FIL 2,6-11 EN LOS ESCRITOS DE SAN JUAN CRISOSTOMO

PIO G. ALVES DE SOUSA

La profecía de Simeón —«Ecce positus est hic in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel, et in signum, cui contradicetur» (Lc 2,34)— no ha dejado de tener actualidad. La cristología, en efecto, sigue ocupando el centro de la fe y de su rechazo, de las intervenciones doctrinales del Magisterio¹ y del quehacer teológico². Pero sin quitarle nada al momento actual, habrá que reconocer que la gran *batalla* cristológica —a veces en el sentido casi literal de la palabra— se libró, principalmente, en los siglos IV y V.

Por ello, volver a esa época para repasar y profundizar en las razones o sinrazones de los contendientes resulta obligado y, en muchos casos, profundamente clarificador. No es nuestra intención, como se puede comprender, meternos a reexaminar la totalidad de la problemática ahí planteada, ni mucho menos estudiar los largos vaivenes de tantas y tan densas décadas de historia³. Pretendemos simplemente hacer lo que indicamos en el título de este trabajo: estudiar el himno cristológico de Filipenses en los es-

1. A título puramente indicativo, recordemos la «Sollemnis Professio Fidei» de Pablo VI, de 30 de junio de 1968 (cfr. AAS, 60, 1968, 436-445) y la tan conocida frase de Juan Pablo II en la homilía de la Misa del comienzo de su Pontificado (22-X-78): «Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo!» (AAS, 70, 1978, 947). Una frase que, a medida que va pasando el tiempo, se confirma como toda una síntesis y un símbolo de su actuación magisterial y pastoral.

2. Cfr., a modo de ejemplo, Jean GALOT, *Le problème christologique actuel. Orientations essentielles*, en «Esprit et Vie», 89, 10 (1979) 145-156 y León RENWART, «Un signe en butte à la contradiction» (Lc 2,34). *La Christologie dans quelques ouvrages récents*, en NRT, 102 (1980) 716-755.

3. Para el estudio de esta problemática, principalmente en su aspecto histórico, puede verse, entre muchos otros trabajos, a Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1975.

critos de San Juan Crisóstomo, estudio que termina en la afirmación, clara, de Jesucristo como verdadero Dios y verdadero hombre.

No nos detenemos a examinar las cuestiones estrictamente escriturísticas que este tema plantea, ni el estado actual de la investigación en este campo⁴. La historia global de la interpretación de este himno en la literatura patrística es otro tema igualmente importante que suponemos⁵, y al que intentamos aportar nuestro granito de arena. Estudiamos todos los textos en los que el Crisóstomo comenta o utiliza alguno de los versículos del himno cristológico y, con base en ese trabajo, presentamos, versículo por versículo, la exégesis del Crisóstomo al texto escriturístico. La visión global con la que cerramos este estudio no pretende ser la *crisología* completa del Crisóstomo, labor que, por otra parte, está por hacer⁶, sino únicamente las grandes líneas del pensamiento cristológico que se deducen de éstos sus comentarios.

EXÉGESIS DE FIL 2,6-11

6. a. ὁς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων ἢ. οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο
c. τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ,

4. Remitimos, para ello, a un interesante estudio de Gonzalo ARANDA, *La historia de Cristo en la Tierra, según Fil 2,6-11*, presentado como comunicación al III Simposio Internacional de Teología organizado por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (22-24 de abril de 1981) y que versó sobre el tema «Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre. Homenaje a los Concilios I y III de Constantinopla con ocasión de su Centenario». Este trabajo ha sido publicado en las correspondientes Actas del Simposio (*Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre. III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Eunsa, Pamplona 1982, 341-358) y está asimismo recogido en «Scripta Theologica» 14 (1982) 219-236.

5. Cfr. P. HENRY, *Kénose*, en DBS, V, 7-161. El apartado IV (*L'exégèse patristique*, 56-136) de este importante trabajo sintetiza los comentarios de los más importantes autores de la literatura cristiana antigua a este himno. Estudia también a San Juan Crisóstomo (87-89). Nuestro trabajo, además de que obedece a un criterio sistemático distinto, tiene un ámbito de investigación más amplio, ya que Henry únicamente tiene en cuenta, de las obras del Crisóstomo, las *Hom. 6 y 7 In Philippenses*.

6. Estamos orientando, desde hace años, una labor de investigación, parcializada, tendiente a poder elaborar una *Crisología* del Crisóstomo. Además de otros trabajos en preparación, se han terminado ya dos tesis doctorales presentadas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra: Francisco DELGADO MANCHA, *La divinidad de Jesucristo en el comentario del Crisóstomo al Evangelio de S. Mateo*, Pamplona 1977 (*pro manuscripto*) y Manuel GIL MARTÍNEZ, *La divinidad de Jesucristo en las «Homiliae In Ioannem» de San Juan Crisóstomo*, Pamplona 1981 (*pro manuscripto*).

Sin perjuicio de que al comentar 2,7 —concretamente «forma de siervo»— volvamos sobre esta perícopa, detengámonos, en primer lugar, en las referencias a 2,6a. Parte de los comentarios del Crisóstomo a esta perícopa se sitúan en un contexto claramente apolo-gético: tenía en frente a los arrianos y anomeos quienes, partiendo de la ausencia de artículo antes de Θεός en la expresión «ἐν μορφῇ Θεοῦ», negaban la divinidad del Verbo.

Nuestro autor recoge esta problemática en tres momentos: uno de ellos⁷ no tiene especial importancia para nuestro tema, ya que simplemente afirma (pone como ejemplo Fil 2,6c) que en «muchos otros lugares» de la Escritura, que se refieren indudablemente a Dios Padre, se utiliza Θεός sin artículo; en los otros dos, que estudiaremos a continuación, relaciona Fil 2,6 con Jn 1,1 y Jn 1,6 respectivamente. Veamos estos textos.

En su comentario a Jn 1,1 sale al paso del argumento que los herejes intentaban sacar de este texto para negar la divinidad del Logos, porque —decían— Θεός, cuando se refiere al Padre, aparece con artículo y aquí, referido al Logos, sin artículo. Por tanto, concluían, Θεός sin artículo no se aplica a Dios. El Crisóstomo contesta, en primer lugar, que, al margen de esta cuestión, la divinidad del Hijo está claramente atestiguada por la Escritura: recuerda textos sagrados en los que se dice que el Hijo es Dios (Tit 2,13). Baja, después, al terreno concreto de los adversarios. La argumentación de los herejes —dice— carece de base. Ni siquiera es verdad que Θεός referido al Padre aparezca siempre con artículo y aplicado al Hijo sin artículo. Hay lugares en los que se habla del Padre o del Hijo sin artículo:

«'Dios, que está por encima de todas las cosas (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός)' (Rom 9,5): ¡ves! aquí nombra al Hijo sin artículo. Hace lo mismo con el Padre. En la epístola a los Filipenses dice así: Fil 2,6; y de nuevo a los Romanos: 'la gracia y la paz con vosotros de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ)' (Rom 1,7)»⁸.

No perdamos de vista, en primer lugar, que el objetivo central del discurso es la interpretación de Jn 1,1 y no Fil 2,6. La tesis es la afirmación de la divinidad del Verbo en Jn 1,1 partiendo,

7. Cfr. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 6 In Philippenses*, 4, PG 62,223.

8. IDEM, *Hom. 4 In Ioannem*, 3, PG 59,49.

además de los argumentos antes expuestos y de los textos de Romanos citados, de Fil 2,6. La premisa, que presenta como indiscutida, no obstante la ausencia de artículo, es la afirmación de que «ἐν μορφῇ Θεοῦ» significa «en forma de Dios Padre». Con lo cual el Crisóstomo ha dado la vuelta al argumento arriano: «ἐν μορφῇ Θεοῦ» no tiene artículo y se refiere al Padre; luego no es extraño que se diga que el Hijo es Dios, sin artículo, puesto que lo mismo se dice del Padre.

De todos modos, el contenido de esta perícopa bíblica se hará más claro en el segundo texto del Crisóstomo que hemos anunciado. En efecto, un poco más adelante, en un idéntico contexto antiarriano y antianomeo comenta así Jn 1,6:

«Ἐγένετο no significa aquí paso a la existencia, sino su misión. En efecto, (...) significa enviado por Dios. ¿Cómo dicen, pues, que la expresión ἔν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων» no se entiende de la igualdad (ἀπαραλλαξίας) porque no se le adjunta el artículo? Aquí tampoco se utiliza el artículo. ¿Acaso aquí no se trata del Padre?»⁹.

