

LA HUMANIDAD Y LA DIVINIDAD DE CRISTO: LAS CONTROVERSIAS CRISTOLOGICAS DEL S. IV Y LAS CARTAS SINODALES DEL PAPA S. DAMASO (366-377)

CLAUDIO BASEVI

1. *Introducción*

En un momento en el cual la cristología se encuentra sometida a una revisión a veces radical, es interesante volver a examinar algunos textos del Magisterio del Romano Pontífice pertenecientes a los primeros siglos de la Iglesia para captar con más evidencia las raíces de la doctrina cristológica de la Iglesia católica. San Vicente de Lerins decía que un criterio para averiguar la verdad de la doctrina católica es la antigüedad que se manifiesta en la serie ininterrumpida de testimonios favorables a una afirmación dogmática¹. ¿Cuánto más si se trata de acudir al Magisterio del Papa, que goza del carisma de la infalibilidad en el ejercicio de su autoridad no sólo cuando posee las características de una definición *ex cathedra*, sino también cuando se manifiesta de modo ordinario pero en continuidad con el magisterio anterior y apoyado en una sucesión constante a lo largo de los siglos?²

1. S. VICENTE DE LERINS, *Commonitorium*, c. 3: "Quid igitur tunc faciet christianus catholicus, si se aliqua ecclesiae particula ab universalis fidei communione praeciderit?... Tunc item providebit, ut antiquitati inhaereat, quae prorsus iam non potest ab ulla novitatis fraude seduci". Seguimos el texto establecido por G. RAUSCHEN en *Florilegium patristicum*; fasc. V: *Vincentii Lerinensis Commonitoria* (Bonnae, 1906) p. 12 s. Cfr. tmb. L. F. MATEO SECO, *San Vicente de Lerins. Tratado en defensa de la universalidad y antigüedad de la doctrina* (Pamplona, Eunsa 1977), p. 68, 1-8.

2. Véase a este propósito la Enc. *Humani Generis* de Pío XII: "...Ni puede afirmarse que las enseñanzas de las Encíclicas no exijan de por sí

Entre los muchos documentos magisteriales de argumento cristológico cobran particular relieve algunos textos del Papa S. Dámaso, por ser de los primeros sobre el tema que nos interesa. Estos textos han sido estudiados relativamente poco, desde el punto de vista de su contenido, ya que la atención de los estudiosos se ha centrado más bien en los problemas históricos que los acompañan y que ellos mismos plantean³. Quizá parte del motivo del

nuestro asentimiento, pretextando que los Romanos Pontífices no ejercen en ellas la suprema potestad de su Magisterio. Pues son enseñanzas del Magisterio ordinario, para las cuales valen también aquellas palabras: *El que a vosotros oye, a Mí me oye* (Lc 10,16); y la mayor parte de las veces lo que se propone e inculca en las Encíclicas pertenece ya —por otras razones— al patrimonio de la doctrina católica”. Seguimos el texto castellano de *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, tr. de P. GALINDO (4.ª ed., Madrid 1955) p. 843 n. 14, el texto original en *AAS* 42 (1950) p. 568. Sobre el tema de la infalibilidad del magisterio ordinario del Romano Pontífice cfr. I. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi en Sacrae Theologiae Summa*, I (Matritii 1952) n. 646-648, p. 692 s.

3. La bibliografía que poseemos sobre el tema no es numerosa. Aparte los estudios propiamente históricos o filológicos, podemos recordar entre las obras de autores católicos las siguientes: F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche (iv^o-v^o siècle)* (Paris 1905); L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise* vol. II, 2.ª ed. (Paris 1907) 398-416; P. BATIFFOL, *La siège Apostolique (359-451) en Le catholicisme des origines à saint Léon*, vol. IV (Paris 1924) 92-108; G. BARDY, *Le concile d'Antioche (379)* en *Revue Bénédictine* 45 (1933) 196-213; P. GALTIER, *Le "Tome" de Damase* en *Rec. Sc. Rel.* 26 (1936) 384-419; 563-578; G. BARDY, *Le déclin de l'arianisme*, P. DE LABRIOLLE, G. BARDY y J.-R. PALANQUE, *La victoire de l'orthodoxie en Histoire de l'Eglise*, dir. por A. FLICHE y V. MARTIN, vol. III (Paris 1947) 265-299; M. RICHARD, *S. Basile et la mission du diacre Sabinus* en *Anal. Boll.* 67 (1949) 178-202; I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla* en "Historia de los Concilios Ecuménicos", vol. I (Vitoria 1969); P.-TH. CAMELOT, *Efeso y Calcedonia*, Trad. de M. M. Garjo, en "Historia de los Concilios Ecuménicos", vol. II (Vitoria 1971); M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel iv secolo* (Roma 1975) 421-433; R. CANTALAMESSA, *Ambrogio e i grandi dibattiti teologici nel suo secolo* en *Ambrosius episcopus*, vol. I (Milano 1976) 482-539. Entre los autores protestantes cabe citar E. SCHWARTZ, *Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts* en *Gesammelte Schriften*, vol. IV (Berlín 1960) 1-110; IDEM, *Über die Sammlung des Cod. Veroniensis LX* en *Zeit. für Neut. Wiss.* 35 (1936) 1-23, y entre los anglicanos las obras de E. AMAND DE MENDIETA, *Basile de Césarée et Damase de Rome* en *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey* (Fribourg Br 1963) 122-166; G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, paperback ed. (London 1969) 197-299; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I: *Faith, Trinity, Incarnation*, 2.ª ed. (Cambridge, Mass. U.S.A. 1964) 433-462; J. N. D. KELLY, *Early christian creeds*, 2.ª ed. (London 1960) 231-331; IDEM, *Initiation a la doctrine des Pères de l'Eglise*, tr. franc. de C. Tunmer (Paris 1968) 235-319. En el campo católico, por fin, algunas síntesis recientes son la de J. LIEBAERT, *L'Incarnation I. Des origines au Concile de Chalcedoine*, tr. fr. por J. Lamarche, "Histoire des Dogmes n. 14" (Paris 1966) y la de A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, tr. de J. S. Bowden, revis. por el autor (London 1964) que es la ampliación y revisión del artículo del mismo autor *Die theologische und sprachliche*

escaso interés que ellos han suscitado se deba al juicio poco benigno que se suele hacer acerca de la cristología de los Padres latinos en la época que va desde el comienzo de la herejía arriana hasta el Concilio de Calcedonia. Un autor tan poco sospechoso como Tixeront llegó a decir, intentando resumir sus impresiones, que en los Padres latinos de este siglo hay, a propósito de la cristología: "poca, muy poca filosofía: faltan por completo aquellas largas disertaciones sobre la persona o sobre la naturaleza en las cuales se deleitaba el genio griego: hay más bien la expresión firmísima de lo que constituye la fe de la Iglesia, una fe todavía más vivida que analizada intelectualmente"⁴. No queremos contradecir a una *auctoritas* de reconocido prestigio científico, porque, aparte de que nos faltan elementos para emitir un juicio de conjunto, a Tixeront no le falta razón. Sí, sin embargo, queremos matizar un poco. Es indudable que los problemas cristológicos se plantearon en Occidente con mucho menos profundidad especulativa que en los Padres orientales. Pero, precisamente por esto, como las mismas palabras citadas implícitamente reconocen, el estudio de los escritos de los Padres de la Iglesia de Occidente se presenta como particularmente interesante en cuanto nos conecta más directamente con el *depositum* de la Tradición Apostólica, fuera de toda posible "contaminación" racionalista y todo a-priori filosófico: el valor de sus enseñanzas radica en que están por encima de enfoques particulares de escuela. La cristología de los Padres occidentales no puede ser una cristología "alejandrina" ni una "antioqueña", porque ellos no estaban en condiciones de presentar sistemáticamente elaborado el contenido de la Revelación; y puesto que se limitan a reafirmarlo con gran fuerza y con la más esmerada fidelidad son unos testigos particularmente valiosos del contenido de la fe en Cristo⁵.

Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, en *Das Konzil von Chalkedon*, vol. 1, 3.^a ed. (Würzburg 1963) p. 5-202. Muy reciente es una valiosa obra: *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa ed altri. Su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo*, textos, intr. trad. y notas de E. BELLINI (Milano 1978).

4. J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. II: *de Saint Athanase a Saint Augustin (318-430)*, (10.^a ed., Paris 1931) 293.

5. Se puede plantear el problema de si la sistematización del dato revelado según un esquema filosófico corresponda a una traición del dato mismo o a una "conceptualización" necesariamente parcial y provisional. Nosotros pensamos que la cristología patristica está en perfecta continuidad con los datos bíblicos (cfr. G. MOIOLI, *Appunti per una "cristologia" patristica in La Scuola Cattolica* 98 (1970) 175-214, sobre todo p. 213 s.) y entendemos que hablar de una "helenización" del cristianismo es ambiguo. De todos modos nos parece evidente que si se puede hablar de "helenización" en el caso

2. *El contexto histórico: Arrio y Apolinar*

El estudio, o mejor dicho la consideración teológica relativa a la Persona misma de Cristo, presenta un aspecto distinto si se considera la época anterior y la época siguiente al Concilio de Nicea. Hay continuidad, pero es indudable que los problemas y las soluciones son mucho más profundas debido a una mayor hondura teológica. El primer Concilio Ecuménico, en efecto, acuña, para definir al Hijo de Dios, el famoso *homoousios to Patri*⁶ y lo aplica también al Hijo encarnado, es decir a Cristo, en cuanto no distingue entre el Verbo eterno y el Verbo Encarnado. El mismo único Señor, Jesucristo, es hijo unigénito y consubstancial con el Padre y se encarna *propter nos homines et propter nostram salutem*⁷. El *homoousios* tiene por tanto un valor definitorio sobre todo en el terreno trinitario, y constituye la respuesta de la ortodoxia a la herejía arriana. Arrio en efecto quiere eliminar la incógnita constituida por las relaciones entre Dios Padre, el Dios único de los judíos, y el Hijo, que manifiesta también características divinas. Sugiere por tanto que el Hijo sin dejar de ser "Dios", sea un θεός-θερος θεός, un Θεός υιός en sentido fuerte (como si υιός fuera el sustantivo y θεός el adjetivo)⁸. Ofreciendo esta solución, Arrio con-

de los Padres orientales, más maduros filosóficamente, no se puede decir lo mismo en el caso de la Teología de los Padres de Occidente, por lo menos si nos referimos al s. iv (Agustín es un caso aparte). Como ejemplo de algo que puede fundamentar nuestra opinión citamos las palabras de un estudioso no católico H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, v. I, *Faith, Trinity, Incarnation* (2.ª ed. Cambridge, Massachusetts, 1964) 575 s.: "From the very beginning (del gnosticismo), the Fathers saw in Gnosticism not a mere erring deviation from established creeds on the part of pious believers but rather the intrusion of something alien from without... Constantly the Fathers repeated their slogan that Gnosticism was a strange doctrine and must not be admitted into the Church". Sólo queda añadir que el gnosticismo representa precisamente la instancia intelectual de reinterpretar (trans-conceptualizar) la Revelación mediante categorías filosóficas o culturales mutuadas del mundo circundante.

6. Vd. sobre la compleja cuestión del origen del *homoousios Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (3.ª ed. Bologna 1973): 1-4, donde se da una selecta bibliografía sobre el tema. El texto de COD es el texto recitado en el Concilio de Efeso, la traducción latina es la de S. Hilario.

7. La estructura del Símbolo de Nicea ha sido estudiada a fondo por I. ORTIZ DE URBINA en dos obras: *El símbolo niceno* (Madrid 1947) y *Nicea y Constantinopla* (Vitoria 1969). La conclusión de este estudio es que la intención básica de los Padres de Nicea fue la de definir la perfecta y absoluta divinidad del Verbo para oponerse a la herejía de Arrio que era fundamentalmente de tipo trinitario. El Símbolo de Nicea, sin embargo, declara implícitamente la identidad de persona entre el Verbo y Jesucristo.

8. De Arrio nos han llegado pocos escritos, solamente algunos fragmentos de su notable producción literaria. Tales fragmentos han sido reunidos y es-

seguía dos resultados: completaba las ideas de Orígenes, el gran maestro del pensamiento cristiano, aunque de modo unilateral⁹, y se oponía definitivamente a todo posible monarquianismo¹⁰.

tudiados por E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la "Foi" de Nicée*, v. I (Paris 1972) 39-65. En base a los textos mismos de Arrio (su carta a Eusebio de Nicomedia, una Profesión de fe enviada a Alejandro de Alejandría, la *Thalia* y otra Profesión de fe enviada al emperador Constantino) se ve que nunca atribuye al Hijo la divinidad. La máxima concesión la hace en la Profesión de fe al emperador, que escribió en el año 327 o 335 para conseguir volver des destierro, donde dice creer... εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγεννημένον, θεὸν λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο... (BOULARAND, p. 63; SOZOMENO, *Hist. Ed.* II, 27; PG 67, 1009 D). El θεὸς λόγος hay que entenderlo a la luz de los documentos más comprometidos. En la *Thalia*, p. ej. (BOULARAND, p. 59, n. 22; H. G. OPITZ, *Athanasius Werke* III-2, p. 242 s.) se dice del Hijo que "...μονογενῆς θεός ἐστι καὶ ἑκατέρων ἀλλότριος οὗτος..." estableciendo una ἀλλοτριότης (incompatibilidad) entre el Padre y el Hijo. Más explícito todavía es el v. 8: el Hijo... ἴδιον οὐδὲν ἔχει τοῦ θεοῦ καθ' ὑπόστασιν ἰδιότητος no tiene ninguna propiedad de Dios según su hipóstasis propia. Y en la carta enviada a Eusebio de Nicomedia (BOULARAND, p. 43 s.; H. G. OPITZ, *Athanasius Werke* III-1, p. 1-3) llama al Hijo πλήρης [χάριτος καὶ ἀληθείας], θεός, μονογενῆς, ἀναλλοίωτος, pero al mismo tiempo se opone a Alejandro que defiende la coeternidad del Padre y del Hijo (ἀεὶ θεὸς καὶ υἱός, ἅμα πατὴρ ἅμα υἱός). Como se ve, Arrio no rehuye de llamar al Hijo θεός, pero da a esta palabra un sentido genérico, como si admitiera una serie de especificaciones.

