace iguales las cosas mismas mediante la semejanza de una esencia no-desemejante. Por tanto, todo hijo, según el nacimiento natural, es igual a su padre, porque es también suya la semejanza de naturaleza. También el bienaventurado Juan enseña, en lo que se refiere a la naturaleza del Padre y del Hijo, que Moisés llama semejanza entre Set y Adán, que es la misma igualdad de naturaleza, pues dice: “Esta afirmación provocó en los judíos un mayor deseo de matarlo, porque no sólo no respetaba el sábado, sino que además decía que Dios era su propio Padre, y se hacía igual a Dios” (Jn 5, 18). ¿Por qué incluimos en las doctrinas y en los dichos de tales hombres invenciones que paralizan con graves pecados, e impíos cansamos los sentidos débiles y temerarios contra afirmaciones indisolubles? Set es para Moisés semejanza de Adán; según Juan el Hijo es igual al Padre. Y nosotros buscamos no sé qué tercera cosa entre el Padre y el Hijo, que la naturaleza no acepta. Es semejante al Padre, es

que semejanza e igualdad son lo mismo porque lo que sostuvo Moisés acerca de la semejanza entre Adán y Set, es lo mismo que enseña Juan cuando dice que Jesús se hizo igual a su Padre, es decir, Dios. Es evidente que los pasajes escogidos por el pictaviense no son ni superficiales ni arbitrarios. Elige aquellos que garanticen la recta comprensión de la doctrina. Normalmente su recurso es doble, entre dos pasajes escriturísticos, uno del Antiguo y otro del Nuevo Testamento, demostrando así, que la economía salvífica neotestamentaria está en relación directa con lo que habían predicado sobre el Hijo los autores veterotestamentarios. El análisis detenido de esta realidad doctrinal permite ver que para nuestro doctor toda la Escritura es fuente de la fe que se debe confesar, un discurso de salvación que conduce a la definición sana de los principios dogmáticos¹¹⁹.

Según el pictaviense, la herejía sabeliana y modalista pone en juego la recta comprensión y aceptación de la fe de los antiguos Padres. En Oriente, Marcelo de Ancira era considerado abiertamente hereje por su doctrina. En Occidente, sin embargo, la valoración sobre Marcelo era diversa. No fue condenado enseguida, sino mucho más tarde que en Oriente. Marcelo, de quien ya hemos hablado más arriba, influye también lo suficiente en Hilario hasta el punto de tomar partido decidido y audaz contra sus doctrinas que, a simple vista, como sabemos, parecían perfectamente admisibles.

El obispo de Poitiers, seguramente debido a su exilio en Oriente y al acercamiento de la teología oriental, especialmente con la de la facción de los *homoiousianos*, fue uno de los teólogos occidentales que más abiertamente tomó partido y se manifestó enseguida contrario a la doctrina que afirma la manifestación de Dios uno en distintos modos de actuar. Sin titubeos y con decisión reafirma que la fórmula de fe nicena se debe interpretar sin que se ponga en duda la existencia individual de las tres personas de la Trinidad, como trata en el *De Synodis*. El pictaviense, fiel defensor de la fe ortodoxa formulada en Nicea, no pone en cuestión lo decidido en el 325,

Hijo del Padre, de él ha nacido; por esto, sólo piamente puede ser predicado que son una cosa sola», *De Synodis*, 73.