Al contrario de lo que ocurría en el texto anterior, la interpretación de Fil 2,6a se sitúa aquí, dentro del razonamiento del Crisóstomo, al nivel de conclusión, no de premisa. Para ello, el obispo de Constantinopla destaca que en Jn 1,6 Θεός, sin artículo, se refiere al Padre. No era fácil que los adversarios pudieran negar el fundamento de esta identificación. La conclusión es clara una vez más: la presencia o ausencia del artículo antes de Θεός no es, de suyo, razón determinante para que se pueda establecer una diferencia entre las tres Personas divinas. Y de lo general y más claro concluye para lo que era objeto de discusión: el hecho de que Θεός aparezca en Fil 2,6 sin artículo no es obstáculo para que se aplique al Padre.

El artículo, por lo menos en este caso, parecía ser la clave para la interpretación de todo el versículo. Por ello, una vez demostrado que el argumento gramatical de los adversarios carecía de fundamento, nuestro autor se encuentra con el campo libre para rescatar lo fundamental del fondo de la discusión: «ser igual a Dios» o, dicho con palabras suyas, «περὶ τῆς πρὸς τὸν Πατέρα ἀπαραλλαξίας». Pasemos, pues, de la mano del Crisóstomo, al aná-

9. IDEM, *Hom. 6 In Ioannem*, PG 59,59.

lisis del resto del versículo 6. Estudiaremos conjuntamente las perícopas b y c, ya que, en la argumentación del Crisóstomo, sus respectivos contenidos se apoyan mutuamente. Empecemos por recuperar una idea del texto anterior equivalente a esta afirmación: «ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων» se entiende de la ἀπαρλλαξία. ¿Y cuál es el contenido de ἀπαρλλαξία?

En el griego clásico significa inmutabilidad, semejanza exacta¹⁰. En la literatura patristica se emplea este término para expresar la total igualdad del Hijo con el Padre, o bien, al hablar de las dos naturalezas en Cristo, para indicar que él es perfecto Dios y perfecto hombre¹¹. Y este es, como veremos, el contenido que le otorga el Crisóstomo. La introducción de este vocablo, rico de contenido, de la mano del término μορφή¹², tiene especial importancia en la medida en que la perícopa Fil 2,6c, en sí misma, no es de las que el Crisóstomo comenta más. El término bíblico ἴσος, utilizado también por el Crisóstomo referido a las personas trinitarias, se ve así reforzado en su significación ortodoxa con la que aparece en numerosos lugares de la literatura patristica¹³.

El Crisóstomo no se detiene en el análisis directo del contenido de ἴσος, pero, no obstante, saca de él importantes conclusiones:

«En efecto, lo igual no se dice de un sólo πρόσωπον: una cosa es igual a otra. ¿Ves cómo menciona la ὑπόστασις de dos πρόσωπων, que no son nombres vacíos al margen de la realidad? ¿Has comprendido la existencia del Unigénito anterior a los tiempos?»¹⁴.

Partiendo de una observación dictada por el sentido común, el autor pone de relieve la existencia de dos πρόσωπων, ambos verdade-

10. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec Français*, ed. rev. por L. SÉCHAN-P. CHANTRAINE, lib. Hachette, Paris 1950, 203.

11. Cfr. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961, 175. Entre los lugares que se recogen para refrendar la primera de estas acepciones se encuentran las *Hom. 3 In Ioannem*, 4, PG 59,43 y *Hom. 4 In Ioannem*, 3, PG 59,50 de Juan Crisóstomo.

12. Forma, en cuanto forma, demuestra que es ἀπαράλλακτος: cfr. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 6 In Philippenses*, 3, PG 62,223.

13. Cfr. G. W. H. LAMPE, o.c., 677.

14. «Ἴσον δὲ ἐπὶ ἑνὸς οὐ λέγεται προσώπου· τὸ γὰρ ἴσον, τινὲ ἔστιν ἴσον. Ὅρᾳς δύο προσώπων ὑπόστασιν, οὐχὶ ὀνόματα ψιλὰ χωρὶς πραγμάτων λεγόμενα; ἤκουσας τὴν προαιώνιον ὑπαρξίν τοῦ Μονογενοῦς»: JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 6 In Philippenses*, 2, PG 62,219.

ros¹⁵: del Padre y del Hijo, unidos en una común *ὑπόστασις*¹⁶. Son, por tanto, dos *πρόσωπον* iguales (*ἴσος*). Aquí, el autor no abunda en detalles que corroboren esta afirmación: lo hace en otros lugares, que veremos posteriormente. Simplemente aprovecha para recordar, como algo exigido por el razonamiento anterior, la *preexistencia* del *Unigénito*. Cualquiera de estos dos vocablos tiene una especial carga de contenido, que el Crisóstomo no se detiene a explicar. Pero es muy probable, teniendo en cuenta el contexto en que escribía, que estos términos, además de lo que positivamente afirman, salgan al paso de las afirmaciones que consideraban al Hijo como criatura cualificada, pero criatura al fin¹⁷. Cristo, afirma el Crisóstomo, es

«el Dios (ὁ Θεός), el Hijo unigénito del Padre (ὁ μονογενής Υἱὸς τοῦ Πατρὸς), el que es en forma de Dios (ὁ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὢν), el que en nada es inferior al Padre (ὁ μηδὲν ἔλαττον ἔχων τοῦ Πατρὸς), el igual a El (ὁ ἴσος αὐτῷ)»¹⁸.

Algunos arrianos hacían compatible la afirmación de la igualdad del Hijo y el Padre con dos interpretaciones falsas de Fil 2,6b a las que el Crisóstomo contesta partiendo de esta idea clara: Cristo «juzgó que el ser igual a Dios no es rapiña (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο)»¹⁹. Había, en efecto, quienes afirmaban que «non rapinam arbitratus est» significa que Cristo robó el «esse se aequallem Deo»²⁰. El Crisóstomo explica lo absurdo de esta interpretación:

15. Al recoger la doctrina de Sabelio afirma que, según este autor, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son simples nombres (*ὀνόματα ψιλὰ*) dados a cada uno de los *πρόσωπον*: cfr. *Ibid.*, 1, PG 62,219.

16. Es sabido como en Nicea, y todavía en esta época, se daba una notable fluctuación terminológica en el vocabulario clave relacionado con la Trinidad: cfr. J. TIXERONT, *Historia de los Dogmas*, II. *De San Atanasio a San Agustín*, Pamplona 1913, 44. Concretamente, se utilizaban como sinónimos los términos *οὐσία* y *ὑπόστασις*. Esto sigue pasando, por lo menos en parte, en los escritos del Crisóstomo. En efecto, al recoger el pensamiento de Arrio dice que, según el hereje, «*ἑτέρας εἶναι οὐσίας τὸν Υἱόν*»: JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 6 In Philippenses*, 2, PG 62,219. Por lo tanto el Crisóstomo quiere afirmar que el Padre y el Hijo tienen la misma *οὐσία*.

17. Según el Crisóstomo, Arrio confiesa al Hijo simplemente de palabra, ya que es criatura (*κτίσμα*) «muy inferior al Padre (τοῦ Πατρὸς ἔλάττονα πολὺ)»: *Ibid.*, 1, PG 62,219. En *Hom. 7 In Philippenses*, 2, PG 62,230, afirma, comparando a Arrio con Pablo de Samosata, que piensan del mismo modo: únicamente los separa un breve espacio de tiempo. De tal modo que, dice, según Pablo de Samosata, Cristo «es de naturaleza humana (*φύσεως ὄντα ἀνθρωπίνης*)», «simple hombre (*ἄνθρωπου ψιλόν*)»; y, recogiendo el pensamiento de ambos, «el Hijo de Dios es criatura (*κτίσμα τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ*)».

18. *Ibid.*, 1, PG 62,228.

19. *Ibid.*

20. Cfr. *Ibid.*, 227.

«El ser igual a Dios no lo tuvo por rapiña, sino por naturaleza (ἀλλὰ φυσικόν)»²¹; «no tuvo el poder por rapiña, sino por naturaleza, no dado sino como algo estable y seguro (οὐ δεδομένην, ἀλλὰ μόνιμον καὶ ἀσφαλῆ)»²².