9. BOULARAND, *op. cit.*, n. prec. p. 126-135 estudia la posible dependencia de Arrio de Orígenes. En Orígenes asistimos a la misma duplicidad de expresiones. Por un lado afirma que el Hijo es Dios, aunque numéricamente distinto del Padre, según la hypóstasis: cfr. *Entretien d'Origène avec Héraclide*, intr. texto trad. y notas de J. SCHERER (Paris, "Sources chrétiennes" n. 67, 1960), sobre todo pp. 54-59 y 60-63; *Commentaire sur saint Jean*, II, texto griego, intr. trad. y notas de C. BLANC (Paris, "Sources chrétiennes" n. 157), X, 24-25. Orígenes quiere defender la integridad de Cristo frente a monarquianos y adopcionistas: su pensamiento es que de Cristo se debe afirmar la θεία φύσις y la ἀνθρωπότητα; Cristo ἦν Θεός προ τοῦ ἔλθῃ εἰς σῶμα, y sigue siéndolo, tanto en Θεός ἦν Θεοῦ υἱός ὁ μονογενῆς τοῦ Θεοῦ y no hay que extrañarse si los cristianos afirman que existen dos dioses y, al mismo tiempo, un solo Dios. Ahora bien no faltan textos en los cuales Orígenes dice que el Logos es Θεός por participación (*In Ioann.* II, 17s), aunque de una manera extraordinaria.

La idea de Orígenes parece ser que sólo el Padre es "el Dios", y que el Padre se une al Hijo mediante la participación perfecta de la θεότης, y el Hijo, como Verbo y Dios (sin artículo), es el que transmite esta θεότης a los hombres y a los ángeles. Con lo cual la ambigüedad de la atribución de la divinidad al Hijo está de algún modo compensada por su función de mediador. Es evidente que la postura de Orígenes admite un desarrollo ortodoxo, que se puede conseguir si se suaviza la subordinación entre Padre e Hijo (porque no hay por ello peligro de caer en el monarquianismo); pero admite también un desarrollo de tipo arriano, si se subraya demasiado la "participación" de la divinidad por parte del Logos. En esta segunda hipótesis, hay que olvidarse por completo de las repetidas afirmaciones de Orígenes acerca de la coeternidad entre Padre e Hijo.

10. Parece claro que Arrio se movía en el ámbito doctrinal alejandrino,

El Concilio de Nicea rechazó esta opinión porque vio con claridad que reducía al Hijo al rango de una criatura, a pesar de las acrobacias verbales de Arrio¹¹. Se puede discutir el alcance exacto del *homoousios*¹², pero lo que es cierto es que Nicea quiso defen-

a pesar de haber estudiado bajo Luciano de Antioquía. El párroco de Baucalis, en efecto, exagera las posturas que ya había defendido Dionisio el Grande con el fin de evitar el peligro de monarquianismo. Cfr. BOULARAND, *op. cit.* en nota 8, p. 135-143. M. SIMONETTI, *Le origini dell'arianesimo* en *Rivista di storia e letteratura religiosa* 7 (1971) 317-330, ha demostrado que en Siria existía una corriente origeniana contraria al monarquianismo y que es probable que Luciano de Antioquía perteneciera a ella: esto explicaría la afinidad doctrinal entre los "colucianistas": Arrio, Eusebio de Nicomedia, Asterio, etc. Cfr. también T. E. POLLARD, *The origins of Arianism* en *Journ. of Theol. Studies* 9 (1958) 103-111.

11. Hemos señalado algunas de ellas. He aquí, p. ej., otra: en la profesión de fe enviada a Constantino, Arrio afirma: "...καὶ εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγεννημένον..." (cfr. SOZOMENO, *Hist. Eccl.* II, 27; PG 67, 1009 D; BOULARAND, *op. cit.*, en nota 9, p. 63). Ahora bien aquí se afirman tres cosas: que Cristo es el unigénito, que ha sido engendrado (si tenemos que creer a Sozomeno, porque Sócrates trae γεγεννημένον, hecho, nacido), y que ha sido engendrado *antes* de los siglos. Pues bien, Arrio entiende que Cristo es γέννημα del Padre, pero no como las demás cosas γεγεννημένον, es decir que sobresale sólo por calidad y no por esencia (Prof. de fe a Alejandro; BOULARAND, *op. cit.*, en nota 8, p. 62); que Cristo es "llamado" Hijo por el Padre (cfr. *Thalia*; BOULARAND, *op. cit.*, en nota 8, p. 58: μόνος ὁ θεὸς... ὠνόμασεν αὐτὸν Λόγον, καὶ Σοφίαν καὶ Υἱόν...); que Cristo fue creado *antes* de los siglos, pero οὐδέ ἅμα τῷ πατρὶ τὸ εἶναι ἔχει; Prof. de fe a Alejandro; BOULARAND, p. 50).

12. Se ha dicho que no es fácil descubrir cuál es el sentido *profundo* del *consubstantialis*. HARNACK habló de una evolución de la interpretación de la palabra, a partir de un nicenismo "rígido" hasta llegar al "neonicenismo" irénico de los Capadocios, (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II (Tübingen 1909) 260-284). R. CANTALAMESSA y ORTIZ DE URBINA han demostrado que esta afirmación es infundada (cfr. p. ej., R. CANTALAMESSA, *Ambrogio e i grandi dibattiti...*, p. 515): lo único que cabe pensar es que el sentido original de *homoousios* es genérico, es decir se limita a afirmar la perfecta divinidad de Cristo. En este mismo sentido M. SIMONETTI (*La crisi ariana...*, p. 89-93) añade que el Concilio de Nicea tuvo que purificar el término de sus resonancias monarquianas (de Pablo de Samosata en concreto) y que, de propósito, no quiso emplearlo sino como un *symbolum unionis*, que, propuesto por un occidental (Osio de Córdoba?), pudiera satisfacer tanto a los antiguos origenianos (Eusebio de Cesarea), como a los alejandrinos (Alejandro y Atanasio), como a los "antioquenos" de tendencia monarquiana (Marcelo de Ancira). Las luchas posteriores se explicarían entonces por el "reventar", bajo la presión arriana (Eusebio de Nicomedia), de la oculta división de pareceres que se había querido ocultar bajo el *consustancial*. Nosotros no compartimos del todo esta opinión: en base a una investigación que se está llevando a cabo en la Universidad de Navarra por el Dr. D. José María Yanguas y D. José Félix Sáenz, los elementos hasta ahora reunidos nos dicen más bien que el *homoousios*, tanto entre los Padres Orientales (S. Basilio), como entre los Occidentales (S. Ambrosio), fue siempre interpretado en el sentido de *unius substantiae*. Es cierto que los Padres nicenos no habían reparado en la distinción entre unidad numérica y específica, pero el término quería indi-

der la perfecta divinidad del Hijo, y, por tanto, como hemos dicho, también de Cristo. Después de Nicea habrá que tener en cuenta que Cristo es un Θεός ἀληθινός ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ un Dios verdadero de un Dios verdadero, haciendo hincapié en el “verdadero”. Los anatematismos que siguen el símbolo lo confirman¹³.

Sin embargo el error de Arrio había sido más complejo del simple recurso a un modelo subordinacionista para explicar el misterio trinitario, y si el *homousios* podía zanjar el tema de la igualdad intratrinitaria no podía resolver el tema de la persona de Cristo. Arrio partía de una consideración inmediata: la debilidad, el dolor, el sufrimiento, la humillación de Cristo¹⁴. Esto no sólo era incompatible con una divinidad perfecta como la del Padre, sino que hacía dudar de la efectiva identidad entre el *Logos* divino, que estaba al principio en Dios, y el Hijo de Dios, Jesús de Nazaret¹⁵. Pero, por otro lado, Arrio quería mantener que Cristo era

car, con fuerza, que el Verbo era *de la misma* (y no de parecida) substancia del Padre, con lo que la unidad numérica estaba afirmada, aunque de modo implícito.

13. Los anatematismos en efecto condenan que el Hijo tuviera un comienzo (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν), que no existiera antes de ser engendrado, que viniera ἐξ οὐκ ὄντων o de otra *hypóstasis* o *usia*, que fuera mutable o trans-formale (τρέπτόν ἢ ἀλλοιωτόν). Con lo cual se excluía absolutamente la situación creatural del Verbo.

14. Es S. Atanasio quien nos ha conservado los textos más significativos de Arrio a este respecto, refutándolos en su *Orat. contra Arianos* I, 5 y III, 26; PG 26,21 C y 377-380. En sustancia Arrio viene a decir que el *Logos* es mutable hasta poder pecar y que su ser creatural se demuestra por sus declaraciones de inferioridad. Así, p. ej., nos dice el obispo de Alejandría que los arrianos solían argumentar: “Si el Hijo hubiera estado siempre ante el Padre (πρὸς τὸν Θεόν), según vuestra opinión, no hubiera podido ignorar en absoluto aquel día (se refiere a Mc 13,32), sino que como *Logos* lo hubiera conocido; ni tampoco hubiera podido ser abandonado por el que estaba con él (cfr. Mt 27,46; Ps 21,2), ni hubiera podido recibir la gloria (cfr. Ioh 17,5) puesto que la poseía en el Padre, ni hubiera tenido en absoluto que suplicar en la oración (cfr. Ioh. 12,27 y Mt 26,30). En efecto, en cuanto *Logos* no necesitaba de nada. Pero siendo una criatura (κτίσμα) y una de las cosas creadas (εἰς τῶν γενητῶν) por esto habla así, y necesita lo que no tiene. Pues es propio de las criaturas buscar y necesitar lo que no tienen”.

15. En la carta circular que Alejandro de Alejandría (*Depositio Arii*, 3; H. G. OPITZ, *Athan. Werke* III, *Urkunde* IV b, p. 7,19-8,7) envió a todos los obispos en el año 319 para dar a conocer la doctrina de Arrio, se ponen en boca del heresiarca las siguientes expresiones: “Dios (ὁ Θεός) no fue siempre Padre, sino que hubo un tiempo cuando Dios no era Padre. El *Logos* de Dios no existió siempre, sino que fue hecho (γέγονεν) de la nada. Porque Dios, que es el Ser (ὁ γὰρ ὢν θεός), hizo el que no era de la nada. Por tanto hubo un tiempo en que no existía. El Hijo, pues, es criatura y hechura (κτίσμα καὶ ποίημα). Así que ni es parecido en sustancia al Padre (ὁμοίος κατ’ οὐσίαν), ni es el *logos* verdadero y natural del Padre, ni su sabiduría es verdadera, sino que es una de las cosas hechas y engendradas; sin embargo se le llama impropriamente *logos* y sabiduría, puesto que él tam-

uno sólo, es decir quería defender una cristología unionista¹⁶. La única solución era pensar que, en Cristo, la unión entre el Logos y Jesús correspondía a la unión entre alma y cuerpo¹⁷. Con lo cual

bién ha sido hecho por el mismo *logos* de Dios y por la sabiduría que está en Dios y en la cual Dios hizo todas las cosas y a él también...". Parece que Arrio emplea la palabra *logos* en dos sentidos distintos: uno que indica una propiedad íntima del Padre (como la sabiduría), otro que indica sin más la persona del Hijo (cfr. expresiones como: "el *logos* es extraño y distinto y aislado de la sustancia del Dios y el Padre es invisible para el Hijo"). El Hijo se llama *logos* no por naturaleza (φύσει) sino impropriamente (καταχρηστικῶς). Algo parecido volvemos a encontrar en la *Oratio c. Arianos* I, 5 de S. Atanasio, donde se atribuye a Arrio la frase: "(Arrio) dice por tanto que existe otro *Logos* en Dios además del Hijo, y que el Hijo, al participar de él es llamado a su vez *Logos* según la gracia e Hijo mismo (ὄνομασθαι πάλιν κατὰ χάριν Λόγον καὶ Υἱὸν αὐτῶν). Es evidente, como justamente hace notar Wiles (M. WILES, *In defence of Arius* en *Journ. of Theol. Studies* 13 (1962) 339-347), que Arrio atribuye al Hijo una "participación" del *Logos* y sabiduría del Padre. Así que, implícitamente, introduce una distinción entre Jesús, que es el Hijo, y el *Logos*, en cuanto propiedad de Dios. Este *logos* presente en Dios no parece ser persona, sino más bien un poder impersonal; en cambio el Hijo es engendrado (hecho) al comienzo del tiempo, antes de los siglos. Indudablemente esta concepción arriana posee cierto parecido con las opiniones de Pablo de Samosata, como señala Pollard (*The origins...* cit. nota 10), exceptuado que Pablo ponía el comienzo del Hijo en la Encarnación, pero no se aleja al mismo tiempo de la *Logos-theologie* tan característica de la escuela alejandrina (cfr. L. SCIPIONI, *Il Verbo e la sua umanità. Annotazioni per una cristologia patristica* en *Teologia* 2 (1977) 13-23).

16. Arrio atribuye constantemente al Hijo el papel de instrumento y de mediador, a través del cual nos llega la existencia. El Hijo es en efecto el mediador de la creación. Véase lo que dice Alejandro de Alejandría (H. G. OPITZ, *Athan. Werke* III, p. 8, 6s): "...en efecto fue hecho (el Hijo) por nosotros, para que Dios nos creara a nosotros por medio suyo, como instrumento (δι' αὐτοῦ ὡς δι' ὄργάνου)". Nada dice Arrio, en cambio, a propósito de la salvación, aunque, en la profesión de fe remitida a Constantino, diga que Jesucristo, Hijo unigénito de Dios "bajó y tomó carne y padeció y resucitó y subió a los cielos y de nuevo vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos". Sin embargo, aunque Arrio manifieste ignorar el διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν de Nicea, es muy probable que su concepción del Hijo como εἰκὼν perfecta del Padre implique, como en Orígenes, cierta tarea soteriológica aunque imprecisa. De todos modos Arrio no habla nunca de un desdoblamiento en Cristo de dos sujetos: el Hijo de Dios es siempre uno y uno sólo.