¹¹⁹ «Hermanos, la semejanza de naturaleza carece de la sospecha de ofensa. Por tanto, no puede parecer que el Hijo no tenga la cualidad propia de la naturaleza del Padre, porque es semejante; y la semejanza no significa nada si no procede de la igualdad de naturaleza; pero la igualdad de la naturaleza no puede darse si la naturaleza no es una sola; una sola, en realidad, no por la unidad de la persona, sino por el género. Esta fe es pía; esta conciencia es religiosa; este es un discurso de salvación: no negar que una sola es la sustancia del Padre y del Hijo, porque es semejante; predicar que es semejante, porque, de hecho, son una sola cosa», *De Synodis*, 76.

ni mucho menos insinúa que deba ser rechazado. No sería lógico, pues una prueba de su fidelidad es su propia traducción del Símbolo niceno en *De Synodis* 84, comentándolo desde el punto de vista teológico en perfecta sintonía eclesial. Lo que intenta explicar, eso sí, es que en la fe, que ha alcanzado un estatus universal, se deben rechazar las interpretaciones erróneas; y si para ello es necesario adoptar posiciones que vengan de los orientales, no duda en hacerlo. Opina inteligentemente que, sin negar la doctrina del consustancial, se deben entender, precedentemente, los otros misterios de la divinidad, tales como la generación divina¹²⁰ y la no confusión de las dos personas en una sola¹²¹.

Por consiguiente, para Hilario, como demuestra en su intento clarificador teológico, la profesión de fe nicena es imprescindible y esencial si se quiere mantener viva la ortodoxia, evitando así que el error doctrinal divida a la Iglesia. Pero ella sola no basta; no es suficiente sin las debidas explicaciones que eviten las interpretaciones equivocadas. No admite de ninguna

¹²⁰ «Nadie piense, por tanto, que nosotros negamos la única sustancia, de la que precisamente se muestra la razón para que no sea negada. Nadie piense que la única sustancia sea predicada mediante un breve y poco claro discurso, para que se pueda decir píamente que hay una única sustancia. En efecto, yo no entiendo que Cristo ha nacido de María si previamente no oigo que “Al principio ya existía el Verbo y el Verbo era Dios” (Jn 1, 1). No entiendo que Cristo tuvo hambre (cfr. Mt 4, 2) si antes no oigo, después de cuarenta días de ayuno, “No sólo de pan vive el hombre” (Mt 4, 4). No entiendo que tuvo sed (cfr. Jn 19, 28) si no oigo “El que beba de esta agua, que yo le daré, no tendrá ya sed para siempre” (Jn 4, 13). No entenderé que Cristo ha padecido, si no oigo las palabras que dicen “Ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser glorificado” (Jn 12, 23). No entiendo que ha muerto, si no oigo que ha resucitado. No expongamos ningún punto aislado, sacado de los divinos misterios, que pueda inducir a sospecha a los que lo oigan y que brinde una ocasión propicia a los blasfemos. Antes han de ser predicados, en primer lugar, el nacimiento del Hijo, la sumisión, la semejanza de naturaleza, para que no se predique impíamente que el Padre y el Hijo son de la misma sustancia. Y no entiendo por qué ha de ser predicado antes que las otras consideraciones, como lo más grande y lo más importante por sí mismo, y solo eso, que no puede ser predicado píamente antes que las demás consideraciones, mientras que necesariamente es impío negarlo después de las otras consideraciones», *De Synodis*, 70.

¹²¹ «Hermanos muy queridos, la única sustancia del Padre y del Hijo no debe ser negada, pero tampoco predicada sin razones. La única sustancia lo es por la propiedad de la naturaleza engendradora, no por ser una parte, ni por unión (de personas), ni por comunión (de una anterior sustancia). Una sola sustancia puede ser afirmada píamente y puede ser mantenida en silencio también píamente. Tienes el nacimiento, tienes la semejanza. ¿Por qué mantenemos con sospechas el pretexto de la palabra, y no disentimos en la comprensión de la realidad? Creamos y digamos que es una sola sustancia, pero por la cualidad propia de la naturaleza, no para indicar una unión (de personas) impía; una sola por la semejanza, no porque sea una sola persona», *De Synodis*, 71.

manera que un católico rechace la fe de Nicea, y al mismo tiempo afirma que se puede tanto predicar como silenciar la fórmula de la única sustancia. Es obvio que el obispo se refiere, cuando dice que se puede silenciar el consustancial, a que si no se predica con un discurso precedente que aclare la cuestión, esta doctrina puede inducir al error.