La claridad del texto hace superfluas mayores aclaraciones. Nos permitimos, no obstante, llamar la atención sobre la última parte del segundo texto. Es como una glosa de lo que entiende por «ser Dios φυσικός»: no es algo dado, recibido de otro, sino suyo, que le pertenece de un modo estable²³, seguro²⁴. Siendo esto así, sigue razonando el Crisóstomo, jamás podrá perder el «ser igual a Dios». Y, para explicar esta conclusión, utiliza distintas comparaciones —un bien personal, la dignidad real, etc.²⁵—, aún a sabiendas de que cualquiera de ellas resulta inadecuada, porque «entre nosotros no hay una ἀρχή φυσική; no nos es natural (φυσικός) nada bueno, ya que todo lo bueno está íntimamente unido a la φύσις de Dios»²⁶. El que roba algo, y lo posee sin ningún derecho, no se desprende de ello ni un momento por miedo a perderlo; al revés, el que posee una dignidad por naturaleza no tiene miedo a descender (aparentemente) de su dignidad, porque sabe que no la puede perder: el rey, porque lo es por naturaleza (ὡς φυσικὴν ἔχων), nunca (οὐδέποτε) puede perder la dignidad real, pero sí puede ocultarla (ἐκφεύγω). Por ello el Hijo de Dios no descendió (realmente) de su dignidad (ἀξίωμα), no temió que alguien le robara ἡ φύσις o la dignidad (ἀξίωμα) divina y no rehusó tomar el hábito (σχῆμα) de los servidores²⁷. Es decir, el Verbo, justamente porque es verdadero Dios, pudo hacerse hombre sin correr el riesgo de dejar de ser Dios. De todos modos, el Crisóstomo se centra aquí fundamentalmente en la reiterada afirmación de la divinidad de Cristo. El comentario a Fil 2,7 le dará pie para hacer otro tanto respecto de su verdadera humanidad.

21. *Ibid.*, 229.

22. *Ibid.*

23. Μόνιμος significa estable, fijo (cfr. A. BAILLY, o.c., 1295). Lampe (o.c., 880) recoge asimismo el sustantivo μονιμότης con el significado de permanencia, eternidad.

24. Cfr. A. BAILLY, o.c., 296.

25. Cfr. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 7 In Philippenses*, 1, PG 62,229.

26. *Ibid.*

27. Cfr. *Ibid.*

La otra falsa interpretación, a que aludíamos arriba, de «non rapinam arbitratus est» lleva a sus fautores a concluir que este versículo demuestra que el Hijo no es Dios, por lo menos en sentido estricto. El razonamiento de los herejes es así de sencillo: estando el Verbo «en la forma de Dios» «no robó esto» para que fuera igual a Dios. Es decir, siendo un Dios menor «no robó esto» «para que fuera un Dios grande y mayor»²⁸. Esta interpretación se apoya, más o menos conscientemente, en el subordinacionismo; en definitiva, en una falsa y contradictoria concepción de la Trinidad. Y al Crisóstomo no se le escapa ninguna de las puntas de las posibles respuestas argumentativas. Empieza por preguntar: «pero si era Dios, ¿cómo puede robar (el ser Dios)? ¿Quién dice que el que siendo hombre no robó el ser hombre (τὸ εἶναι ἄνθρωπος)?»²⁹.

Cada uno de los interrogantes plantea una dificultad distinta, o por lo menos con matices distintos. La respuesta a la primera pregunta se sitúa a nivel filosófico, mientras que la segunda está impregnada de un fino sentido común. «Si es pequeño, pregunta el Crisóstomo desarrollando la primera dificultad, ¿cómo puede ser Dios? Si no existe un hombre grande y un hombre pequeño, sino de una naturaleza (μία φύσις) y si no es de esta única naturaleza (τῆς φύσεως ταύτης μιᾶς) no es hombre, ¿cómo puede darse un Dios pequeño y grande que no sea de aquella naturaleza (ἐκείνης τῆς φύσεως)? El que es pequeño no es Dios»³⁰. Además, sigue razonando el autor, si fuera de naturaleza inferior (φύσις ἐλάττω) no podría igualarse con alguien de naturaleza superior³¹. El obispo de Constantinopla procura dejar claro que la base de la que parte la exégesis de los herejes está radicalmente viciada. Pero, a pesar de todo, contesta a la conclusión de su interpretación del texto paulino: es absurdo decir que San Pablo elogia al Verbo porque no robó el «ser igual a Dios»³². Elogiar a alguien, en este caso el Verbo, por no haber robado lo que no le pertenecía no tiene sentido y por ello no es normal que ocurra. Y no es lo que hace San Pablo, no es ése el sentido del texto: el Apóstol, comenta el Crisóstomo, no encontraba lo mayor (μειζων) y lo menor (ἐλάττων) en Dios, sino la igualdad (τὸ ἴσον)³³; Pablo confiesa la igualdad (τὸ ἴσον) y que

28. Cfr. IDEM, *Hom. 6 In Philippenses*, 2, PG 62,220.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. Cfr. *Ibid.*

32. Cfr. *Ibid.*, 3, PG 62,221.

33. Cfr. *Ibid.*, 222.

Cristo en nada es inferior al Padre (οὐδὲν ἐλάττων ἐστὶ τοῦ Πατρὸς)³⁴.

7. a. ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν b. μορφὴν δούλου λαβὼν, c. ἐν ὁμοιωμάτι ἀνθρώπων γενόμενος. d. καὶ σχήματι εὐθεθεῖς ὡς ἄνθρωπος

El versículo 7a le sirve al Crisóstomo, entre otras cosas, para seguir destacando la igualdad entre el Padre y el Hijo. Se sigue moviendo, en general, en un contexto apologético. Con el pretexto de poner de relieve la superioridad (ἡ ὑπεροχή) del Padre, los herejes se apoyaban en Fil 2, 7a para afirmar —era esa, en realidad, su intención— que el Hijo tiene una condición de sumisión al Padre³⁵. Pero les sale al paso el Crisóstomo diciendo: «¿no es acaso suficiente el nombre de Padre (τὸ τοῦ Πατρὸς ὄνομα) para indicar τὰ πρεσβεῖα τοῦ Πατρὸς?»³⁶.

Πρεσβεῖα, que significa privilegio de edad³⁷, podría, aparentemente, inducir a pensar en una prioridad temporal del Padre respecto del Hijo. Pero no es ése el pensamiento del autor sino todo lo contrario, ya que

«Excepto esto —ser Padre—, el Hijo tiene todo lo demás (Χωρὶς γὰρ τούτου πάντα τὰ αὐτὰ ἐστὶ τῷ Παιδί). Por otra parte, no procede que este honor (τιμὴ) pase del Padre al Hijo (ἀπὸ τοῦ Πατρὸς διαβῆναι πρὸς τὸν Υἱόν). Por lo tanto, excepto esto —ser Padre—, todo lo del Padre es común al Hijo (Χωρὶς δὲ τούτου, πάντα τὰ τοῦ Πατρὸς κοινὰ ἐστὶ τῷ Παιδί)»³⁸.

Pensamos que no se puede pedir, en esta época, más claridad a la hora de explicar la relación Padre-Hijo. Lo que los adversarios utilizaban como dificultad le sirve al Crisóstomo para reafirmar sus ideas, expuestas anteriormente. Y aprovechará asimismo este contexto apologético para poner de relieve otros aspectos importantes, que irán apareciendo a lo largo de este trabajo. Entre ellos destaca la libertad de Cristo, tema que, unido a distintos matices exigidos por la igualdad Padre-Hijo, estudiaremos a continuación.

34. Cfr. *Ibid.*, 2, PG 62,220.

35. Cfr. IDEM, *Hom. 7 In Philippenses*, 1, PG 62,229.

36. *Ibid.*

37. Cfr. G. W. H. LAMPE, o.c., 1128.

38. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 7 In Philippenses*, 1, PG 62,229.

En un contexto de réplica a los anomeos, el Crisóstomo describe la desastrosa situación en la que se encontraba la humanidad antes de la encarnación. En contraposición a este negro panorama, comenta los múltiples efectos positivos resultantes de esta intervención de Dios en la historia de los hombres³⁹; añadiendo en otra obra: «¿Y qué necesidad hay de palabras cuando los hechos hablan por sí mismos y muestran con una luz más clara que el sol los beneficios que han inundado la tierra después de este miraculoso y santo nacimiento de la Virgen, después de la economía y la encarnación (τὴν σάρκωσιν)?»⁴⁰. Y concluye:

«Pues esta obra tan grande y tan importante la hizo por sí mismo (ἄφ'ἑαυτοῦ) y Pablo lo proclama diciendo: Fil 2, 6-7b»⁴¹.

En toda esta homilía el Crisóstomo procura salir al paso de la utilización heterodoxa —subordinacionista— de Jn 5,19: «non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem; quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit». El texto del Crisóstomo, en concreto, tiene una clara intencionalidad antianomea: el autor destaca que el Hijo no tiene necesidad de imitar al Padre, no depende del Padre. Y la conclusión que se saca de todo el contexto es muy clara: si el Hijo no depende del Padre en algo tan trascendental como es la encarnación y lo que la encarnación implica, con mucha más razón en el resto⁴². Pero lo que más nos interesa resaltar en este momento es que el apoyo decisivo de tan importante premisa es Fil 2,6-7b y, concretamente, 7a: «ἑαυτὸν ἐκένωσεν»⁴³.