17. Se ha dicho en efecto (J. LIEBAERT, *L'incarnation...* cit. nota 3, p. 115-118) que la cristología arriana es en extremo "realista". Hemos visto que S. Atanasio en *Oratio c. Arianos* III, 26, citando de forma resumida las opiniones heréticas, presenta a los arrianos como convencidos defensores de que el Hijo de Dios sufrió, fue abandonado por el Padre, no conocía el día del juicio, tuvo que pedir ayuda. De este texto se desprende que Arrio se mantenía fiel a la inspiración "lucianista" de una exégesis muy pegada al sentido literal e inmediato. De aquí la afirmación que el Hijo de Dios es mutable y puede cambiar, que no es coeterno, que no existe desde siempre. Ahora bien, a Arrio se le planteaba un problema: cómo explicar la unión entre el Hijo de Dios, o *Logos* personal, con Jesús, el hijo de María. La solución que Arrio adoptó fue la de concebir la Encarnación simplemente como la anima-

las debilidades del cuerpo no afectaban al Logos y al mismo tiempo el Logos podía dominar perfectamente en Cristo. Pero, contrariamente a lo que nosotros podríamos pensar, esta presencia del Logos en Cristo Arrio la llama una presencia por gracia y no por naturaleza, como si se tratara de una presencia moral, aunque única y extraordinaria¹⁸.

Arrio adoptaba una cristología apoyada en el esquema *Logos-sarx*¹⁹, por otro lado común a toda la teología alejandrina, que, como tal, quedaba expuesta a una interpretación de tipo subordinacionista, aunque ese esquema hubiera sido utilizado de modo ortodoxo por algunos Padres. En efecto, si en Cristo el alma sufría los cambios y dolores y padecimientos de toda alma²⁰, esto se

ción de un cuerpo humano. Tal solución permitía atribuir sin más al Hijo de Dios los sufrimientos y padecimientos de Jesús.

18. Arrio se mueve en efecto entre tres planes distintos: afirma la existencia de un *Logos* propio de la sustancia divina (impersonal?), la existencia de un *Logos* persona, llamado también Hijo de Dios y la existencia de Cristo, *Logos* encarnado. Ahora bien cuando habla de la presencia del *Logos* en Cristo no sabemos si se refiere a la presencia de la divinidad o a la presencia del *Logos* persona. La cristología de Arrio fluctúa entre un modelo modalista y un modelo adopcionista-docetista. Cfr. lo que dice G. L. Prestige (*God in Patristic Thought*, pág. 146 ss.): "Alexander and the orthodox said that the Arians were putting forward a theory which, in effect, combined the views of Jewish unitarians and pagan polytheists... this criticism of Arianism was by no means vulgar abuse". Véase también lo que dice S. Epifanio (*Panarion* II, 69-19; PG 42, 232 B-D e *ibid.* II, 69, 49; PG 42, 278 B-D).

19. Esta es la opinión general entre los estudiosos, que parece bien apoyada. Cfr. S. EPIFANIO, *Ancoratus*, 33; PG 43, 77 B; *Panarion* II, 69, 19; PG 42, 232 B; TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homiliae Catech.* 5, 9; *Studi e Testi* n. 145, p. 111 y el PSEUDO ATANASIO, *De Incarn. contra Apollinarium* I, 15 y II, 3; PG 26, 1121 A y 1136 C-D.

20. Los polemistas anti-arrianos del iv siglo acusan a Arrio de haber atribuido al Hijo de Dios todos los sufrimientos, incluso físicos de Cristo: hambre, sed, cansancio, miedo, etc. En cambio un polemista del s. vi, Eustacio el monje, niega que los arrianos hayan atribuido al *Logos*-alma más que los sufrimientos propiamente espirituales (angustia, horror, miedo, etc.) y no los del cuerpo. Esto parece concordar con el fragmento arriano que podemos leer en S. ATANASIO, *Oratio c. Arianos* III, 26; PG 26, 377-380. Esta es la opinión de M. RICHARD, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens* en *Mélanges de Science Relig.* 4 (1947) 5-13. En realidad nos parece que los elementos que poseemos son demasiado escasos como para dar la razón a Eustacio contra Atanasio, Epifanio y Teodoro. Por otro lado la cuestión no es sin interés porque, como hace observar Epifanio (*Panarion* II, 69,48) los arrianos, al reunir todas las expresiones del Evangelio relativas a la humanidad de Cristo, encontraban en ellas un argumento para demostrar que la naturaleza del Hijo es distinta de la del Padre (ταῦτα πάντα συνάξαντες, εἰς τὴν θεότητα ἀναφέρουσι τὴν αὐτοῦ, βουλόμενοι τὴν θεότητα αὐτῷ ὡς ἐκ τῶν τοιοῦτων ὑποθέσεων ἀπαλλοτριῶν τῆς τῶν Πατρὸς οὐσίας). Este argumento requiere que se admita previamente la identidad absoluta en la naturaleza misma entre Jesús y el Hijo de Dios (de aquí la atribución de los padecimientos a la θεότης).

debía a que el Hijo de Dios era mudable (τρέπτός). Cabe preguntarse si es la visión subordinacionista del Hijo de Dios la que facilita una concepción cristológica equivocada, o si al revés es una cristología equivocada la que produce una visión subordinacionista de la Trinidad²¹. El hecho es que en Arrio las dos opiniones se dieron al mismo tiempo, y pasaron después de él a sus seguidores de modo aún más extremado. En cristología, en concreto, que es lo que aquí nos interesa, sabemos que los arrianos extremos fueron desviándose poco a poco hacia el monofisismo²².

La complejidad del error arriano, al mismo tiempo trinitario y cristológico, no se manifestó del todo en Nicea. El Concilio, pues, después de la afirmación de la perfecta divinidad de Cristo, se limitó a decir a propósito de la Encarnación que el Hijo “se encarnó” (σάρκωθέντα) y que “se hizo hombre” (ἐνανθρωπήσαντα). Los dos términos son empleados como sinónimos.

Fue Apolinar obispo de Laodicea quien obligó a los defensores de la fe nicena a una distinción entre las dos palabras. Apolinar, en efecto, quiso defender con fuerza contra los arrianos que la Encarnación es obra de Dios y realiza la presencia de Dios entre nosotros²³: de no ser así, es decir, si fuera cierto que Cristo no es

21. La primera parece ser, p. ej., la opinión de Ortiz de Urbina y de Bou-larand que consideran que el error cristológico de Arrio es secundario; la segunda es en cambio la opinión de Grillmeier y de Scipioni. Sin ser eclécticos nos parece que la verdad está en el medio: tanto la cristología *Lógos-sarz*, como el subordinacionismo trinitario son productos extremos y unilaterales de la *Logos theologie*.

22. LIEBAERT (*L'incarnation...*, p. 114-119) cita a Eunomio (en S. GREGORIO DE NISA, *C. Eunomium* II, 172 s.; PG 45, 455), a Eudoxio de Constantinopla (cfr. HOLL, *Bibliothek der Symbole*, 191 y F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum*, 64-65), a Anastasio el Sinaíta (*Doctrina Patrum*, 64-65 y *Contra Monophysitas*, PG 89, 1180) y a Lucio de Alejandría (*Doctrina Patrum*, 65, 15-24). En base al *Credo* de Eudoxio se puede ver que los arrianos defendían que el *Lógos* tomó solamente la carne, porque la Encarnación debe producir μία τὸ ὅλον κατὰ σύθεσιν φύσις, es decir una sola *fysis* producida por síntesis en un todo. Es evidente que para los arrianos admitir dos *fysis* era como hablar de dos sujetos distintos.

23. Así, p. ej., enfoca Prestige (G. L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics*, London 1968, pp. 94-119) la contribución doctrinal de Apolinar: para Apolinar “La Encarnación fue más que una revelación de Dios, más que una revelación de la perfección del hombre; fue un nuevo acto creativo de Dios, que coronó la larga serie de acontecimientos que manifiestan el cumplirse en la historia humana de sus designios sobre el mundo” (p. 116s.). Sin compartir del todo la admiración de Prestige por el obispo de Laodicea, así como tampoco la defensa que hace de él Mühlenberg (E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969), nos parece que efectivamente el mérito principal de Apolinar estriba en su noción de la divinidad perfecta de Cristo. Véase, p. ej., en Κατὰ μέρος πίστις (LIETZMANN, n. 30; p. 178-8-11): “Algunos han intentado socavar nuestra fe en Nuestro Señor Jesucristo diciendo que no

perfecto Dios, no podría tener lugar la salvación del hombre²⁴. La cristología de Apolinar se puede condensar en tres tesis: a) que Cristo es el Hijo de Dios, en el sentido que es una persona divina, consustancial con el Padre, tanto antes como después de la Encarnación²⁵; b) que Cristo es “uno sólo”, tanto en el sentido del pró-

es un Dios que se ha encarnado (οὐ θεὸν σαρκωθέντα), sino un hombre que ha sido unido a Dios (ἄνθρωπον θεῷ συναφθέντα)”. En el mismo sentido discurre la tesis principal del *Apodeixis*, de que Cristo no es un ἕνθεος ἄνθρωπος (cfr. S. GREG. DE NISA, *Antirrheticus* 4; LIETZ, fr. 14, p. 208 s.): “desde hace mucho se dijo por parte de los infieles y herejes que era imposible que Dios se hiciera hombre y que tuviera sufrimientos; y esto mismo lo afirman los herejes (apollinaristas), bajo la apariencia de la fe, cuando dicen que Cristo, por haber sido engendrado por un mujer y por sus sufrimientos, es un hombre divinizado (ἄνθρωπον ἕνθειον)”. En definitiva Apolinar contraponen a una cristología que él mismo llama del “hombre divinizado”, y que atribuye a Pablo de Samosata, Fotino y Marcelo de Ancyra, otro de un Dios ἐξ οὐρανοῦ καταβάς ἐν σαρκί (cfr. *Antirrheticus* 6; LIETZ, frs. 15-20, pág. 209).

24. Es indudable que Apolinar parte de un punto de vista soteriológico. En Arrio la visión mediadora del *Logos* en orden a la salvación era casi ausente (cfr. nota 16), ocultada por la mediación del *Logos* en la creación. Apolinar subraya vigorosamente que el *Logos* se encarnó por nuestra salvación y santificación: Κεφάλαιον δὲ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἢ τοῦ λόγου σάρκωσις (Κατὰ μέρος πίστις; LIETZ, n. 11; 170, 28)... πρὸς ἀνακαίνωσιν τῆς ἀνθρωπότητος (*ibid.*, 171, 3). Cfr. LIETZ, n. 28; 178, 1 (διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν); *ibid.*, n. 31; 179, 8 (πρὸς σωτηρίαν ἡμῶν, ἵνα τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ἐπουρανίου λάβωμεν); *ibid.* n. 35; 181, 1-6; etc. Este principio —la exigencia de la salvación— lleva a Apolinar a mantener la exigencia de la divinidad de Cristo; cfr. *Antirrheticus*, 51-52; LIETZ, nn. 93-95, pág. 228s: “οὐ δύναται σώζειν τὸν κόσμον ὁ ἄνθρωπος μένων καὶ τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων φθορᾷ ὑποκείμενος... οὐδὲ ὑπὸ θεοῦ μὴ ἐπιμιχθέντος ἡμῖν σωζόμεθα”. “Toda la serie de silogismos de la Ἀνακεφαλαίωσις está estructurada sobre este esquema, como p. ej., el silogismo siguiente: “Si Cristo sólo era hombre, no salvó el mundo, y si sólo era Dios, no lo salvó con sus padecimientos; pero Cristo hizo las dos cosas, luego es Dios y hombre” (LIETZ, n. 19; pág. 244, 9-12; cfr. tmb. *ibid.* nn. 9, 13, 20, etc.).

25. Sobre este tema es fundamental la Κατὰ μέρος πίστις: Cfr. LIETZ, n. 2; pág. 168, 7-10; *ibid.*, n. 11; pág. 171, 3-6; *ibid.* n. 36; 181, 7-13. Citamos, como ejemplo, el último de los textos señalados: “un solo Hijo, el mismo tanto antes de la encarnación como después de la encarnación (σάρκωσιν), hombre y Dios, los dos como una sola cosa (ἐκότερον ὡς ἓν). Y no es una persona (πρόσωπον) distinta el Dios-verbo y el hombre Jesús, sino que el mismo que existía antes como hijo vivió uniéndose a la carne de María, y se constituyó a sí mismo hombre perfecto y santo y sin pecado, y se estableció a sí mismo como salvador para la renovación de la humanidad y de todo el universo”. Otros textos significativos en *De unione*, 6; LIETZ, n. 6; pág. 187, 15-188, 4; *De fide et incarnatione*; LIETZ, n. 3; pág. 194, 22: “ἀλλ’ ἔστιν ἐν πρόσωπον, μία ὑπόστασις, ὅλος ἄνθρωπος, ὅλος θεός”; Περὶ σαρκώσεως; LIETZ, fr. 4; pág. 205, 10; Πρὸς Λιόδωρον (ἢ τὸ κατὰ κεφάλαιον βιβλίον); LIETZ, fr. 146; pág. 242, 20-22: “...el Señor es *homooúsios* con los hombres según la carne y es *heteroúsios* en cuanto *Lógos* y Dios”; Πρὸς Διονύσιον; LIETZ 2; pág. 257s; *ibid.* 10; pág. 260s.; etc. Es particular-

sopon, como de la *fýsis*²⁶; c) que el motivo de la Encarnación es

mente gráfica la expresión de Apolinar de la consustancialidad del Hijo con el Padre, en cuanto Dios, y del Hijo con nosotros, en cuanto encarnado: aunque este uso mismo de *homooúsios* revele un sentido todavía poco técnico. Vale la pena recordar la defensa que hace Apolinar del *homooúsios* niceno: cfr. Κατὰ μέρος πίσις, LIETZ, n. 27, pág. 176, 21; *ibid.* n. 33; pág. 180, 13; *ibid.*, n. 34; pág. 180, 21s. Apolinar interpreta el *homooúsios* en el sentido de “poseer por naturaleza la divinidad del Padre”, de que “una sola es la *usia* de la triada” y lo aplica al Espíritu Santo. Cfr. también la *Apodeixis* (*Antirrheticus*, 19; LIETZ. f. 39; pág. 213, 24; y en general todo el apartado; PG 45, 1161 B). En cuanto a la consustancialidad con los hombres ésta no hay que entenderla en sentido estricto —κατὰ τὴν σάρκα— porque Apolinar prefiriere hablar de una “semejanza” (ὁμοιότης) del Hijo con los hombres (p. ej. *Antirrheticus*, 22; LIETZ. fr. 42; pág. 214, 16).