Hilario extiende sus reflexiones doctrinales en el libro sobre los sínodos con lo que aporta el grupo que a él le llama poderosamente la atención, los *homoiousianos*. También aquí nuestro doctor descubre elementos positivos y riesgos que pueden llevar a equívocos. Para el pictaviense, decir que el Hijo es semejante al Padre según la sustancia, es perfectamente admisible y correcto, en la línea de la fe pía, pero, si no se explica oportunamente, se presta a confusión. No cabe duda que el lenguaje es de capital importancia. Si la fórmula de fe nicena podía prestarse a interpretaciones sabelianas, en el caso de que no fuera debidamente explicada, hablar ahora de semejanza entre el Padre y el Hijo podía ser aceptado sólo en el caso en que semejanza fuera equivalente de igualdad: «Predicando, por consiguiente, hermanos muy queridos, que el Hijo es en todo semejante al Padre, no predicamos otra cosa sino que es igual. La semejanza significa perfecta igualdad y esto se entiende a partir de las santas Escrituras»¹²². Enlaza perfectamente, a partir de esta explicación, con la fe del 325, y deja fuera de toda sospecha la labor reconciliadora e interpretativa de nuestro doctor.

Demostrando, como hemos visto más arriba, a través de pasajes bíblicos, que la semejanza y la igualdad pueden considerarse lo mismo, desemboca en la advertencia a quienes se atrevan a predicar que el Hijo es semejante al Padre, pero no igual; estos tales no pueden ser considerados hombres de recta fe¹²³. Como se ha podido ver, la cristología de Hilario es audaz, sin-

¹²² *De Synodis*, 73.

¹²³ «No se me escapa, hermanos muy queridos, que hay algunos que, confesando la semejanza, niegan la igualdad. Que hablen como quieran, y metan el virus de la propia blasfemia en los ignorantes. Si dicen que hay diferencia entre semejanza e igualdad, pregunto ¿de dónde procede la igualdad? En efecto, si el Hijo es semejante al Padre según la esencia, la virtud, la gloria y el tiempo, pregunto ¿en qué no resulta igual? También esto está condenado en la fe precedente establecida; es anatema quien dice que el Padre es padre de una esencia desemejante a sí mismo. Si, en efecto, no ha dado otra naturaleza que sea desemejante a aquel al que sin sufrir pasión engendraba, no puede haberle dado otra naturaleza que no sea la suya propia. De ese modo la semejanza es cualidad propia, la cualidad propia es igualdad, y la igualdad no difiere en nada. Y por consiguiente las cosas que no difieren en nada son una sola cosa; no por la unión de personas sino por la igualdad de naturaleza», *De Synodis*, 74.

gular, llena de un interesante empeño por desmontar el error doctrinal. Es verdad que no resuelve todos los problemas en torno a la persona de Cristo y la comunión de las dos naturalezas en él; ya hemos visto que, para resolver el problema arriano, prefiere subrayar la divinidad del Hijo de Dios. Sin embargo no cabe duda que, a partir de sus geniales aportaciones, Occidente ha podido reflexionar con seguridad y proseguir con el desarrollo dogmático de la unidad de las dos naturalezas en el mismo sujeto del Verbo encarnado, y su imprescindible consustancialidad en el seno trinitario.

Conclusión

En el estudio que ahora concluimos nos hemos referido, varias veces, a la defensa y confesión de la «Trinidad dinámica», especialmente en lo que se refiere a la doctrina teológica sobre la generación eterna, y también histórica, del Hijo de Dios. El motivo que impulsó a los Padres conciliares de Nicea, cuyo Magisterio perenne llega hasta nosotros, fue el error doctrinal que por poco rompe con la unidad de la Iglesia en torno al misterio. Después del 325, destacan entre muchos que siguieron la estela del concilio, el genio brillante de Atanasio y de las aportaciones genuinas de Hilario.