En otro lugar, comenta en idéntico sentido este versículo, pero

39. Cfr. IDEM, *De Sacerdotio*, III, 15, PG 48,653.

40. IDEM, *Hom. in Illud, Filius ex se nihil facit*, 4, PG 56,252-253.

41. *Ibid.* Cfr. también *Ibid.*, 3, PG 56,251.

42. El Crisóstomo recoge esta misma idea en *Hom. 38 In Ioannem*, 4, PG 59,216, en la que, comentando el texto de S. Juan (5,19), afirma que no sólo no demuestra la inferioridad del Hijo sino que pone de relieve su igualdad con el Padre. Partiendo de ahí pregunta: «Interrogaremos, pues, al contradictor: ¿El Hijo no puede hacer nada por sí mismo? Si responde: nada, respondemos: pero hizo por sí mismo el mayor de los bienes, el que Pablo proclama: Fil 2,6-7b; y de nuevo Cristo en otro lugar: Jn 10,18».

43. En *Hom. 6 In Philippenses*, 3, PG 62,223, el Crisóstomo utiliza un esquema de pensamiento idéntico, partiendo de Fil 2,7b: Si la verdadera «forma de siervo» implica que no es menos siervo, la verdadera «forma de Dios» no puede significar que sea un dios menor.

lo hace con más detalle y, si cabe, con más claridad aún. Empieza por recoger la opinión según la cual Cristo se anonada por necesidad (ἀνάγκη), es sometido (ὑποτάσσω). Contesta así a esa interpretación:

«Pero si hubiera estado sujeto y no hubiera recibido esto espontaneamente (οἰκοθεν) y por sí mismo (παρ'ἑαυτοῦ), no sería manifestación de humildad. En efecto, si ignoró que debía hacer esto hubiera sido imperfecto: sí, no conociendo, esperó el tiempo del precepto, no conoció el tiempo; pero si conoció lo que iba a hacer y el tiempo en que lo iba a hacer, ¿por qué hay que decir que aquél estuvo sujeto?»⁴⁴.

Se pone de relieve, con una doble expresión, la libertad de actuación del Verbo en la Encarnación: οἰκοθεν y παρ'ἑαυτοῦ. Destaca, consiguientemente, su no subordinación ontológica al Padre y recuerda asimismo el ejemplo de humildad⁴⁵ y la presciencia de la Segunda persona: conocía previamente lo que era la encarnación y su tiempo. Todo ello confirma la divinidad del Verbo y refuerza la afirmación de su libertad. En efecto, las perícopas 6c y 7a, en su correcta interpretación, no sólo no se oponen, sino que se apoyan: «por ello (es decir, por ser igual a Dios, por ser Dios) él mismo se anonadó (διὸ ἐκένωσεν ἑαυτόν)»⁴⁶ sin correr el riesgo de perder su dignidad, su categoría.

El autor abunda en la consideración del aspecto positivo de la relación entre Fil 6c y 7a. Así, al comentar Jn 10,14-18, se apoya de modo especial en Jn 14,15 y 14,18, utiliza a la vez Jn 12,49 y escribe:

«Si necesitara un precepto, ¿por qué habrá dicho 'la doy de mí

44. IDEM, *Hom. 7 In Philippenses*, 1, PG 62, 229.

45. En *Hom. 2 De mutatione nominum*, 1, PG 51,124, hace asimismo una aplicación ascética y pastoral del texto de Fil 2,6-7. Partiendo de la realidad del anonadamiento de Cristo, afirma que a nadie le puede extrañar que, en la predicación, él se deba a sus oyentes, que sea su esclavo. También en *Hom. 4 In Principium Actorum*, 4, PG 51,103, pone de relieve la condescendencia de Pablo y comenta que el Apóstol «hacia esto para imitar a su Señor. En efecto, como aquel... (Fil 2,6-7b) y siendo libre se hizo siervo, así éste estando libre de todas las cosas se hizo a sí mismo siervo de todos para ganar a todos». Cfr. también IDEM, *Ad eos qui scandalizati sunt*, 17, PG 52,517 y *Hom. 10 In Ephesios*, 1, PG 62,75.

46. IDEM, *Hom. 7 In Philippenses*, 1, PG 62,229. La correlación 6c-7a aparece asimismo en *Ibid.*, 2, PG 62,230-231: ahí el Crisóstomo recuerda que si Cristo fue simple hombre no se humilló ni se apoderó el ser igual a Dios: el que siendo Dios se hace hombre, se humilla; el que siendo hombre hace las cosas de los hombres, no se humilla.

mismo'? En efecto, el que 'la pone de sí mismo' no necesita precepto. Añade también la causa por la que hace esto. ¿Cuál? Que es pastor, y buen pastor. El buen pastor no necesita de otro que le exhorte a aquello. Si esto es así en los hombres, mucho más en Dios. Por eso decía Pablo: 'se anonadó a sí mismo'. No quiere para sí ningún otro precepto que mostrar la concordia (τὴν ὁμόνοιαν) con el Padre»⁴⁷. El autor se mueve en un contexto de salvaguarda de la libertad de Cristo y de afirmación de su divinidad. Pero lo más importante es el comentario inmediato de Fil 2,7a: el «se anonadó» es una manifestación de la ὁμόνοια con el Padre.

Este término expresa la conformidad de sentimientos, unanimidad, unidad, unión, concordia⁴⁸ y, concretamente, la concordia entre el Padre y el Hijo⁴⁹. No se trata, como se desprende de los distintos matices de este vocablo, de una *concordia* puramente externa, sino mucho más profunda que se encuadra en la línea de la afirmación del «ser igual a Dios». «No puede el Hijo hacer nada por sí mismo» (Jn 5,19), explica el Crisóstomo más adelante⁵⁰, significa que «no puede hacer nada contrario al Padre (...), lo que manifiesta máximamente la igualdad (ἰσότητα) y gran concordia (πολλὴν συμφωνίαν)» con el Padre⁵¹. Pone asimismo de relieve el señorío del Verbo: «En efecto si los hombres son señores de sí (κύριοι ἑαυτῶν), mucho más el Hijo. Que esto es verdad, oye lo que dice Pablo: Fil 2,7a»⁵². El autor se mueve, por lo tanto, en la línea de la inequívoca afirmación de la personalidad del Verbo, sin apartarse de la más estricta aceptación del «ser igual a Dios».

Los comentarios más significativos a Fil 2,7b están insertos en un contexto claramente antiherético. Expone, entre otros, la doctrina de Marcelo de Ancira, Fotino y Sofronio quienes sostienen que el Verbo es energía (ἐνέργεια), esta energía inhabita (ἐνοικῆσαι) en

47. IDEM, *Hom. 60 In Ioannem*, 3, PG 59,331.

48. A. BAILLY, o.c., 1378.

49. Cfr. G. W. H. LAMPE, o.c., 958. Entre los lugares que apoyan esta acepción, Lampe incluye tres textos del Crisóstomo: *Hom. 54 In Matthaeum*, 1, PG 58,533; *Hom. 71 In Matthaeum*, 2, PG 58,664; *Hom. 70 In Ioannem*, 1, PG 59,382. En *Hom. 69 In Ioannem*, 2, PG 59,380, el Crisóstomo, comentando a Jn 12,49, insiste en esta idea: «En efecto, cuando dijo 'Ἀπ'ἑμαυτοῦ οὐκ ἐλήλυθα' no resta poder, sino que destruye lo que es extraño (τὸ ἄλλότριον) y opuesto (ἐναντίον)».

50. *Hom. 38 In Ioannem*, 4, PG 59,216.

51. La significación del sustantivo συμφωνία corrobora lo dicho respecto de ὁμόνοια: cfr. A. BAILLY, o.c., 1834.

52. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 69 In Ioannem*, 2, PG 59,380.

el que es de la estirpe de David, no es «οὐσία ἐνυπόστατος». Y, a renglón seguido, contesta así a esta doctrina:

«Dime: ¿la forma de siervo es energía (ἐνέργεια) de siervo o φύσις de siervo? Responderás, con toda seguridad, φύσις δούλου»⁵³.