26. Las fórmulas de unión son frecuentísimas en los escritos de Apolinar. Precisamente este hacer hincapié en la *unidad* de Cristo es lo que pudo inducir a S. Gregorio de Nisa a lanzar la acusación de que Apolinar consideraba que el Hijo estuvo siempre unido a una carne. En realidad lo que Apolinar quiere decir es que Dios no está en Cristo como ἄλλος ἐν ἄλλῳ (*Antirrheticus*, 9; LIETZ. fr. 25; pág. 210, 31), por una presencia de inhabitación o por una participación, sino que “τὸ σῶμα... πρὸς ἐνοτητα θεῶ σηήπται” (Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος; LIETZ, n. 2; pág. 186, 2-6). La ἐνότης es el punto central: porque de ella depende la eficacia de la salvación, lo de menos es el modo de explicarla. Cfr. Περὶ τῆς... ἐνότητος, *passim*, pero sobre todo LIETZ. nn. 1, 3, 7, 9-11, etc. He aquí un texto muy interesante (Περὶ τῆς... ἐνότητος, LIETZ. n. 1, pág. 185, 9-15): “Justamente se confiesa que el Señor es un *génema* del Principio aún según el cuerpo, y que por esto es distinto de todo otro cuerpo: en efecto jamás estuvo privado, ni siquiera en el seno maternal, de la divinidad, sino que estuvo unido (ἠνωμένος) con ella, como dijo el ángel: “el Espíritu Santo vendrá sobre tí y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra: por esto lo que nacerá santo será llamado hijo de Dios”, y era un descenso celestial, no sólo un nacimiento de una mujer”. Apolinar quiere defender la unión en Cristo de la divinidad con la humanidad hasta el punto de rechazar la expresión de ἄνθρωπος θεῶ συναφθεις, en cuanto συνάπτω implica una unión accidental entre dos sujetos distintos, para proponer en cambio la σάρκωσις εἰς ἐν πρόσωπον (cfr. Κατὰ μέρος πίσις; LIETZ. n. 28. 30. 36: el último texto es particularmente interesante). Ahora bien esta unión entre el Hijo de Dios y una σὰρξ ο σῶμα humano lleva a un solo πρόσωπον (cfr. textos citados de la Κατὰ μέρος πίσις); pero hay más, lleva también a un sola φύσις: “... y (el Hijo) es Dios verdadero, que siendo sin carne (ἄσαρκος) se manifestó en carne, perfecto por la perfección verdadera y divina, no como dos personas ni dos naturalezas...” (Κατὰ μέρος πίσις; LIETZ, n. 31; pág. 179, 1-3); “...se confiesa que en El lo creado está en unión con lo increado, y que lo increado se une con lo creado, constituyéndose una sola naturaleza a partir de cada parte (φύσεως μιᾶς ἐξ ἑκατέρου μέρους συνισταμένης)...” (Περὶ... ἐνότητος; LIETZ. n. 5; pág. 187, 5-8); “sino que confesamos que el Dios *Logos* se encarnó de la santa virgen María y no lo separamos de su carne, sino que es un solo πρόσωπον, una sola *hypóstasis*, enteramente hombre, enteramente Dios” (*De fide et incarnatione*; LIETZ. n. 3; pág. 194, 20-23); “...es una sola *fýsis*, una sola *hypóstasis*, una sola *enérgeia*, un solo πρόσωπον, enteramente Dios, enteramente hombre aquel mismo” (*ibid.*; LIETZ. n. 6; pág. 199, 16s.). Cfr. tamb. Περὶ σαρκώσεως; LIETZ. frag. 4; pág. 205, 10; Περὶ σαρκώσεως εἰς τὴν παράδοσιν; LIETZ. frs. 9 y 10; pág. 206, 27 s. y 207, 12 s.; etc. Así se explica la famosa expresión: “Confesamos que... él mis-

la salvación²⁷, y que por tanto la Encarnación constituye un “anonadamiento” de la Persona divina y una “divinización” de la naturaleza humana²⁸.

mo es hijo de Dios y Dios según el espíritu (πνεῦμα), hijo de hombre según la carne; que el único Hijo no son dos naturalezas, una digna de adoración y otra indigna, sino que es una sola la naturaleza encarnada del Dios *Logos* (μία φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην)...” (Πρὸς Ἰοβιάνον; LIETZ. n. 1; pág. 250 s.). Cfr. también *Ad Dyonisium* 2 y 4; LIETZ. n. 2; pág. 257, 15 s.; *ibid.* n. 4; pág. 258, 7 s.; *ibid.* n. 8; pág. 259, 14-20.

27. Sobre el tema del motivo de la Encarnación cfr. nota 24. Aquí queremos añadir sólo que el enfoque soteriológico de Apolinar está centrado principalmente aunque no exclusivamente en la Encarnación misma, en el hecho de la unión entre un cuerpo humano y Dios, más que en los padecimientos y en la muerte de Cristo. Cfr. Κατὰ μέρος πίστες; LIETZ. nn. 2, 11, 12, 28, 29, 31, 23, 35, 36; *De fide et incarn.*; LIETZ. n. 5; Πρὸς Ἰοβιάνον; LIETZ. n. 2. Así p. ej. en el texto citado de *De fide et inc.* (LIETZ. n. 5; pág. 195 s.), Apolinar afirma: “Fuera de la divina Trinidad no hay nada digno de adoración ni capaz de salvar, sino que la Encarnación misma se presenta como algo incomprensible e inútil, y resultan engañosas para ellos (es decir los que niegan la divinidad de Cristo) las mismas palabras de las Escrituras, como: “el Verbo se hizo carne” (Ioh 1,14), o la otra: “nos ha nacido hoy un salvador, Cristo Señor, en la ciudad de David” (Lc 2,11); es un engaño decir: “Dios fuerte” y “niño” (Is 9,6) y todas las demás expresiones parecidas; ...queda eliminada para ellos toda la esperanza de los Cristianos y el Cristianismo mismo se reduce a la nada”. Pero añade enseguida también que el “dono grande y precioso” de los Cristianos es el bautismo realizado en la muerte de Cristo. Los padecimientos de Cristo son causa, según Apolinar, de nuestra victoria sobre la muerte. Véase, p. ej. Πρὸς Ἰοβιάνον, LIETZ. 2; pág. 252, 3-8: “(Cristo) murió según la carne con nuestra muerte por nuestros pecados, para borrar la muerte por medio de su muerte por nosotros, según dice el Apóstol: “la muerte fue absorbida por la victoria: ¿dónde está tu victoria, oh muerte? ¿dónde está tu aguijón, oh infierno?” (1 Cor 15,55), y en otro lugar “Cristo murió por nuestros pecados según las escrituras” (1 Cor 15,3)”. Cfr. también *Apodeixis*; LIETZ. frs. 93, 94, 95, 101. Pero Apolinar subraya con tal fuerza que es la unión con Dios la que salva a la naturaleza humana que el tema de la pasión de Cristo pasa a un segundo lugar. Véase, p. ej., los frags. 74, 76 y 93 según LIETZ. de la *Apodeixis*; aquí damos el texto del primero (LIETZ. fr. 74; pág. 222, 6-12): “(Apolinar dice) que si en Cristo, además de Dios que hacía de mente, hubiera habido también una mente humana, en él no se hubiera realizado la obra de la encarnación; por otro lado si la obra de la encarnación no se ha llevado a cabo en la mente, que se autodirige y no está forzada, esa obra si se ha llevado a cabo, es decir se ha llevado a cabo la remisión del pecado, en la carne que es movida externamente y es dirigida por la mente de Dios. Y nuestra mente, que es autónoma, participa de esa remisión en cuanto se une a Cristo”. Con lo cual parece que la “obra de la encarnación”, es decir la eliminación del pecado, se realiza porque Dios, al encarnarse, da a la carne un *nus* impecable y divino.

28. Apolinar suele hablar de la σαρκώσις en términos de κένωσις (cfr. LIETZ. fr. 124; pág. 237, sacado de TEODORETO, *Eranistes* I, 70; PG 83, 104 c): “La encarnación es un anonadamiento: pero el anonadamiento no se refiere al hombre, sino al hijo del Hombre, que se anonadó a sí mismo según un revestirse y no según una transformación”. Pero entiende que el anonadamiento de Cristo no lleva consigo un cambio por parte de la divinidad, sino sencillamente, según el texto de Phil 2,6s. que cita con cierta frecuencia,

La cristología apolinarista fracasa en cambio en dos puntos fundamentales, alejándose de la fe verdadera. En primer lugar porque se equivoca en la noción de la libertad de Cristo; Apolinar entiende en efecto que la libertad lleva consigo la posibilidad de pecar²⁹, y por tanto no puede admitirla en Cristo. En consecuencia se ve obligado a renunciar a la presencia de una "mente" racional completa y perfecta en la persona del Redentor; de aquí su afirmación de que Jesús posee un *sóma*, una *psyche* pero no un *nús* hu-

un aparecer en "forma de siervo". Cfr. Ἀνακεφαλαίωσις; LIETZ. n. 15; pág. 244, 1: "Si Dios vivió en un hombre, no se anonadó. Pero se anonadó el que tomó la forma de siervo en la forma de Dios: luego no vivió en un hombre". Se puede ver aquí una incoherencia profunda en la doctrina de Apolinar: por un lado la Encarnación tiene lugar mediante una unión estrechísima que lleva a la constitución de una sola φύσις, pero por otro lado resulta que la divinidad no es afectada por esta unión, con lo cual la humanidad queda como algo "añadido" desde fuera a la divinidad, como un apéndice suya. Esta visión, aplicada a los sufrimientos de Cristo, lleva necesariamente a cierto docetismo.

29. Aquí, en nuestra opinión, reside la opción radical de la doctrina apolinarista. Apolinar hace coincidir la libertad humana con la posibilidad de pecar: Cfr. Πρὸς τοὺς ἐν Διοκαιοσαρεία ἐπισκόπους; LIETZ. n. 2; pág. 256, 3-7. "Nosotros no confesamos que el *Logos* de Dios haya estado presente en un hombre, así como estaba en los profetas, sino que el *Logos* mismo se hizo carne sin haber asumido una mente humana, mente mutable y prisionera de pensamientos vergonzosos, sino con una mente divina celestial inmutable". Se manifiesta en la antropología apolinarista un pesimismo radical. Cfr. *Apodeixis*, LIETZ. fr. 20; pág. 209, 31 ss.: "...pero la carne no estaba sin alma (ἄψυχος): en efecto se dice que lucha contra el espíritu (κατὰ τοῦ πνεύματος) y que se opone a la ley de la mente (τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς; cfr. Rom 7,23); por eso decíamos que también los cuerpos de los seres irracionales tienen alma (ἔμψυχα)". Cfr. *ibid.*, LIETZ. frs. 47; 54; 76; 87; 93; 95; 107; *Ad Dyonis A.*; LIETZ. n. 8, pág. 259; de todas estas citas y de otras muchas que se podrían añadir, se desprende que Apolinar identifica la naturaleza humana con una naturaleza pecadora: el cuerpo humano es un cuerpo de muerte, la carne humana no puede vivificar, la mente humana es corruptible. De aquí que, para eliminar esta triste situación, sea necesario que la mente de Cristo sea una mente divina. Es evidente que Apolinar no concibe siquiera la posibilidad de una naturaleza humana sin pecado original. Para él la condición del hombre es la de ser "τῆ κοινῇ... φθορᾷ ὑποκείμενος" (fr. 93; pág. 228, 21).

30. Apolinar defiende varias veces su visión tripartita del hombre, compuesto de un σῶμα o σάρξ, de una ψυχή o alma vegetativa y sensible, y de un νοῦς o πνεῦμα, que es la parte más noble del hombre. En una primera obra (Περὶ ἐνώσεως) Apolinar había afirmado que la divinidad en la Encarnación "eliminó solamente su (del hombre) voluntad porque el *Logos* que habito en la carne le daba vida y movimiento, puesto que el poder (ἐνέργεια) divino cumplía perfectamente el papel del alma (ψυχῆς) y de la mente humana..." (LIETZ. fr. 3; pág. 204). Después rectificó su opinión y dijo que el Verbo se encarnó en un cuerpo animado por una ψυχή. Cfr. *Apodeixis*; LIETZ. frs. 23-32. Por último en Πρὸς τοὺς ἐν Διοκαιοσαρεία ἐπισκόπους (LIETZ. n. 2; pág. 256), siguiendo las expresiones del *Tomus ad Antiochenos*, afirma que "el Salvador no tuvo un cuerpo sin mente (οὐ σῶμα... ἀνόητον εἶχεν

mano³⁰. Es en este sentido como hay que entender la afirmación del obispo de Laodicea de que no pueden coexistir dos perfectos en una unidad³¹. El segundo error de Apolinar consiste en confundir la *fýsis* con la *hypóstasis* y en atribuir, sin más, a la *fýsis* todas las operaciones de un sujeto³². Es evidente que a Apolinar no se le puede acusar de una imprecisión terminológica, puesto que en su

ὁ σωτήρ)". Pero, como es evidente, se refiere al cuerpo de Cristo no en abstracto, sino *después* de la Encarnación.

31. Cfr. Περί ἐνώσεως; LIETZ. fr. 2; pág. 204, 11 ss. "ἀδύνατον γὰρ δύο νοερά καὶ θελητικά ἐν τῷ ἅμα κατοικεῖν"; *De unione*; LIETZ, n. 7; pág. 188, 6: "τὸ ὄλον ἐστὶν ἓν"; Πρὸς Ἰουλιανόν; LIETZ. fr. 150; pág. 247, 24: "ἀδύνατον ἐστὶν ἐν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὺς τάναντία θέλοντας ἀλλήλους συνυπάρχειν". Nos encontramos aquí frente a otra asunción arbitraria, es decir que dos voluntades o dos mentes, o son idénticas o están en contra. Con lo cual si en Cristo no hay división, no puede haber sino identidad.