Referirnos al misterio trinitario como dinamicidad eterna es, sin duda, teológicamente apropiado, la definición más justa del misterio de Dios, revelado en la Escritura, como se desprende de estas páginas que han tomado en consideración una intensa parte del siglo IV.

Quien se acerque a las reflexiones doctrinales del primer concilio ecuménico de la historia o a los textos de los dos autores sobre los que se detiene nuestro trabajo, encontrará, expresado con un lenguaje difícil pero determinante, escritos que quieren defender las relaciones del Padre y el Hijo desde toda la eternidad y para siempre. Desde el momento en que defienden la unidad de Dios en cuanto que el Padre está en el Hijo y el Hijo realiza las obras de su Padre, no debe verse en la doctrina de los Padres un misterio que se cierra en sí mismo, como pretenden las doctrinas de Sabelio, Arrio o Marcelo, entre quienes sobresalen por sus tesis más difundidas.

La originalidad en el lenguaje y en los planteamientos de la ortodoxia permite a los Padres dar un paso gigantesco con respecto a las anteriores tradiciones teológicas. Más aún, rechazando expresamente la doctrina que unificaba al Padre y al Hijo bajo un mismo nombre, o la condición creatural de la segunda persona de la Trinidad, permiten descubrir el universo teológico naciente: son la misma esencia, pero tienen subsistencia y funciones propias, en vista a la economía salvífica, siempre en movimiento.

Con la imprescindible defensa de la unidad de la divinidad, no anulan en absoluto la doctrina sobre el Padre y el Hijo, sino que la enriquecen con sus aportaciones. Tampoco se dejan llevar por las interpretaciones erróneas de su tiempo. Por eso no tienen ninguna dificultad en emplear términos como «voluntad» o «creación» en Dios cuando engendra a su Hijo. Es engendrado porque es eterno, y es creado porque no ha existido ninguna corrupción en la divinidad cuando el Hijo se ha hecho carne.

Sólo así, concibiendo a Dios Trino y Uno, dinámico y no estático, eternamente relacional, los Padres conciliares de Nicea, entre los que sobresale Atanasio, y en continuidad con el obispo alejandrino, Hilario, obispo pic-taviense, son capaces de elaborar una reflexión teológica en la que no sólo es especificado el sentido de la unidad divina, sino también la procedencia eterna del Verbo y la perfecta igualdad entre el Padre y el Hijo.

La doctrina nicena y sus defensores más notables rechazan la sola semejanza sin la igualdad de la naturaleza, porque eso no es un argumento suficiente contra el arrianismo, y proponen una concepción de la generación del Hijo de Dios partiendo de la «necesidad» divina de relación eterna. Por eso, quien busque en la fe del siglo IV una única fórmula, que encierre todo el significado de la ortodoxia, no la va a encontrar. No fue ese el cometido ni la intención de quienes firmaron el credo del 325, y Atanasio e Hilario desconfían de una proposición tal del misterio. Es mucho más útil y menos arriesgado analizar con detenimiento los conceptos, términos, palabras que han llevado a los teólogos a elaborar las profesiones de fe. Con ello el discurso se alarga y se llena de precisión, sobre todo y fundamentalmente cuando viene enriquecido con el apoyo de la Escritura. Con la aceptación de las propuestas que procedían de una tradición totalmente distinta a la propia (teológica o geográfica), permite a las columnas de la ortodoxia del 325 abrir horizontes en la teología del dogma trinitario, propiciando loablemente el reencuentro, al menos inicial, de las distintas posiciones o escuelas en la reflexión del misterio, estableciendo líneas hermenéuticas y conceptuales comunes que les permitiera un planteamiento teológico universal. Con objetivos distintos, Atanasio en Oriente e Hilario en Occidente mantienen un común denominador sobre la encarnación del Verbo y el misterio en general, aspecto este que permite verificar la cercanía reflexiva y la solidez de ambos doctores de la Iglesia.