La inestabilidad terminológica dificulta la comprensión del pensamiento de estos herejes —según la exposición del Crisóstomo— y entorpece asimismo la captación del pensamiento de nuestro autor. Pero de todos modos los argumentos que recoge el Crisóstomo parecen negar, por una parte, la personalidad del Logos y, por otra, la naturaleza divina de Cristo. En efecto, afirma que, según ellos, el Verbo es energía, no οὐσία subsistente⁵⁴, es decir, persona; por lo que respecta a Cristo, lo identifican con el que, siendo de la estirpe de David, es decir, hombre, recibe esa energía (el Verbo). Quizás por esto en el texto que hemos citado da por supuesta, también según sus adversarios, la aceptación de la humanidad de Cristo. Por ello no encuentra dificultad en proponer la ecuación ἡ μορφή τοῦ δούλου = φύσις δούλου y no ἐνέργεια δούλου. Y aprovecha lo que parece ser una necesaria concesión de los adversarios, sacada de sus premisas, para volver sobre lo que para él, en este momento, era más importante: la afirmación de la divinidad del Verbo en Fil 2,6a: «¿No es verdad que ἡ μορφή τοῦ Θεοῦ es Θεοῦ φύσις y no ἐνέργεια?»⁵⁵.

Un poco más adelante, presenta un razonamiento similar más completo: «Dime, ¿qué significa 'asumió la forma de siervo'? Se hizo hombre (ἄνθρωπος ἐγένετο), dice. Por lo tanto existiendo en forma de Dios, era Dios (Θεός ἦν), ya que aquí y ahí se utiliza el término μορφή. Si esto es verdadero, también aquello lo es. La forma de siervo es hombre por naturaleza (φύσει ἄνθρωπος): por lo tanto la forma de Dios es Dios por naturaleza (φύσει Θεός)»⁵⁶. A su vez, el que tenga la misma μορφή que el Padre significa que es de la misma οὐσία⁵⁷. Partiendo de aquí es lógico que afirme que el Hijo no tuvo comienzo en María (ἀπὸ Μαρίας ἤρξατο), y que ἦν (era) antes de esto (πρὸ τούτου), es decir, antes de la encarnación⁵⁸.

53. IDEM, *Hom. 6 In Philippenses*, 1, PG 62,219.

54. Para el significado de ἐνυπόστατος, cfr. G. W. H. LAMPE, o.c., 485-486.

55. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 6 In Philippenses*, 1, PG 62,219.

56. *Ibid.*, 2, PG 62,219-220.

57. Cfr. *Ibid.*, 3, PG 62,223.

58. Cfr. *Ibid.*, 1, PG 62,219.

Más adelante vuelve, extensamente, sobre esta perícopa de Filipenses. Se detiene en la consideración de la humanidad del Verbo, en buena parte porque así lo exigía el nuevo contexto apologético: se enfrenta a los marcionitas quienes niegan que el Hijo haya asumido carne (σάρκα οὐκ ἀνέλαβεν)⁵⁹; y afirman que «tomó forma de siervo» cuando lavó los pies a los discípulos⁶⁰. El Crisóstomo recuerda, en primer lugar, el carácter lineal de la afirmación de Pablo: «tomó la forma de siervo»; y, como para deshacer posibles subterfugios, señala qué expresiones no utiliza el Apóstol: «ὡς μορφῇ δούλου»; «ἐν ὁμοιώματι μορφῆς δούλου»; «ἐν σχήματι μορφῆς δούλου»⁶¹.

Respecto del pretendido momento en que Cristo había asumido la «forma de siervo» nuestro autor afirma que una tal interpretación se aparta incomprensiblemente del texto paulino. Esto —lavar los pies a los discípulos (Jn 13,5)— no es «forma de siervo», sino «obra de siervo (ἔργον δούλου)»: y tanto en el lenguaje común como en la Escritura μορφῆ y ἔργον son dos términos distintos. Y explica: «τὸ μὲν γὰρ φύσει ἔστι, τὸ δὲ ἐνεργείας»⁶². Es decir, conecta con la doctrina recogida y expuesta en el texto anterior: recuerda el paralelismo μορφῆ —φύσις; explicita el ἐνέργεια — ἔργον. Afirma, por lo tanto, en contra del parecer de los marcionitas, una verdadera naturaleza humana en Cristo y no sólo un comportamiento humano⁶³. Además, si fuera correcta la interpretación de los marcionitas, pregunta el Crisóstomo, ¿por qué San Pablo no dijo «hizo una obra de siervo»? E insiste, sacando las consecuencias de sus principios. Si todo fuera como dicen, no cabría afirmar que hizo una obra, ni tenía manos, ni riñones, ni vestiduras, ni lavó los pies: todo eso debería ser considerado como φαντασία, ilusión (ἀπάτη)⁶⁴. Efectivamente todas estas conclusiones se sitúan en la línea de la cristología

59. Cfr. *Ibid.* El Crisóstomo hace múltiples y extensas referencias a los principales *contradictores* de la doctrina trinitaria y cristológica. Por no apartarnos del estricto tema que nos hemos propuesto estudiar aquí, nos limitamos a recoger aquellas alusiones directamente implicadas en la exposición exegética de Fil 2,6-11 del Crisóstomo.

60. Cfr. *IDEM*, *Hom. 7 In Philippenses*, 2, PG 62,230.

61. *Ibid.*

62. *Ibid.*

63. Un poco más adelante (*Ibid.*, 231) utiliza un esquema idéntico para afirmar la divinidad de Cristo: «forma de Dios» no significa simplemente «obra de Dios (ἔργον Θεοῦ)». Si Cristo fuera simple hombre (ἄνθρωπος ψιλός) —se entiende, por el contexto, que no es simple hombre— y se llamara «forma de Dios» sólo por las obras, «forma de Dios» podía haberse aplicado también a Pedro, Pablo, etc. por sus milagros. Los milagros «no son lo específico del Hijo (οὐ τοῦ Υἱοῦ τοῦτο ἐξαιρετον)».

64. Cfr. *Ibid.*, 230.

doceta en que los adversarios se habían situado: «si la naturaleza incorporea no apareció, tampoco estaba en el cuerpo (εἰ γὰρ ἡ ἀσώματος φύσις οὐκ ἐφάνη, ἐν σώματι οὐκ ἦν)»⁶⁵: todo era ilusión.

Pero a nosotros, más que la constatación de los desenfoces doctrinales que el Crisóstomo recoge en su comentario, nos interesa subrayar su doctrina positiva. Y en este punto, considerado todo el contexto, la conclusión es clara: hace suya la doctrina que se opone a la de sus adversarios. Es decir, afirma, incluso en todos esos detalles de tipo orgánico, la verdadera humanidad de Cristo. De este modo, asumiendo la «forma de siervo» hace libres a los siervos⁶⁶.

La similitud de contenido de 7c-d con 7b, que acabamos de analizar, hace con que buena parte de la problemática expuesta, de alguna manera, vuelva a aparecer en los comentarios que tienen más a la vista a aquellas perícopas. Aún corriendo el riesgo de incurrir en algunas repeticiones, hemos optado por una exposición al hilo del texto bíblico, ya que uno de los objetivos de este trabajo es justamente la sistematización de la exégesis del Crisóstomo a este himno paulino. Pasamos ya a examinar las dos últimas perícopas del versículo 7.

Los marcionitas, que son los adversarios con los que nuestro autor se enfrenta aquí, en primer lugar, procuran aprovechar estas perícopas para justificar sus planteamientos cristológicos. Dicen —así lo resume el Crisóstomo— que el Hijo «no se hizo hombre (οὐκ ἐγένετο ἄνθρωπος)», sino «semejante a hombre (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος)»⁶⁷. Y «el ser como hombre y el ser hombre τὸ σχήματι no es ser verdaderamente hombre», ya que «el ser encontrado como hombre no es ser hombre por naturaleza»; o, dicho con otras palabras, «el σχήματι no es por naturaleza, y el ser como hombre y el ser semejante a hombre no es ser hombre»⁶⁸.

65. *Ibid.*

66. «El Señor asumiendo nuestra naturaleza (τὴν φύσιν τὴν ἡμετέραν) se hizo siervo para liberar a los siervos»: IDEM, *Hom. 4 In Principium Actorum*, 4, PG 51,103. Esta misma idea —de la ἐλευθερία como efecto positivo conseguido por la encarnación para nosotros— se recoge en la *In Salvatoris nostri Iesu Christi nativatem oratio*, PG 56,387 con estas palabras: «vinieron los siervos para que, el que había asumido la forma de siervo, honrara nuestra servidumbre con la libertad». Se ha discutido ampliamente sobre la autenticidad, total o parcial, de esta *Oratio*. Según la opinión más probable, debe considerarse del Crisóstomo: cfr. J. A. DE ALDAMA, *Repertorium Pseudochrysostomicum*, ed. du CNRS, Paris 1965, 94-96.

67. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 7 In Philippenses*, 2, PG 62,229.