32. Son características las expresiones de *De fide et incarnatione*; LIETZ. n. 3 y n. 6; págs. 194, 22 y 199, 16: "μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἓν πρόσωπον". Es evidente que Apolinar emplea el concepto de "uno" sin hacer distinción entre el orden operativo y el ontológico. Si hay unidad de operación, hay unidad de sujeto y viceversa. De aquí que, puesto que la ἐνέργεια de Cristo le parece ser una y una sola, una y una sola debe ser también la φύσις, la ὑπόστασις, el πρόσωπον (cfr. Κατὰ μέρος πίστις; LIETZ. n. 28; pág. 177, 5-9). Esta opinión de Apolinar está, en el fondo, estrictamente conectada con su antropología y su concepción de lo que es la vida: Dios es el "vivificador" de todo: "su carne (la de Cristo) es vivificadora porque está consustanciada con la divinidad; lo que es vivificador es divino; por tanto la carne es divina (θεϊκή) porque ha sido unida a Dios... lo que tiene poder para alimentar (es decir que tiene la ἐνέργεια de ser θρεπτικόν) y está en el alimentado es consustancial con él y no es parecido al alimentado. Y si lo que vivifica (ζωοποιόν) no es algo vivificado (ζωοποιούμενον), de modo parecido a lo que es vivificado, no es consustancial con él" (Συλλογισμοί; LIETZ. fr. 116; pág. 235, 8ss.). De este texto se desprende que Apolinar divide los seres en dos categorías; los que son *zoopoioi*, es decir Dios mismo y los que son instrumentos suyos, y los que son *zoopoioúmenoi*. En Cristo la carne es vivificante porque está unida a la divinidad, y por esta unión es "consustanciada" (συνουσιωμένη) con la divinidad, pero precisamente por esto no puede ser "consustancial" (ὁμοσιος) con los hombres, puesto que los hombres son *zoopoioúmenoi*. Siendo Dios, la divinidad, el principio de toda vida, es evidente que en Cristo, después de la Encarnación, no se pueden ya distinguir dos elementos, porque si el cuerpo de Cristo vive, vive por la unión sustancial con la divinidad. Cfr. *Ad Dyonisium A.*; LIETZ. n. 2; 3; 6; 8; Λόγοι, LIETZ. fr. 154; 155; pág. 248s. Se llega así por un lado a entender la famosa expresión de Πρὸς Ἰοβιάνον; LIETZ. n. 1; pág. 251, 1: "μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεορκωμένην", y a detectar el sentido "fuerte" que Apolinar atribuye al modelo antropológico de la Encarnación: "Creemos que en él (en Cristo) lo creado está en unión con lo increado, y el increado en síntesis (συγκράσει) con lo creado, de modo que de cada una de las partes se forma una sola naturaleza, ... así como un hombre común se forma de dos partes incompletas (ὅπερ καὶ ἐπὶ τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου ἐκ δύο μερῶν ἀτελῶν γίνεται)" *De unione*; LIETZ. n. 5; pág. 187, 5ss. Cfr. también *Ad Dyonisium A.*; LIETZ. n. 2; pág. 257, 15: "ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος μία φύσις, οὗτα καὶ ὁ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Χριστός".

época, la terminología no estaba todavía exactamente perfilada³³; su error consiste más bien en considerar que la *fýsis* no solamente es fuente de la *enérgeia* o de las operaciones, sino que es el sujeto mismo de la subsistencia individual³⁴. Podríamos quizá decir que Apolinar tiene una concepción “sustancialista” de la naturaleza³⁵. Como consecuencia de esta identificación entre naturaleza

33. Ya se han citado los textos de Apolinar en los cuales aparecen mezclados, sin distinción y sin matices, términos como φύσις, πρόσωπον, ὑποκείμενον, ὑπόστασις (*De fide et incarnatione*, LIETZ. n. 3 y n. 6; etc.). A Apolinar, por otro lado, se le ha atribuido la introducción de la palabra ὑπόστασις en Cristología (cfr. M. RICHARD, *L'introduction du mot "Hypostase" dans la théologie de l'Incarnation en Mel. Scie. Rel.* 2 (1945) 6-8). Coincidimos con la opinión de Liebaert (*L'Incarnation...*, p. 148), de que el verdadero pensamiento de Apolinar consiste en querer afirmar la unidad del sujeto, Cristo, como fuente única de todas las operaciones, y por tanto que es secundario el empleo de un término más que de otro. Sin embargo creemos que el error de Apolinar consiste precisamente en confundir el ser con sus operaciones (que es en el fondo confundir la esencia con el *esse*, la potencia con el acto) y deducir por tanto de la unidad de sujeto existente la unidad de ἐνέργεια y viceversa. Con lo cual las expresiones —formalmente correctas— como ἐν πρόσωπον, μία ὑπόστασις, adquieren un sentido fuertemente ambiguo que puede llegar hasta la μία οὐσία: cfr. Λόγος συλλογιστικός..., LIETZ. fr. 117 y 119; págs. 235 s.

34. Apolinar no dice que lo que “existe” es la φύσις, pero todo su pensamiento lo implica. En primer lugar no parece distinguir entre φύσις y οὐσία, lo cual ya es significativo, sobre todo considerando que Apolinar habla de Cristo *encarnado* (cfr. notas anteriores): por eso dice que Cristo es *homooúsios* con el Padre, en el sentido de que es σύνφυτος (cfr. *Antirrheticus*, 17; LIETZ. fr. 36) y συνφυή (*ibid.*, 19; LIETZ. fr. 40); hasta llega a decir (*ibid.*, *ibid.*) que la *carne* de Cristo se hace consustancial con la divinidad. En segundo lugar la antropología de Apolinar afirma que el principio motor (que nosotros podríamos llamar el *actus primus*) del hombre es el νοῦς (cfr. LIETZ. fr. 76; 107; 108; 117) siendo la carne un instrumento de la mente; con lo cual se ve que lo que da el ser al hombre, lo dirige, lo mueve es el νοῦς. El νοῦς es el motor (τὸ κινουόν), el σῶμα es el instrumento (ὄργανον); por tanto el sujeto del “existir” es propiamente el νοῦς. Es evidente que, para Apolinar, no hay diferencia entre la forma sustancial y una sustancia realmente existente. En tercer lugar Apolinar está tan preocupado por rechazar todo posible dualismo en Cristo, que le parece que admitir dos φύσεις en Cristo equivaldría a hablar de dos sujetos existentes de modo independiente y a caer en el error de Pablo de Samosata (cfr. *Ad Dionysium A*, LIETZ. nn. 1 y 2; pág. 257). En definitiva lo que resulta es que la perspectiva metafísica de Apolinar es limitada. Por supuesto su herejía no consiste en esta limitación (común a otros Padres y escritores), sino en querer mantener, a pesar de todo, que en Cristo no existe una φύσις humana perfecta distinta de una φύσις divina. Esto explica por qué sus discípulos se dividieron en dos grupos: uno (Polemón, Eunomio de Berea, Julián) que mantuvo las tesis más extremas del maestro (monoenergismo, monofisismo, monotelismo); otro (Valentín, Jobio, Homonio) que se limitó en cambio a la negación de la perfección de la humanidad de Cristo y subrayó su unidad de *prósopon* y de *hypóstasis* (cfr. LIEBAERT, *L'Incarnation...*, p. 150).

35. En el sentido que, en base a su concepción fuertemente unitaria, pone la *fýsis* como sujeto inmediato del ser y del actuar. Es decir que en Cristo

y persona, Apolinar se declara contrario a la admisión de dos naturalezas en Cristo³⁶, por ver en ella una repetición del error de Pablo de Samosata y del adopcionismo³⁷.

En definitiva Apolinar contesta a Arrio subrayando vigorosamente la perfecta divinidad de Cristo, pero su contestación es incompleta, porque no consigue dar razón del cómo el Verbo puede realmente unirse a una naturaleza humana. Apolinar afirma la unión, en Cristo, de la corporeidad y de la divinidad en una sola naturaleza, por cuatro motivos: un motivo soteriológico, porque la divinidad en Cristo repara la humanidad; un motivo psicológico, porque la humanidad si es libre puede pecar y Cristo en cambio es impecable; un motivo ontológico, porque dos sustancias perfectas no pueden dar una tercera que sea única y simple; un motivo filosófico, porque *prósopon* y *fýsis*, sujeto y principio de operación, son lo mismo. Estos cuatro motivos le llevan inevitablemente a una afirmación de la divinidad del Señor que niega, al mismo tiempo, la perfección de su humanidad. Para desbaratar su error hará falta aclarar y solucionar el problema de la verdadera unidad de Cristo.

hay una sola *fýsis* absolutamente peculiar, producida por la unión del *Logos* con un *soma* y una *psyche*: esta *fýsis* es la que actúa, mueve y existe. ¿Por qué se da esto? Evidentemente porque a una *fýsis* completa y perfecta, según Apolinar, no le falta absolutamente nada para ser sujeto incommunicable de existencia. Las expresiones de la *Ep. ad Dyonisium* son inequívocas en este sentido. Cfr., p. ej., LIETZ. n. 2 y 3, pág. 257 s. "En efecto, si el que nació de la santa virgen es llamado 'uno' y es aquel 'por el cual han sido hechas todas las cosas', él es una sola naturaleza, porque si no posee un solo *prósopon* resulta dividido en dos, puesto que el cuerpo no tiene una naturaleza propia y la tiene en cambio la divinidad según la encarnación; pero así como el hombre es una sola naturaleza, así también Cristo, que se hizo semejante a los hombres". Aparte la coincidencia entre *phýsis* y *prósopon* ya señalada, este texto indica que Apolinar hace coincidir la *phýsis* de Cristo con el sujeto de atribución de todas las operaciones, empezando por la existencia.

36. Ver p. ej., *Ad Dyonisium* y los primeros números del *Antirrheticus*, sobre todo del cap. 9.

37. En base a lo que llevamos dicho es evidente que toda afirmación de la existencia en Cristo de dos naturalezas no puede tener para Apolinar sino el sentido de la separación absoluta entre la Persona divina y el hombre perfecto y completo. Por esto Apolinar rechaza el esquema del ἄνθρωπος ἕνθεος que —según él— no puede llevar sino a una presencia *moral* de la divinidad en Cristo. Apolinar cree evitar así el modalismo adopcionista que estuvo siempre latente en la orientación antioquena acerca de la Encarnación (Pablo de Samosata, Luciano, Marcelo de Ancira, Eustacio de Antioquía, etc.), sin darse cuenta de que su esquema —θεὸς ἕνωσῆκος— disuelve toda la soteriología y no constituye una solución satisfactoria frente al arrianismo.

3. *Las respuesta a Apolinar y a Arrio: el "tomus ad Antiochenos"*

La primera contestación doctrinal a Apolinar, que va unida con una nueva refutación de Arrio, la encontramos en un documento promulgado por el Sínodo que tuvo lugar en Alejandría el año 362³⁸. S. Atanasio en efecto, a la vuelta de su tercer destierro, quiso fijar con claridad una *formula unionis* que pudiera reunir a todos los de fe ortodoxa, más allá de la controversia relativa a los términos de οὐσία y de ὑπόστασις, y quiso al mismo tiempo salir al paso del nuevo error cristológico que estaba produciendo una escisión entre los anti-arrianos³⁹. El enfoque general del documento que el Sínodo promulgó y envió a Antioquía (el *tomus ad Antiochenos*) es sin duda conciliador, pero no deja de aclarar algunos puntos fundamentales.

Por lo que se refiere a la cristología —que el Sínodo llama "ekonomía del Salvador según la carne"— el *tomus* nos dice que había entonces dos grupos distintos de opiniones. El *tomus* no nos dice de qué opiniones se trata, pero el contexto mismo nos sugiere que el Sínodo de Alejandría tiene por delante dos esquemas cristológicos: uno se apoya en el esquema *Logos-sarx* y habla de una *sarkósis*, el otro habla de una *enanthropéseos* del *Logos*. Lo que el *tomus* subraya es la base común ortodoxa de ambos esquemas y que se puede resumir en cuatro tesis:

- 1.º que hay una diferencia absoluta entre la encarnación del Verbo y la presencia del *Logos Kyriou* en los profetas del AT; la presencia del Verbo en Cristo no es una presencia de gracia; el Sínodo subraya: αὐτὸς ὁ

38. M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, p. 358-370; cfr. SOZOMENO, *Hist. Eccl.* V, 12.

39. SIMONETTI entiende que el sínodo de Alejandría de 362 y el *tomus* que refleja sus conclusiones suponen todavía la existencia de una inseguridad en la definición de los términos οὐσία e ὑπόστασις; Atanasio —según el historiador italiano— seguiría todavía fiel a la expresión de la μία ὑπόστασις, por no entender que esta palabra tiene sentido específico. Nos parece, en cambio, que lo que se desprende del *tomus ad Antiochenos* es que Atanasio se da cuenta de la ambivalencia del término *hypóstasis* y sugiere que de momento se deje de lado esa cuestión, para centrarse en lo sustancial, que es el defender la fe de Nicea frente a las profesiones de fe de Rimini-Seleucia y de Constantinopla del año 361. Pero esto no quiere decir que Atanasio no tuviera claro el concepto de la *tautosis* de la esencia y de la distinción de personas: precisamente en el *tomus* se quiere excluir que el Hijo sea ἀνουσιόσις y que el Espíritu Santo sea ἀνοπόστατος es decir se quiere afirmar la existencia autónoma tanto del Hijo como del Espíritu Santo.

Λόγος σάρξ ἐγένετο, el Verbo mismo se hizo carne; además el *Logos* se hizo hombre por nosotros según la carne a partir de María;

- 2.º que el *Logos* encarnado liberó perfectamente y totalmente el género humano del pecado, en su misma persona (ἐν αὐτῷ);
- 3.º que el Salvador no tuvo un cuerpo sin alma (σῶμα ἄψυχον), ni sin los sentidos (ἀνάισθητος) ni sin inteligencia (ἀνόητον), precisamente por que en el Verbo tuvo lugar la salvación no sólo del cuerpo sino también del alma (ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ σωτηρία γέγονεν);
- 4.º que hay que defender la unidad del Verbo encarnado, al cual se deben atribuir tanto las operaciones divinas (milagros) como las humanas: “El mismo corporalmente (σωματικῶς) escupía como hombre, y divinamente (θεϊκῶς), como Hijo de Dios, abría los ojos al ciego de nacimiento”⁴⁰.

Es evidente que, como se desprende de las cuatro tesis, el *Tomus* no quiere enfrentarse con Apolinar. En efecto, los errores que se condenan de modo explícito son los clásicos de Arrio, Sabelio, Pablo de Samosata, Valentín, Basilides y Manes. No obstante, la aclaración del Sínodo de Alejandría supone una precisión importante y una matización en relación con las opiniones del obispo de Laodicea⁴¹.

40. S. ATANASIO, *Tomus ad Antiochenos*, 7; PG 26, 804B-805A.

41. No podemos estar de acuerdo en este punto con Grillmeier (cfr. A. GRILLMEIER, *Christ in christian tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon*, tr. by J. S. Bowden, London 1965, p. 206-217). En primer lugar nos parece que el contexto de toda la “cristología” del *Tomus* lleva a atribuir al Verbo encarnado un νοῦς y una ψυχή en sentido estricto y como elementos de una naturaleza humana completa: no se entiende, de lo contrario, cómo el *Tomus* pueda pretender establecer un fondo común entre la “cristología antioquena” (Paulino, Eustacio de Ant.) y la “cristología alejandrina” (que es la del mismo Atanasio). En segundo lugar la palabra ἄψυχος no puede ser traducida “sin vida” (*lifeless*), porque entonces no se entiende la frase siguiente que hace alusión a la salvación del alma; hay un paralelismo evidente: el cuerpo de Cristo no es ἄψυχος ni ἀνόητον porque debía ser salvado no sólo el σῶμα sino también la ψυχή. En tercer lugar la frase: “porque en el mismo Verbo tuvo lugar la salvación no sólo del cuerpo, sino también del alma” no puede tener un valor limitado al mismo Verbo, en cuanto encarnado. Su sentido nos parece más bien conectado con el de la frase anterior: el Señor se hizo hombre (ἀνθρώπου γενομένου) y tuvo un cuerpo “racional” (νοητός), porque debía salvar tanto el cuerpo como el alma. Con

La precisión consiste en un enfoque soteriológico desarrollado hasta sus últimas consecuencias: si Cristo es el Salvador, es el salvador de todo el hombre (sentidos, *psyche* y *nús*), con lo cual no se puede admitir una humanidad incompleta en El⁴². Apolinar también admitía la salvación de todo el hombre por medio de la Encarnación del Verbo, pero de modo incoherente atribuía al Verbo encarnado una *psyche* y un *nús* de origen divino y no humano. Con lo cual se alejaba, si no de la letra, sí ciertamente del espíritu y del contexto del *Tomus*. Esto es particularmente evidente si se compara el texto del *Tomus* con la *Ep. ad Dioces.* que Apolinar escribió poco después de la muerte de Atanasio, probablemente en 374 ó 375. En su Epístola el obispo de Laodicea cita textualmente el *Tomus*⁴³ pero añadiendo y entremezclando opiniones personales. He aquí el texto, en el cual hemos subrayado lo que pertenece o encuentra un paralelismo en el *Tomus*:

lo cual entendemos que el ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ se refiere a la σωτηρία, como si dijera que la salvación sólo pudo tener lugar en el Verbo. En conclusión, nosotros proponemos la traducción siguiente de toda la frase: "Nosotros, en efecto, confesamos también esto: que el Salvador no tuvo un cuerpo sin alma, ni sin sentidos, ni sin una mente. Porque no pudo ser que el Señor, habiéndose hecho hombre por nosotros, tuviera un cuerpo sin mente; y no sólo del cuerpo, sino también del alma, en el mismo Verbo tuvo lugar la salvación".

42. Grillmeier cita justamente la *Ep. ad Epictetum*, 7 (PG 26, 1061 AB), pero a sus observaciones (cfr. *Christ in christian...* p. 214) hay que añadir algo importante. Atanasio no se limita a afirmar la realidad de la Encarnación contra los docetas (ὄντως ἀληθεῖς ἀνθρώπου γενομένου τοῦ Σωτήρος), sino que señala que el *Logos* salvó a todo el hombre, alma y cuerpo (ὅλου τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς καὶ σώματος ἀληθῶς, ἡ σωτηρία γέγονεν ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ), y que la cita de Ioh 1,14 (ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο) es lo mismo que decir ὁ Λόγος ἄνθρωπος γέγονεν (cfr. *Ep. ad Epictetum*, 8; PG 26, 1064A). En base a estas frases se ve que Atanasio se mantiene fiel a un esquema soteriológico y que precisamente la necesidad de la salvación de *todo* (ὅλος) el hombre le lleva a defender la existencia en Cristo de un alma y de un cuerpo. No nos parece, pues, que esté suficientemente fundada la afirmación de Grillmeier, que entiende que el alma de Cristo no es, según Atanasio, un "theological factor" y duda de que sea "a physical factor". Nosotros objetamos: 1. Cuando Atanasio habla de un ὅλος ἄνθρωπος entiende que es una unidad de ψυχή y σῶμα; pero es así que el *Logos* se hizo hombre en sentido pleno, luego el Verbo encarnado tenía un alma como factor físico (es la ἀνθρωπίνη φύσις); 2. El Verbo salvó la naturaleza humana de modo integral, es decir salvó cuerpo y alma del hombre, y ésto lo hizo mediante la Encarnación; luego la presencia de un alma en la naturaleza humana del Verbo encarnado es un factor teológico en orden a la salvación del hombre. Lo que sí estamos dispuestos a admitir es que Atanasio no se plantea la presencia de un alma humana en Jesús con independencia de la Encarnación; es decir que Atanasio considera que la Encarnación del Verbo infunde una ψυχή humana en el σῶμα de Cristo subrayando con fuerza que la vida de Cristo depende de la presencia del Verbo.

43. LIETZMANN, pág. 255, 19-256, 17.

Nosotros confesamos que el Verbo de Dios *no sobrevino en un hombre santo así como estaba en los profetas*, sino que *el mismo Verbo se hizo carne*, sin asumir una mente humana (νοῦν ἀνθρώπινον) una mente mudable y esclava de pensamientos sórdidos que poseía una muerte divina, inmutable, celeste: con lo cual *el Salvador no tuvo un cuerpo sin alma, ni sin sentidos, ni sin razón, porque no era posible que el cuerpo del Señor, que se hizo hombre por nosotros, careciera de la razón*: así siendo *verdaderamente Hijo de Dios se hizo también Hijo de hombre, y siendo Hijo Unigénito de Dios se hizo él mismo 'primogénito entre muchos hermanos'*: por tanto *el Hijo de Dios no 'era uno antes de Abrahán y otro después de Abrahán, sino que un solo y perfecto (εἷς τέλειος) era el Unigénito de Dios: perfecto, sin embargo, por la perfección divina y no por la humana'*".

Es muy significativo que Apolinar, al citar —como sin duda está haciendo— el texto del *Tomus*, omita precisamente la frase: "porque en el mismo Verbo tuvo lugar la salvación no sólo del cuerpo, sino también del alma", que tendría que venir después de "no era posible que el cuerpo del Señor... careciera de la razón"; y añada que el Verbo se hizo carne sin asumir un *nûs* humano, y que la perfección del Verbo encarnado es una perfección divina y no humana. El contraste entre los dos textos da la medida de la distancia doctrinal que mediaba entre S. Atanasio y Apolinar. El primero defiende la existencia de un *nûs* humano en el Verbo encarnado, aunque este *nûs* se deba más a la presencia del *Logos* en Cristo que a la perfección de su humanidad (quedando claro que es un matiz que *no excluye* la otra posibilidad); el segundo, en cambio, niega que en el Verbo encarnado existe un *nûs* humano, un *nûs* como el nuestro. Con lo cual Apolinar niega que Cristo sea perfecto hombre. El *Tomus* constituye, por tanto, una advertencia a Apolinar y un rechazo, al menos implícitamente, de su doctrina.

La importancia de la "cristología" del *Tomus* resalta más cuando se tiene en cuenta que las profesiones de fe anteriores al 362 habían tratado relativamente poco el tema de la Encarnación desde un punto de vista dogmático⁴⁴. Aquellos símbolos de fe, que que-

44. Entre las distintas profesiones de fe compuestas entre 325 y 361, cabe señalar como importantes: las tres del concilio *in encaeniis* de Antioquía (341), que corresponden a un esquema trinitario de tipo origenista; la llamada "cuarta fórmula de fe de Antioquía", que fue redactada por los representantes del concilio de Antioquía en su viaje a Tréviris para encontrar-

rían más o menos hacer olvidar el Credo de Nicea, se habían limitado a la cuestión de la divinidad, preexistencia, eternidad y consustancialidad de la Segunda Persona, sin considerar que el error cristológico de Arrio posiblemente pudo ser la causa de su error trinitario. En el fondo Apolinar se mueve en la misma línea, como hemos dicho. Compete, por tanto, a S. Atanasio el honor de haber aislado los dos problemas tratándolos por separado: la divinidad de Cristo y el modo de la unión entre divinidad y humanidad.

Cabe preguntarse si la contestación de S. Atanasio a la herejía apolinarista es completa. Es evidente que no lo es. Y no lo es por varias razones. En primer lugar precisamente porque el *Tomus* no quiere condenar a Apolinar *ex professo*; en segundo lugar porque a Atanasio le interesa mucho más defender el *homousios* y la divinidad de Cristo que explicar el *modus unionis* y en tercer lugar porque Atanasio, que seguía el esquema de una cristología *Logos-sarx* parecido al que seguía Apolinar, no se encontraba en condiciones de solucionar el problema cristológico de modo definitivo. En el fondo S. Atanasio desarrolla el argumento soteriológico (la salvación de *todo* el hombre) de modo más coherente y riguroso que el obispo de Laodicea, pero no va mucho más allá.

4. S. Epifanio

Mucho más completa es en cambio la respuesta de S. Epifanio de Salamis⁴⁵ en sus obras. Epifanio tiene presente las doctrinas

se con el emperador Constante; la segunda fórmula de Sirmo (357), que marca la victoria de los *homéos* ante el emperador Constancio, y el célebre "credo fechado" del 22-V-359, que fue el punto de partida de las profesiones de fe suscritas en Rímíni, Seleucia, Nika y Constantinopla. Los textos de estas profesiones de fe se pueden encontrar en el *De synodis* de S. Atanasio (PG 26, 691-741; ed. OPTIZ II, 3 y 4; cfr. también D. N. KELLY, *Early christian creeds* (London 1960) 263-295). De todas ellas resulta que, a lado de unos ciclos trinitarios muy desarrollados y matizados, el aspecto cristológico suele ser muy escueto, más sencillo aún que el del símbolo de Nicea. Así, p. ej., la 1.ª fórmula de Antioquía dice del Hijo que "según el beneplácito (εὐδοκίαν) del Padre bajó y asumió carne (σάρκα... ἀνελήφτο) de la Virgen"; la 2.ª fórmula de Antioquía habla de ἄνθρωπον γενόμενον, la 3.ª (que es el símbolo de Teofronio de Tiana) utiliza la expresión ἐνανθρωπήσαντα que, sin embargo no fue reproducida. Por lo que se ve, pues, hasta el año 361 no parece que se estableciera una distinción teológica entre ἐνσαρκώσις, σάρκα ἀναλαμβάνειν y ἄνθρωπος γίγνεσθαι, ἐνανθρώπησις, ἐκ τοῦ Παρθένου γεννηθῆαι, etc.

45. S. Epifanio trata el tema del Apolinarismo en *Ancoratus*, 74-80 (del año 374) y en el *Panárion* o *Adv. Haereses* III, 2; *haer.* 77 (que citaremos como *Haer.* 77), que se terminó de escribir en 377. Epifanio tiene una información de primera mano: pudo leer y tener copias del *Tomus* y de la *Ep. ad Epictetum* de Atanasio y pudo entrar en contacto con Vital, el representante

de Atanasio. Más aún en el *Panarion* cita textualmente parte del *Tomus ad Antiochenos* y la entera *Ep. ad Epictetum* del obispo de Alejandría⁴⁶, pero su enfoque es distinto. Intenta, en efecto, hacer una síntesis entre la cristología atanasiana, fuertemente unitaria y soteriológica, y la cristología antioquena, así como Eustacio de Antioquía la había elaborado y transmitido a Paulino. Epifanio en el *Panarion* se apoya en primer lugar directamente en Atanasio para defender que el cuerpo de Cristo era un cuerpo absolutamente igual al nuestro⁴⁷ y no un cuerpo celestial, pero añade después su tesis personal: es lo mismo hablar de carne o de naturaleza humana perfecta⁴⁸. Pero lo más interesante de Epifanio no consiste en

más destacado del apolinarismo en Antioquía. Citaremos el *Haer.* 77 según la edición de GCS (ed. HOLL) así como se encuentra en el libro de E. BELLINI, *Su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo* (Milano 1978) 198-265. Queremos dejar constancia de que somos deudores al prof. Bellini de varias ideas relativas al tema cristológico.

46. *Haer.* 77, 3-13; HOLL, p. 417-427; BELLINI, 202-220, reproduce la *Ep. de Epict.* y *Haer.* 77, 21; HOLL, 434s; BELLINI, 232. 234 reproduce la profesión de fe de Paulino de Antioquía que acompaña el *Tomus* (cfr. PG 26, 809).