68. «οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ἀληθῶς, τὸ ὡς ἄνθρωπον εἶναι, καὶ τὸ σχήματι εἶναι ἄνθρωπον»;

Indudablemente el texto sagrado puede dar pie, considerado materialmente, a interpretaciones de este tipo. De entrada, el Crisóstomo, más que dar soluciones positivas, se sitúa en el ámbito de una argumentación *ad hominem*. Pregunta: entonces, «¿fue revestido de sombra (σκιάν περιβαλλόμενον)?»; es decir, ¿es εἶδωλον⁶⁹?, en cuyo caso no es «ἀνθρώπου ὁμοίωμα», ya que «el hombre es semejanza (ὁμοίωμα) de otro hombre»⁷⁰. Además, sigue preguntando, ¿cómo pueden interpretar a Jn 1,14 y Rom 8,3? En definitiva, concluye el Crisóstomo, recibir la forma de siervo no sería recibir la forma de siervo⁷¹.

Independientemente de los argumentos que recogemos a continuación dirigidos directamente contra Pablo de Samosata, el contexto de la exposición de la doctrina de los marcionitas y de las dificultades que el cristianismo les plantea es de una negación frontal de sus razonamientos: se deduce que el Crisóstomo sostiene una postura claramente contraria a la de los marcionitas. Pero veamos, en concreto, como razona su planteamiento contra Pablo de Samosata. Sin dejar que se enturbie la afirmación de la divinidad del Verbo procura sentar, principalmente, la verdad de su humanidad:

«El Dios Logos no degeneró en hombre (Οὐ γὰρ εἰς ἄνθρωπον μετέπεσεν ὁ Θεός Λόγος)» (...), «ni se mudó la naturaleza (οὐδὲ οὐσία μετεβλήθη)»; el que se afirme que es semejante (ὅμοιος) al hombre no implica que la «naturaleza divina degeneró (ἢ φύσις μετέπεσεν)», que se produzca cualquier confusión (σύγχυσις)⁷²:

«permaneciendo lo que era, tomó lo que no era y haciéndose carne permaneció siendo Dios Logos»⁷³.

Por otra parte, afirma que «apareció como hombre (ὡς ἄν-

«τὸ γὰρ σχήματι εἶναι ἄνθρωπον, οὐκ ἔστι φύσει ἄνθρωπον εἶναι»; «τὸ, Σχήματι, οὐκ ἔστι φύσει, καὶ τὸ ὡς ἄνθρωπον εἶναι, καὶ τὸ, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου εἶναι, οὐκ ἔστι τοῦτο ἄνθρωπον εἶναι»:

Ibid., 230.

69. Falso dios, fantasma: cfr. G. W. H. LAMPE, o.c., 408-409.

70. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 7 In Philippenses*, 2, PG 62, 230.

71. Cfr. *Ibid.*

72. *Ibid.*, 3, PG 62,231. Asimismo en *Ibid.*, 2, PG 62,231, se afirma que la encarnación no supone cualquier mutación (μεταβολή), degeneración (μετάπτωσις), destrucción, disimulación (ἀφανισμός): cfr. A. BAILLY, o.c., 323.

73. «Μένων ὃ ἦν, ἔλαβεν ὃ οὐκ ἦν, καὶ σὰρξ γενόμενος ἔμεινε Θεός Λόγος ὢν»: JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 7 In Philippenses*, 2, PG 62,231. En *Ibid.*, 4, PG 62,233, en el contexto del comentario a Fil 2,6-8, habla asimismo de la σὰρξ de Cristo.

θρωπος ἐφάνη)», pero no nos engañó con apariencias (οὐ φαντασιοκοπῶν ἡμᾶς)⁷⁴, porque —como también afirma el Crisóstomo— «no era uno de muchos, sino como (ὡς) uno de muchos»⁷⁵.

Apareció como hombre, si bien «no era semejante (ὅμοιος) en muchas cosas», pero «no era sólo lo que aparecía, sino también Dios (οὐκ ἦν τὸ φαινόμενον μόνον, ἀλλὰ καὶ Θεός)»⁷⁶.

La idea latente en estas afirmaciones de que Cristo es verdadero hombre, pero «no simple hombre (οὐκ ἦν ψιλὸς ἄνθρωπος)»⁷⁷, la explica un poco más, a continuación, acudiendo a la expresión «semejante a carne pecadora» (Rom 8,3): Pablo no afirma que el Verbo no asumió carne, sino que esa carne no pecó pero es semejante (ὁμοία) a la carne que pecó. Es decir, excepto en el pecado, es «semejante a la carne pecadora». El «σχήματι» matiza, por lo tanto, la «μορφὴ δούλου»; la semejanza se da «en la naturaleza (κατὰ τὴν φύσιν), no en el pecado (οὐ κατὰ τὴν κακίαν)», sigue diciendo el Crisóstomo en el mismo lugar. Por ello, tal como en Rom 8,3 se utiliza el término ὅμοιος, porque «no todo era igual (ἴσον)», se utilizan aquí⁷⁸, por la misma razón, los términos ὅμοιος y ὁμοίωμα. Además de «ser ajeno al pecado», explicita las otras dos semejanzas: nacido «no por comercio carnal (τὸ μὴ ψιλὸν ἄνθρωπον)»⁷⁹. Estas dos prerrogativas eran propias suyas y de nadie más⁸⁰.

A la hora de desarrollar el tema de la semejanza con el hombre aborda la cuestión del alma de Cristo. También aquí se mueve en un contexto apologético: se propone hablar contra los que dicen que Cristo no asumió alma (ἀνειλήφεται ψυχὴν)⁸¹. El argumento es tan breve y sencillo como convincente: si «μορφὴ θεοῦ» significa perfecto Dios (τέλειος Θεός), «μορφὴ δούλου» significa «τέλειος δούλος»⁸², es decir, hombre verdadero, formado de cuerpo y alma. En

74. Φαντασιακοπέω significa engañar con apariencias: cfr. A. BAILLY, o.c., 2053.

75. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 7 In Philippenses*, 3, PG 62,231.

76. *Ibid.*, 2, PG 62,231.

77. *Ibid.*

78. *Ibid.*, 2 y 3, PG 62,231.

79. *Ibid.*, 3, PG 62,231.

80. *Ibid.*, 2, PG 62,231.

81. Cfr. *Ibid.*, 3, PG 62,232. Cfr. también IDEM, *Hom. 6 In Philippenses*, 1, PG 62,219.

82. IDEM, *Hom. 7 In Philippenses*, 3, PG 62,232.

efecto, «nosotros somos ψυχή και σῶμα», Cristo es «Θεός, και ψυχή, και σῶμα»⁸³.

Después de este conjunto de afirmaciones en las que pone de relieve que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, el Crisóstomo introduce el tema de la unidad de las dos naturalezas en Cristo. Empieza por recordar que la divinidad y la humanidad se distinguen. La Escritura, afirma el Crisóstomo, no utiliza nunca los términos ἐγένετο y ἔλαβεν para hablar de la θεότης, sino de la ἀνθρωπότης. Sigue diciendo: la humanidad ἐγένετο, ἔλαβεν; la divinidad ὑπῆρχε⁸⁴. «Por lo tanto no confundamos (μὴ συγχέωμεν) ni separemos (μηδὲ διωστῶμεν)»⁸⁵. Y concluye: «el Hijo de Dios es un Dios, un Cristo (Εἷς Θεός, εἷς Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ)»⁸⁶. Su preocupación por afirmar la unidad es patente, pero el Crisóstomo deja todavía más claro su pensamiento al explicar sus propias palabras: «Cuando digo εἷς digo ἕνωσιν, no σύγχυσιν, de esta φύσις que degenera (μεταπεσοῦσης) en aquélla, sino que se une (ἡνωμένης)»⁸⁷. Ἐνωσις se dice de la unión de las naturalezas en Cristo y, a su vez, σύγχυσις de la confusión de las mismas naturalezas⁸⁸. Se afirma, por lo tanto, que no cambia una naturaleza en otra, sino que se unen, añadimos nosotros, en la única persona del Verbo.

8. a. ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν b. γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου
c. θανάτου δὲ σταυροῦ.

El contexto apologético en que se mueve el Crisóstomo, también en el comentario a este versículo, presupone, por parte de los adversarios, la preocupación de encontrar argumentos bíblicos que puedan apoyar la tesis de la negación de la divinidad de Cristo. No hemos encontrado alusiones a la negación o minusvaloración de la humanidad.

Los herejes, partiendo principalmente de 8b, procuran poner en tela de juicio la interpretación de la perícopa 6c. Es decir, afirman

83. *Ibid.*, 2, PG 62,231.

84. Ὑπάρχω significa ser, existir anteriormente: cfr. A. BAILLY, o.c., 1994. En *Hom. 6 In Philippenses*, 3, PG 62,223, el Crisóstomo confirma plenamente esta acepción al afirmar que «forma de Dios» significa Dios, ya que San Pablo no utiliza el término γενόμενος, sino ὑπάρχων que, escribe, «es lo mismo que decir ἔγω εἰμι ὁ ὢν».