47. Las tesis de Atanasio, que Epifanio hace suyas son: a) el cuerpo del Verbo no es *homooúsios* con la divinidad, sólo es *homooúsios* el Verbo (*Haer.* 77,6); b) el Verbo no "se hizo" cuerpo, en el sentido de una transformación porque el Verbo es inmutable (*Haer.* 77,6); c) el cuerpo asumido por el Verbo es un cuerpo igual al nuestro (ὁμοιον ἡμῖν σώμα) (*Haer.* 77,7); d) la unión del Verbo con el cuerpo constituye una unidad personal: "lo que sufrió la humanidad del Verbo, el Verbo que estaba con ella lo refirió a sí mismo (τοῦτα συνὼν αὐτῷ ὁ λόγος εἰς ἑαυτὸν ἀνέφερεν), para que nosotros pudiéramos participar de la divinidad del Verbo" (*Haer.* 77,8); e) la encarnación no fue θέσει (por ficción) sino ἀληθεία, en el sentido que el Salvador "se hizo hombre de verdad para realizar la salvación del hombre entero" (ὄντως ἀνθρώπου ἀληθεία γενομένου τοῦ σωτήρος, ὅλου τοῦ ἀνθρώπου σωτηρία ἐγένετο) y que no salvó sólo el σώμα sino "todo el hombre, alma y cuerpo" (ὅλου τοῦ ἀνθρώπου ψυχῆς καὶ σώματος ἀληθῶς ἐν αὐτῷ ἢ σωτηρία ἐγένετο) (*Haer.* 77,9). Como se ve, en *Ep. ad Epict.* Atanasio no trata el tema del νοῦς de Cristo, lo que es un pequeño paso atrás en relación con el *Tomus*, sólo en parte compensado por la claridad con que se habla del *hombre entero* salvado por Cristo. Sin embargo, esto puede tener una explicación: Atanasio escribe a Epicteto, que se demuestra tolerante con los apolinaristas, para que detecte con claridad el peligro del apolinarismo. No se trata tanto de una discusión muy especializada, cuanto de una intervención pastoral: el apolinarismo, en su forma más extrema, es en efecto un docetismo (cfr. *Haer.* 77,9 donde se habla de Manes). Basta pensar —dice Atanasio— que Ioh 1,14 quiere decir que el Verbo "ἄνθρωπος γέγονε" (*Haer.* 77,10).

48. Así, p. ej., dice Epifanio en el *Ancoratus*, 78 (PG 43, 164 C): "Nosotros no podemos pensar que la mente (τὸν νοῦν) es una cosa distinta, ni podemos decir que es una *hypóstasis* en sí (ὕπόστασιν... καθ' ἑαυτὸν), sino que (es una *hypóstasis*) el conjunto, que posee razón y mente (τὸ σύνθετον... καὶ λογικὸν καὶ φρονοῦν) también en cada uno de los que se han equivocado; para poner un ejemplo de tipo humano, así como los ojos están en el cuerpo, así está la mente en el alma (οὕτως νοῦς ἐν ψυχῇ)... ¿Qué es pues el hom-

completar el pensamiento de Atanasio sino en detectar el fallo fundamental de la psicología y antropología de los apolinaristas⁴⁹ y en dar a ello la contestación adecuada⁵⁰.

Epifanio suele hablar por esto de que Cristo es un “hombre perfecto”⁵¹, un “hombre íntegro”⁵²; utiliza la expresión de “inhuma-

bre? Alma, cuerpo, mente (ψυχή, σῶμα, νοῦς) y todo el resto”. El motivo de esto lo había explicado un poco más arriba (*ibid.*; PG 43, 164 B): “En efecto, cuando se dice alma, no se dice que está sin cuerpo; ni, cuando se habla de cuerpos, se entiende que están sin almas”. Lo mismo se repite en *Haer.* 77,27: “...humanidad perfecta, que comprende cuerpo, alma, mente y cualquier otra cosa que está en el hombre” (HOLL, 439; BELLINI, 242); más en particular, a propósito de la equivalencia σάρξ = ἄνθρωπος cfr. *Haer.* 77,19 (HOLL, 433; BELLINI, 230): “nadie puede decir que hay algo sorprendente ni que hay alguna diferencia entre decir que el Señor asumió una carne o que asumió una humanidad perfecta o una de las muchas expresiones que frecuentemente nosotros empleamos”, y también *Haer.* 77,29.

49. Epifanio se da cuenta de que los apolinaristas separan el νοῦς de la ψυχή, como si el alma humana pudiera ser no-racional y siguiera siendo humana: cfr. *Haer.* 77,24 y toda la discusión siguiente. Asimismo Epifanio descubre que lo que lleva a los apolinaristas a negar la presencia del νοῦς humano en el Verbo encarnado es el miedo a negar su impecabilidad. Esto —aclara el obispo de Salamis— supone un concepto falso de libertad: Cristo sigue siendo impecable, aunque tenga un νοῦς humano. Cfr. *Haer.* 77,26s y 35; *Ancoratus*, 76 y 79. He aquí una frase particularmente feliz de Epifanio (HOLL, 439s; BELLINI, 242. 244): “Habiendo todas las cosas (cuerpo, alma, mente), era invencible en sí mismo y las conservó intactas, aun siendo perfecto Dios; fue engendrado en la carne y llevó a cabo (πληρώσας) perfectamente todas las cosas, llenando totalmente el recipiente, sin dejarse dividir por la discordia de la carne y sin dejarse arrastrar por los pensamientos del νοῦς, que en nosotros es mudable. Nuestro νοῦς en efecto, nos ha sido otorgado no para pecar, sino para buscar cuáles acciones son perfectas entre las que nosotros consideramos en la duda y (para perseguir) la obra de la justicia y su contrario (οὐ γὰρ ὁ νοῦς ἡμῶν εἰς τὸ ἀμαρτάνειν ἡμῖν γεγένηται, ἀλλὰ διὰ τὸ σκοπεῖν τῶν ἐν ἡμῖν ἀναθεωρουμένων κατ’ ἀμφοῖν πραγμάτων τὰ τέλεια καὶ τὴν ἐργασίαν τῆς δικαιοσύνης καὶ ἐναντιό-τητος)”.

50. Epifanio rechaza la separación νοῦς-ψυχή, así como hay que rechazar la separación ψυχή-σῶμα (*Haer.* 77,77 y *Ancoratus*, 78), y señala cómo al hablar de un crecimiento de Cristo “en sabiduría y en estatura” (cfr. Lc 2,52) se tiene que admitir la presencia de un νοῦς (*Haer.* 77,26; *ibid.* 30; *Ancoratus*, 78). Además, frente a la objeción de la impecabilidad de Cristo, recuerda que en Cristo “habita la plenitud de la divinidad corporalmente” (Col 2,9) y, al mismo tiempo, que Cristo “nació bajo la ley” (Gal 4,4), es decir como hombre perfecto, pero ἐν σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (Phil 2,7), es decir sin las pasiones humanas moralmente inferiores; con lo cual hay que defender las dos cosas al mismo tiempo: ya la impecabilidad, ya la perfección de la humanidad (*Ancoratus*, 80). Epifanio remata este razonamiento con una afirmación espléndida por sencillez y fuerza: “Si (Cristo) es imperfecto arriba, es imperfecto también aquí abajo. Pero si es perfecto arriba, también aquí abajo es perfecto: no se aposentó en otro (hombre) perfecto, sino que él mismo llevó todo a perfección” (*ibid.*, 80; PG 43, 168 B).

51. *Haer.* 77,1; 19; 29; *Ancoratus*, 75; 80; 120. Estos textos hablan de τέλειος ἄθρωπος.

nación”⁵³, aplica correctamente la *communicatio idiomatum*⁵⁴, y sobre todo defiende al máximo la *unidad* de Cristo⁵⁵, para evitar que su cristología pueda ser confundida con una cristología “bi-partita”⁵⁶. Desde el punto de vista metafísico, debemos a Epifanio dos brillantes observaciones: que los apolinaristas confunden una facultad del alma (el νοῦς) con la *hypóstasis* (tendencia sustancializante, de tipo platónico)⁵⁷ y que el lenguaje teológico no es equívoco, como parecen entender los Apolinaristas cuando tratan el νοῦς, de la ψυχή y del σῶμα⁵⁸. Por último, Epifanio corrige sustancialmente el enfoque soteriológico de Apolinar: la naturaleza humana no es necesariamente mala, con lo cual no es verdad que para salvarnos Cristo tuvo que asumir un cuerpo humano sin la mente, sino que es cierto precisamente lo contrario, es decir que Cristo obró la santificación del hombre porque asumió una naturaleza humana completa⁵⁹.

Con Epifanio las opiniones apolinaristas reciben ya una contestación que se puede llamar definitiva. Sin embargo la voz de Epifa-

52. *Haer.* 77,26; 29; *Ancoratus*, 79 y 80. Epifanio utiliza el ὄλος ἐνανθρωπήσας como sinónimo de τελείως, con una precisión superior por lo tanto a la de los padres latinos (la famosa expresión *assumptus homo*).

53. Es muy interesante en este sentido la profesión de fe bautismal de *Ancoratus*, 120 (PG 43, 233 C) donde, al citar el Símbolo de Salamis se dice: “ἐνανθρωπήσαντα, τουτέστι τέλειον ἄνθρωπον, λαβόντα ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ νοῦν καὶ πάντα, εἴ τί ἐστιν ἄνθρωπος”.

54. *Ancoratus*, 79; *Haer.* 77, *passim* y sobre todo 28 y 32.

55. *Haer.* 77, 29 y 32.

56. *Haer.* 77,29 es el “textus princeps” sobre este tema.

57. *Ancoratus*, 77. Epifanio en este pasaje importantísimo nos dice que los que niegan que Cristo tuvo un *nous* transforman la mente en *hypóstasis* (ὕπόστασιν δὲ οὗτοι τὸν νοῦν νομίζουσιν εἶναι). Lo absurdo de esta postura es que desemboca en la afirmación de que en el hombre se darían cuatro *hypóstasis* (σῶμα, ψυχή, νοῦς y πνεῦμα), en vez que una sola que deriva de la *uniión* (συναγόμεναι) de varios principios. Como se ve Epifanio utiliza la palabra ὑπόστασις en el sentido de sustancia real, de subsistente concreto, y no tanto de “persona”; pero detecta perfectamente la tendencia “sustancializadora” de la psicología apolinarista. En *Haer.* 77,24 volviendo sobre el mismo tema, al apoyarse en 1 Cor 14,15 (ψαλῶ τῷ νοί, ψαλῶ τῷ πνεύματι), distingue entre νοῦς y πνεῦμα, y entre los dos y la ὑπόστασις. El hombre no puede ser παλλοστός (múltiple), no puede ser constituido por varias *hypóstasis*, y si el νοῦς es una *hypóstasis*, con igual derecho lo es el πνεῦμα; luego ni el νοῦς, ni el πνεῦμα son *hypóstasis a-se*. Queda sólo, como dice Epifanio, que el νοῦς sea κίνησις τῆς ἡμῶν πάσης ὕποστάσεως (un movimiento de toda nuestra *hypóstasis*); Cristo no puede recibir un νοῦς “desde fuera”, porque entonces sería ἀνόπιστατος, con lo cual la Encarnación no iría más allá de una apariencia.

58. Cfr. *Haer.* 77,33.

59. Cfr. *Haer.* 77,26; 27 (οὐ γὰρ ὁ νοῦς ἡμῶν εἰς τὸ ἀμαρτάνειν ἡμῖν γεγένηται, ἀλλὰ διὰ τὸ σκοπεῖν τῶν ἐν ἡμῖν ἀναθεωρουμένων κατ’ ἀμοιβὴν πραγμάτων τὰ τέλεια); 35 (ya aplicado a la impecabilidad de Cristo); *Ancoratus*, 76 y 79.

nio, aunque refleja la Tradición⁶⁰ es una voz de *un* obispo. Hacía falta la intervención del Magisterio. Precisamente algunos años antes de las obras del obispo de Salamis, la Sede Romana ya había empezado a estudiar el tema. El Papa San Dámaso llevará a cabo la clarificación doctrinal necesaria.

5. *Los documentos de San Dámaso*

De San Dámaso poseemos, en efecto, un pequeño *corpus* de doctrina, que consiste en algunas cartas sinodales y decretos de sínodos romanos, amén de epístolas doctrinales del Romano Pontífice. Dejemos de lado de momento el complicado problema de la historia de su publicación⁶¹ y centrémonos en su contenido. Se trata, en concreto, de los documentos siguientes:

a) una carta sinodal, conocida como *Confidimus*, enviada por S. Dámaso y otros obispos reunidos con él a los obispos de Oriente⁶²;

b) tres fragmentos de cartas sinodales, que, después de una fórmula introductoria común (*item ex parte decreti*) empiezan por las palabras *Ea gratia, Illud sane miramur y Non nobis*⁶³;

c) una epístola de Dámaso dirigida a Paulino de Antioquía⁶⁴, conocida como la *Per filium meum*;

d) una epístola a los obispos orientales “Ὅτι τῆ Ἀποστολικῆ καθέδρα), cuyo texto original es griego⁶⁵;

60. Epifanio no quiso hacer otra cosa que repetir la doctrina tradicional, contra los distintos errores: cfr. p. ej., el juicio de J. QUASTEN, *Patrología*, tr. de I. Oñativia, vol. II, Madrid 1962, p. 401 s.

61. La cronología de los documentos del papa Dámaso será, *Deo mediante*, el argumento de un estudio posterior.

62. De la *Confidimus* tenemos la edición de Merenda, seudónimo de COUSANT, reproducida en PL 13, 347-349, y que sigue la edición anterior de HOLSTEIN, a partir de los manuscritos vaticanos; MANSI (3, 443 y 455) también reproduce la edición de HOLSTEIN y añade una traducción latina del texto que nos da TEODORETO (*Hist. Eccl.* II, 22 (II, 17 según PG 82, 105 s.); (GCS 44, p. 147-150); también SOZOMENO nos da el texto griego de la epístola (*Hist. Eccl.* VI, 23; PG 67, 1349-1353). Según Teodoreto y Sozomeno la *Confidimus* fue enviada a los obispos de Iliria. Schwartz estableció el texto crítico al publicar su estudio sobre el *Codex Veronensis* (E. SCHWARTZ, *Über die Sammlung des Cod. veronensis LX* en *Zeitschr. für Neu Test. Wiss.* 35 (1936) 19 s.).

63. PL 12, 350-354; ed. crit. de E. SCHWARTZ, *art. cit.*, p. 20-23; el texto de Schwartz ha sido reproducido por DenzS 144-147 (—).

64. PL 13, 356 s.; reproducida parcialmente en DenzS 148.

65. TEODORETO, *Hist. Eccl.* V. 10; PG 82, 1220s.; GCS 44, 295ss.; la antigua versión latina es de CASIODORO, *Hist. eccl. trip.* IX, 15; CSEL 71, 517 s. PL 13, 369; DenzS 149 reproduce la parte central de la epístola.

e) y una serie de anatematismos, que han recibido el nombre de *Tomus Damasi*⁶⁶.