85. Συγχέω significa confundir, mezclar: A. BAILLY, o.c., 1814; διωστήμι significa separar, desunir: *Ibid.*, 509.

86. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 7 In Philippenses*, 3, PG 62,232.

87. *Ibid.*

88. Cfr. G. W. H. LAMPE, o.c., 487 y 1277.

que si el Hijo obedeció no era igual (ἴσος) al Padre⁸⁹. Como en otros casos, la respuesta del Crisóstomo va de menos a más. El hecho de que haya obedecido, viene a decir, no implica desigualdad: también los amigos obedecen⁹⁰. Pero, además hay que destacar —sigue afirmando— que su obediencia al Padre es espontánea (ἐκών), por deliberada intención⁹¹: por eso el Padre le alaba⁹². Esta obediencia le dignifica, no manifiesta servilismo (οὐκ δουλικόν)⁹³: honra al Padre con su obediencia hasta la muerte⁹⁴, a la vez que manifiesta su condición — la dignidad de origen (τῆς γνησιότητος τὸ θαῦμα). Es decir, obedeciendo se comporta como verdadero Hijo⁹⁵ y se sitúa por encima de todos los demás hijos⁹⁶.

9. διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, 10. ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, 11. καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ πατρὸς.

A medida que nos vamos acercando al final de este himno cristológico va disminuyendo, no obstante su importancia, la riqueza de la problemática planteada por el Crisóstomo a propósito del

89. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 7 In Philippenses*, 3, PG 62,232.

90. Cfr. *Ibid.*

91. Cfr. G. W. H. LAMPE, o.c., 443 y A. BAILLY, o.c., 638.

92. «¿Cómo es que Pablo con ocasión de esto le alaba diciendo así: 'Fil 2,6-8': JUAN CRISÓSTOMO, *In illud, si possibile est*, 2, PG 51,34. El autor pone aquí de relieve la voluntariedad de la muerte de Cristo. Partiendo de ahí, procura explicar cómo se entiende el texto de Mt 26,39. Interpreta Fil 2,6-8, al contrario de lo que ocurre en los lugares anteriores que hemos estudiado, de la muerte de Cristo.

93. Una cosa es que, como comenta el Crisóstomo (cfr. *Hom. 11 In Ephesios*, 2, PG 62,82), este texto encierre una invitación a la humildad y otra, muy distinta, que tenga algo que ver con una concepción subordinacionista del Hijo.

94. Comentando a 2 Cor 5,21 considera lo grande que es que Cristo, inocente, haya muerto por nosotros. Y en este contexto utiliza a Fil 2,8 para recordar que la muerte de Cristo no fue una muerte común, sino mucho más atroz, ya que muere como un maldito (Dt 21,33): cfr. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 11 In 2 Corinthios*, 3, PG 61, 478.

95. En *Hom. 7 In Philippenses*, 3, PG 62,232, el Crisóstomo utiliza el término γνησιότης para hablar de la filiación del Hijo: este vocablo pone de relieve la legitimidad, la autenticidad de la filiación (cfr. A. BAILLY, o.c., 410 y G. W. H. LAMPE, o.c., 316-317).

96. En el lugar anteriormente citado de *Hom. 7 In Philippenses* el Crisóstomo afirma que Cristo es mayor que todos y nada es igual (ἴσος) a él: es sintomático que para negar la igualdad con los hombres utilice justamente el mismo término que emplea para destacar la igualdad con el Padre.

texto bíblico. La cuestión más importante suscitada por nuestro autor en el comentario a estos últimos versículos es el sujeto de atribución de este texto⁹⁷: se refieren, afirma el Crisóstomo⁹⁸, no a Dios Verbo (περὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου), sino al (Verbo) encarnado (σαρκωθέντος), al contrario de lo que afirman sus adversarios. Expone a continuación las incongruencias en las que incurren los herejes al atribuir estos versículos a la naturaleza divina del Verbo⁹⁹ y concluye:

«Pero si decimos estas cosas del que se hizo carne (τοῦ σαρκωθέντος), eso es correcto; el Verbo de Dios deja que se digan esas cosas de la carne (περὶ τῆς σαρκός); no dicen respecto a la φύσις, sino que todo se refiere a la economía (περὶ τὴν οἰκονομίαν τὸ πᾶν); ahora no asiste ninguna razón a los que pérfidamente atribuyen estas cosas a la divinidad (περὶ τὴν θεότητα). Como cuando decimos que Dios hizo el hombre inmortal, aunque hablamos del todo (περὶ τοῦ ὅλου), sabemos lo que decimos»¹⁰⁰.

Hay una primera idea que se desprende, con suficiente claridad, de la lectura de este texto: estos versículos se refieren a la naturaleza humana del Verbo¹⁰¹. La terminología no es así de precisa, pero pensamos que sí lo es el pensamiento del Crisóstomo. Se habla en este texto, por un lado, de «τοῦ σαρκωθέντος», de «περὶ

97. No incluimos aquí el comentario a Fil 2,10 recogido en *De Melchisedeco*, 3, PG 56,260, ya que, según J. A. DE ALDAMA, o.c., 11, la segunda parte de esta homilía —donde se encuentra el comentario a este versículo— no es del Crisóstomo.

98. Cfr. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 7 In Philippenses*, 4, PG 62,233.

99. También en *Hom. 39 In Corinthios*, 4, PG 61, 338, comentando a Fil 2,6-9, el Crisóstomo apunta unas ideas similares. Además de dejar clara la divinidad y humanidad del Verbo, expone las contradicciones en que incurren quienes no interpretan el v. 9 de la naturaleza humana. Estas son sus palabras: «¿Ves como cuando hablaba solamente de la divinidad habló de aquellas cosas grandes —el existiendo en forma de Dios y el ser semejante al Padre— y le atribuye todo; pero cuando te muestra que se hizo carne de nuevo rebaja el discurso? Si no entiendes esto encontrarás una gran contradicción en lo que se dijo. En efecto, si era igual a Dios (ἴσα Θεῷ) ¿cómo exaltó el que era igual a El (τὸν ἴσον ἑαυτῷ)? Si existía en forma de Dios, ¿cómo le dio nombre? En efecto, el que da, da al que no tiene; el que exalta, exalta al que antes era humilde. Parece, pues, que era imperfecto e indigente antes de recibir la grandeza y el nombre, y de aquí se siguen muchos otros corolarios absurdos. Pero si te refieres a la encarnación no pecas diciendo estas cosas».

100. IDEM, *Hom. 7 In Philippenses*, 4, PG 62,233-234.

101. Asimismo en *Hom. 28 In Hebraeos*, 2, PG 63,194, explica que en Fil 2,9-10 se dice lo que es el Verbo «según la carne (κατὰ σάρκα)».

τῆς σαρκός» y «περὶ τὴν οἰκονομίαν»¹⁰², como realidad a la que se aplican estos versículos; por otra parte, y en contraposición con las expresiones anteriores, se niega que este pasaje de Filipenses pueda aplicarse a la φύσις (por el contexto, naturaleza divina), que pueda atribuirse «περὶ τὴν θεότητα».

Pero lo que a nuestro juicio es más importante todavía es la conclusión que se puede deducir de la última parte del texto. La comparación con el hombre inmortal parte del supuesto de que la referencia a la totalidad no anula, sino que supone, la distinción (en este caso la composición) cuerpo y alma. Utilizando un razonamiento similar, parece querer decir el autor, el hecho de que se hable del Verbo encarnado y de la naturaleza divina del Verbo no invalida, sino que presupone la existencia, la aceptación, de un «todo (ὅλον)», que sería la única persona —divina— del Verbo.

Esta consideración abre el camino a un excursus conclusivo, centrado en el v. 11¹⁰³ que, de alguna manera, cierra el círculo iniciado en los comentarios al v. 6: la relación Hijo-Padre, la divinidad del Hijo. Glorificar al Hijo, comenta nuestro autor¹⁰⁴, es glorificar al Padre; deshonorar al Hijo es deshonorar al Padre. La explicación es sencilla, sigue comentando el Crisóstomo: si en las relaciones padres-hijos esto es así, con mucha más razón lo es entre el Padre y el Hijo, ya que entre padres e hijos hay «gran distancia» mientras que entre Padre e Hijo «no hay distancia (μέσον)»¹⁰⁵. Por lo tanto no cabe hablar de superioridad e inferioridad: el Hijo no es «inferior al Padre (οὐκ ἐλάττων τοῦ Πατρὸς)»; «no es inferior ni menor (οὐδὲν αὐτοῦ λειπόμενον οὐδὲ ἀποδέοντα)». Y esto no sólo no plantea ninguna dificultad respecto de la grandeza del Padre, sino todo lo contrario: la potencia, la bondad, la sabiduría del Hijo son gloria del Padre que «engendró tal Hijo (Υἱὸν τοιοῦτον ἐγέννησεν)». Resume así su pensamiento:

«El Hijo no es inferior (οὐκ ἐλάττονα) según la οὐσία, sino igual (ἴσον), no es de otra οὐσία: también en esto, de nuevo (πάλιν), predico a Dios (τὸν Θεὸν θαυμάζω)»¹⁰⁶.

102. Οἰκονομία se refiere a la economía de la encarnación: cfr. G. W. H. LAMPE, o.c., 941-942.

103. En *Hom. 36 In Matthaeum*, 3, PG 57,417, el autor cita a Fil 2,11 simplemente para decir que la salvación hay que buscarla antes de la muerte, ya que, después, la aceptación del Señor no tiene mérito: llegará un momento en que todos reconocerán su soberanía.

104. Cfr. IDEM, *Hom. 7 In Philippenses*, 4, PG 62,234.

105. *Ibid.*

106. *Ibid.*

Y termina con esta especie de definición conclusiva: el Padre «nos envió de él otro igual a El, excepto el ser (Padre)»¹⁰⁷.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Sin entrar en cuestiones de matiz, y por lo tanto sin pretender recoger todos los detalles de esta larga *discusión*, nos fijaremos, a modo de visión global, en el fondo doctrinal que anima el pensamiento del Crisóstomo.

Lo primero que habrá que poner de relieve es el contexto en que escribe y su peculiar modo de acceder a la aclaración y profundización de los temas que llenaban su entorno doctrinal y pastoral: en este caso concreto, el gran tema cristológico. Tiene a la vista —unas veces las nombra expresamente, otras simplemente las supone— corrientes de pensamiento cristológico y trinitario, y personajes que habían negado u oscurecido puntos importantes de las verdades de la fe. En su mente está descalificarles bajando a su propio terreno: con la dialéctica y la Escritura va deshaciendo sus razonamientos para dejar al descubierto la inconsistencia de sus argumentos y, acaso, sus contradicciones. Pero no se queda ahí, precisamente porque su preocupación no es la victoria o la derrota en batallas de escuela. Aprovecha la oportunidad para clarificar, para construir y, en la medida de lo posible, ofrecer a sus oyentes —a su *pusillus grex*—, y a la larga también a sus lectores, elementos para una comprensión más clara de la verdad sobre el Verbo. «El Crisóstomo —escribe Henry¹⁰⁸— percibe más claramente que ningún otro las interpretaciones abusivas y contrarias que de él (himno cristológico de Filipenses) se pueden sacar, pero también los sólidos argumentos que ofrece a la ortodoxia».

Si nos fijáramos sólo, o principalmente, en la utilización de los términos clave de toda la problemática trinitaria y cristológica habría que concluir que la aportación del Crisóstomo no resulta especialmente clarificadora. Se observa, en efecto, una cierta fluctuación en el vocabulario. Sin embargo, su aportación real, a nuestro juicio, se sitúa en el estricto ámbito de los contenidos de la fe. Una lectura reposada de estos escritos descubre al Padre de la Iglesia —no sólo al escritor o pastor— que sintoniza con la doctrina de

107. «ἄλλον ἡμῖν τοιοῦτον ἔδειξεν ἐξ αὐτοῦ, πλὴν τοῦ εἶναι»: *Ibid.*

108. P. HENRY, o.c., 89.

los Concilios trinitarios y cristológicos anteriores y posteriores a él. Se descubre al hombre de fe que está seguro de lo que cree, pero que no siempre encuentra un modo de expresión breve y claro. Algunas veces utiliza esas fórmulas magistrales que lo dicen todo en pocas palabras: las hemos encontrado a lo largo de las páginas anteriores; otras veces, como buen predicador con buena cabeza, acude a los circunloquios, a las explicaciones más detenidas, a la glosa de ideas y expresiones cuya comprensión podría resultar más problemática para el gran público al que normalmente se dirigía.

Si quisiéramos sintetizar, sin más rodeos y dando a cada una de las palabras el valor que tienen, su conclusión respecto del himno cristológico de Filipenses habría que decir —él lo dice—: Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre.

Es Dios, igual al Padre menos en el ser Padre; verdadero *prósopon*, como el Padre. Es Dios por naturaleza: el ser Dios es algo suyo propio, estable. Justamente porque es Dios —verdadero Dios y no un dios menor, lo que sería contradictorio— pudo hacerse hombre: verdadero hombre, sin correr el riesgo de dejar de ser Dios.

Es hombre, y no sólo adopta un comportamiento humano; tiene alma, tiene libertad: se encarnó por sí mismo, lo cual es la máxima prueba de su libertad. Su obediencia al Padre no le sitúa en un rango inferior, sino que pone de manifiesto la absoluta *concordia*, la total *sintonía* con el Padre: no olvidemos que es verdadero hombre, pero no simple hombre, que no deja de ser verdadero Dios. Permaneciendo lo que era, empieza a ser lo que no era: no degenera lo que era, no se confunde con lo que comienza a ser. Es Dios y hombre en la más estricta unidad. Por ello —así lo afirma el Crisóstomo—, aunque estos versículos de Filipenses se refieren directamente al Verbo Encarnado, de hecho contemplan al único Verbo de Dios.

SUMMARIUM

DE TEXTU PHIL 2,6-11 APUD S. IOHANNEM CHRISOSTOMUM

Haec disceptatio circa hymnum ad Christum, qui in epistola ad Philippenses continetur, cum lectorem consideret velut iam peritum in rebus exegeticis de Sacra Scriptura, ex professo considerationem historicam de sigulis Patrum interpretationibus praetermittit. Auctor, qui nullo modo totam Chrisostomi doctrinam de Christo ostendere nec perpendere intendit, sedulo considerat omnia loca in quibus magnus Constantinopolitanus episcopus versicula hymni paulinae epistulae vel ex-

planavit vel enodavit. Quapropter lector, dum expositio progreditur, verum percipit contextum, tum historicum cum conceptualem, huius commentarii atque peculiarem methodum quo Chrysostomus usus est ad enuntiandum atque perscrutandum magnum mysterium Christi. Summus ille praedicator, prae oculis iugiter habens et opiniones et homines qui gravissima ex fidei veritatibus capita in discrimen posuerant, ad certamen currit eisdem armis atque argumentis munitus, inanem hostium scientiam in fugam refellit eiusque fallaciam et incongruentiam patefacit, dum audientibus simul praebet rationes ut clarius veritatem de persona Verbi percipiant. Lectori tamen praecipuum Chrysostomi auxilium inest in substantia suae de fidei capitulis defensionis potius quam in ipsis verbis seu terminibus, quae aliquomodo fluctuant atque mutantur.

Totius de hoc hymno paulino commentarii summa atque radix est Christus verus esse Deus verusque homo. Deus est aequalis Patri in omnibus praeter quam in ipsa paternitate; homo est verus, sed operationes non humanas quoque habet. Verus est homo, sed non purus homo: Deus verus esse non desinit. Manens quod erat, coepit esse quod non erat. Deus et homo est unitate profundissima atque inscindibili.

SUMMARY

PHIL 2,6-11 IN THE WRITINGS OF SAINT JOHN CHRYSOSTOM

This study of the Christological hymn which is the Epistle to the Philippians presupposes some knowledge of the strictly scriptural questions which this topic brings forth and therefore does not enter into the global history of this hymn within patristic literature. The author, without pretending the study of Chrysostom's complete Christology, studies the texts in which the Bishop of Constantinople comments or uses some of the verses of the Christological hymn which is the Epistle to the Philippians.

One discovers in this exposition, the context in which Chrysostom writes, as well as his particular way of coming to the clarification and in-depth grasp of the great Christological theme. He bears in mind currents of thought and persons that had denied or obscured important points bearing upon truths of Faith. He comes down to their terrain: with dialectics and Scripture he undoes their line of reasoning and puts forth the inconsistency of their arguments as well as their contradictions, at the same time that he offers his listeners elements for a greater comprehension of the truth concerning the Word. Nonetheless, Chrysostom's contribution has to be situated within the strict framework of the contents of Faith, rather than in vocabulary, which is somewhat fluctuating.

Christ is true God and true man: this is the basic synthesis of Chrysostom's thought in the commentaries of this scriptural hymn. He is God, equal to the Father except in his not being the Father; He is man and does not only adopt human behavior. He is true man but not simply man: He does not cease to be true God. Remaining what He was, He begins to be what He was not. He is God and man in the strictest unity.

Notas