En los documentos citados se van alternando dos temas: la doctrina de la Trinidad y la doctrina cristológica, que es presentada como algo muy conectado con la visión Trinitaria. A lo largo de todos los documentos resalta con claridad una cosa: la preocupación evidente del Romano Pontífice de reunir tanto a los obispos orientales como a los occidentales en la fidelidad a las fórmulas de Nicea. Esta preocupación se manifiesta sobre todo en la *Confidimus*, debido sin duda a la incertidumbre creada por las decisiones de los concilios de Rimini y de Seleucia de los años 359-360. En la *Confidimus* se llega a citar laudatoriamente Nicea tres veces en sólo 42 líneas (de la edición de Schwartz):

...porque, cuando el *virus* de la duda herética, que ahora de nuevo comienza a irrumpir, y sobre todo la blasfemia de los Arrianos empezaron a extenderse, 318 obispos nuestros predecesores, bajo la dirección de un legado del santísimo obispo de la ciudad de Roma, se reunieron en concilio en Nicea y levantaron estos muros contra las armas del diablo...

...pero los mismos que fueron obligados a introducir novedades o a tratar de nuevo (el tema de la Trinidad) en Rimini, en sus mismos prólogos, hasta ahora, se corrigen, porque afirman que han sido engañados por cuanto no quisieron decir nada contrario a la opinión que los Padres suscribieron en Nicea.

...por tanto vosotros, que sois sinceros, podéis daros cuenta de que se debe mantener con perpetua firmeza sólo esta profesión de fe que en Nicea fue cimentada en la autoridad de los apóstoles, y de que tanto los Orientales que se reconocen católicos junto con nosotros, como los Occidentales tenemos una sola gloria⁶⁷.

66. PL 13, 358-364; la edic. crítica es de C. H. TURNER, *Eccl. Occid. Monum. Iura Ant.* vol. I, fasc. 2 (Oxonii 1899) 284-294, y es la que DenzS 152-177 (58-82) reproduce.

67. SCHWARTZ, *art. cit.* en n. 62; pág. 19, líneas 18-23: "nam cum dudum ereticorum virus, ut nunc iterum coepit obrepere, ac praecipue Arrianorum blasphemia pullulare coepisset, maiores nostri CCCXVIII episcopi atque ex uice sanctissimi episcopi urbis Romae directi apud Nicaeam confecto concilio hunc murum aduersus arma diabolica statuerunt..."; *ibid.*, p. 20, lin. 1-4: "sed et in ipso exordio ab isdem qui hoc apud Ariminium innouare uel tractare cogeantur, emendatum hactenus est, ut subreptum sibi alia disputatio

Las mismas indicaciones se encuentran en la *Non nobis*⁶⁸ y en la *Per filium meum*. De todo esto se deduce que Dámaso, sin negarse a nuevas intervenciones doctrinales, quiere fijar con claridad un punto de partida común. Por otro lado todos los obispos ortodoxos estaban de acuerdo en ello: Atanasio⁷⁰, Basilio⁷¹, Epifanio⁷², Melecio⁷³. Dámaso sanciona con autoridad un deseo común. En cuanto al contenido fundamental del dogma Trinitario hay una pequeña variación de matiz a lo largo de los documentos. En la *Confidimus*, al defender la consustancialidad de las tres divinas personas, se dice:

...que hace falta creer que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son de una sola deidad, de un solo poder, de una sola figura, de una sola substancia⁷⁴,

si atendemos al texto latino, mientras que el texto griego que nos da Teodoreto habla de una unidad de *usia* y de *hypóstasis* como de algo equivalente⁷⁵. No sabemos si el texto original es el griego

ne faterentur idcirco quod non intellexissent patrum sententiae apud Nicaeam firmatae esse contrarium"; *ibid.*, lin. 11-14: "...unde aduertit sinceritas uestra hanc solam fidem quae apud Nicaeam apostolorum auctoritate fundata est, perpetua firmitate esse retinendam ac nobiscum Orientales qui se catholicos recognoscunt; Occidentalesque gloriari".

68. SCHWARTZ, *art. cit.*, p. 22, 29: "ut enim Nicaenii concilii fidem inuiolabilem per omnia retinentes...".

69. PL 13, 356: "Quapropter si supradictus filius meus Vitalis et ii qui cum eo sunt, tibi uoluerit aggregari, primum debent in ea expositione fidei subscribere, quae apud Nicaeam pia patrum voluntate firmata est".

70. Cfr. entre muchos textos posibles, el *Tomus ad Antioch.*, 3 y 5.

71. Es la idea que anima toda la actividad del Santo Obispo: frente a la ambigüedad de Eustacio de Sebaste (*Ep.* 125 y 263), en sus contactos con S. Atanasio (*Ep.* 66; 67 y 69), en sus contactos con Roma (*Ep.* 89 a Melecio; *Ep.* 90; *Ep.* 91; 92; 244 etc.), frente al apolinarismo (*Ep.* 265, 1) y en sus desahogos con Eusebio de Samosata (*Ep.* 128 entre otras).

72. Es lo que se desprende de la actuación en Antioquía: cfr. *Haer.* 77, 20-21.

73. Cfr. *Ep.* 92 del epistolario basiliano; Melecio en el sínodo de Antioquía de 379 incorporó todos los documentos romanos, como resulta de las firmas que siguen a la *Non nobis*, pero ya desde el 363, año en el cual se tuvo un sínodo en Antioquía, relacionado con el *Tomus ad Ant.*, Melecio había defendido *expressis uerbis* la fe de Nicea (cfr. SÓCRATES, *Hist. Eccl.* III, 25; PG 67, 453 B; SOZOMENO, *Hist. Eccl.* VI, 4; PG 67, 1301-1304) y con él Eusebio de Samosata y Tito de Bostra entre otros. Hasta el mismo Eustacio de Sebaste había acudido a Roma para que fuera reconocida su ortodoxia: cfr. *Ep.* 263 del epistolario basiliano (cfr. P. BATIFFOL, *Cathedra Patri*, Paris 1938, p. 232 s. y M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel iv secolo*, Roma 1974, p. 395-397).

74. SCHWARTZ, p. 19, 24 s.: "ut patrem filius spiritumque sanctum unius deitatis, unius uirtutis, unius figurae, unius credere oporteret substantiae".

75. TEODORETO, *Hist. Eccl.* II, 22 (ó 17): "ὥστε τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν μίᾳ οὐσίας, μίᾳ θεότητος, μίᾳ ἀρετῆς, μίᾳ δυνάμεως, καὶ ἑνὸς χαρακ-

o el latín, aunque las opiniones se inclinen en favor de lo segundo⁷⁶, pero, en cualquier caso, se puede pensar que en los años 368-369, que es cuando se redacta la *Confidimus*, la terminología $\mu\acute{\iota}\alpha$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ - $\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ no se había introducido en Occidente: el Papa y los obispos occidentales quedan fieles a la fórmula tradicional —*unius substantiae*— considerando que *substantiae* puede ser traducido al griego tanto como $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ que como $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$. Lo que sí nos parece injustificado es pensar, en base al texto de Teodoreto y de Sozomeno, en una permanencia de un “nicenismo de observancia estricta”⁷⁷.

En los tres fragmentos posteriores, en efecto, toda posible equivocación queda eliminada. Allí se habla de *unius uirtutis, unius maiestatis, unius diuinitatis, unius usiae dicimus trinitatem*, con un esfuerzo evidente de unificar la terminología. Al mismo tiempo, la trinidad en la unidad es expresada mediante la terminología *tres personae*. Con lo cual ya tenemos la estructura: *una substantia, usia vel essentia y tres personae*.

En el *Tomus Damasi* la doctrina aparece ya muy consolidada en las tesis siguientes:

- Padre, Hijo y Espíritu Santo son *tres personas*⁷⁹;
- Padre, Hijo y Espíritu Santo son *una sola divinidad, un solo poder, una sola sustancia, una sola majestad*⁸⁰, un Dios y no tres dioses⁸¹.

Con lo cual se ve cómo el *consubstantialis* de Nicea es interpretado en el sentido de una identidad absoluta, incluso numérica, de sustancia⁸².

$\tau\eta\rho\varsigma$ πιστεύεσθαι χρῆναι, καὶ τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως καὶ οὐσίας καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον”. SOZOMENO da un texto un poco distinto (*Hist. Eccl.* VI, 23; PG 67, 1352B): “ὥστε τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν, μιᾶς θεότητος, μιᾶς ἀρετῆς, καὶ ἑνὸς χρήματος πιστεύεσθαι· χρῆ δε τῆς ταύτης ὑποστάσεως καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον πιστεύειν”.

76. Así M. RICHARD, *La lettre “confidimus quidem” du pape Damase en Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales de l’Univ. libre de Bruxelles* 11 (1951) 231-240; cfr. M. SIMONETTI, *op. cit.* n. 73, p. 388 s. y sobre todo n. 28.

77. Es la opinión que insinúa Simonetti; pero, de ser así, sólo se referiría a los que difundieron en Oriente la epístola sinodal.

78. *Ea gratia*; SCHWARTZ, p. 20, 25-21, 1; cfr. *ibid.*, p. 21, 16 y *Non nobis*; *ibid.*, p. 22, 31: “*unius essentiae*”.

79. DenzS 173 (79); cfr. TURNER, p. 291, 117-123.

80. DenzS 172(78); 176(82); cfr. TURNER, p. 290, 111-291, 116 y 292, 133-293-154.

81. TURNER, p. 292, 135s.

82. Señalamos las siguientes afirmaciones:

- 1) el Hijo es *de substantia divina (Patris)* (DenzS 163(69));

Por lo que se refiere a la segunda Persona el conjunto de los documentos subraya, como es lógico —debido al arrianismo todavía presente—, en primer lugar su perfecta divinidad. El Magisterio de S. Dámaso trata en primer lugar de la divinidad del Hijo, prescindiendo de la encarnación, para pasar después al modo como la Encarnación se realizó.

En la *Ea gratia*, p. ej., se describe la divinidad del verbo por oposición a los distintos errores: las personas son eternas, mantienen su distinción eternamente y no vuelven a reunirse al fin de los tiempos (contra la opinión de Marcelo); el Verbo no es un verbo *prolatiuum* (προφορικός, contra los subordinacionistas); no es menos perfecto que la persona, la naturaleza o la divinidad del Padre, ni es distinto (desemejante) por las obras o por el poder (contra los antinicensos de distinta orientación). Desde el punto de vista positivo, el Hijo es *de deo natum, deum uerum, de deo uero generatum, lumen uero de uero lumine, imago patris*, así como no se puede dar un resplandor sin luz, ni una luz sin resplandor. Son todas frases que recuerdan temas muy conocidos, sea de las profesiones de fe, sea de los distintos autores. La idea central es la perfecta igualdad substancial de las tres divinas Personas. En la *Non nobis* esta idea encuentra una expresión de gran fuerza:

...la plenitud de Dios Verbo, no proferido (*prolatiui*) sino nacido, que no queda en el Padre, como si no existiera, sino que subsiste desde la eternidad y por la eternidad⁸³.

El *Tomus Damasi* plasma estas mismas ideas en anatemas: condena nominalmente a Sabelio, Arrio, Eunomio, a los macedonianos, a Fotino y, de modo más genérico —sin decir nombres— a todos los que no afirman que el Hijo y el Espíritu son *unius potestatis atque substantiae* (anat. 1) y que son eternamente subsistentes (anat. 10). Varios de los anatemas, se dirigen a afirmar

- 2) el Espíritu Santo, como el Hijo, es *de substantia divina* y *Deus uerus* (DenzS 168(74));
- 3) Padre, Hijo y Espíritu Santo son *una divinitas, potestas, maiestas, potentia* (DenzS (78)); cfr. tmb. DenzS 176(82);
- 4) Padre, Hijo y Espíritu Santo son un solo Dios, *propter unam et aequalem divinitatem* (DenzS 176 (82));
- 5) y por último la fe en la Trinidad nos lleva a creer que la Trinidad posee *veram solam unam divinitatem et potentiam, maiestatem et substantiam* (DenzS 177 (82)).

Por otra parte en la traducción del Símbolo de Nicea que antecede los anatemas se dice del Hijo que es: “unius substantiae cum Patre (quod graeci dicunt omousion)” (TURNER, p. 283, 9).

83. SCHWARTZ, p. 22, 33-23, 2.

la consubstancialidad tanto del Hijo como del Espíritu Santo: el n. 16 y sus paralelos, los 11 y 12, defienden la verdadera divinidad de la Segunda y Tercera Persona y su proveniencia *de divina substantia*; el n. 17 se refiere a la omnisciencia y a la omnipresencia del Espíritu Santo dado como ya asentadas las mismas propiedades en el caso del Hijo; el n. 18 niega la condición creatural y el n. 22 afirma la *homotimia*. Muy interesante, por sus bases anti-gnósticas, es el anatema 8:

Anatematizamos a los que pretenden que el Verbo Hijo de Dios es una extensión o una parte recogida, y que es algo separado del Padre, que no es sustancia y que tendrá fin⁸⁴.

En definitiva, y como la epístola a los obispos orientales resume muy gráficamente (se trata de la "Ὅτι τῆ Ἀποστολικῆ"), la idea central es que se trata de defender la perfecta divinidad de Cristo⁸⁵.

El segundo aspecto, para nosotros más interesante, pero que está indisolublemente unido al anterior, es el tema de la humanidad de Cristo. Ya en la *Ea gratia* encontramos una expresión decisiva:

afirmamos... que el mismo para nuestra redención procedió de una virgen, para nacer como perfecto hombre en ayuda del hombre perfecto que había pecado. Por tanto, hermanos, afirmemos que el Hijo de Dios es perfecto Dios y que asumió un hombre perfecto⁸⁶.

Y el mismo paralelismo encontramos en la *Illud sane miramur (perfectum deum perfectum suscepisse hominem profitemur)*⁸⁷.

Este último documento posee un interés particular porque se extiende más en el tema apolinarista. A ello hay que añadir un denso párrafo de la *Per filium meum* y un canon (el número 7) del *Tomus Damasi*.

En estos textos podemos distinguir una parte negativa, es decir el error al cual se oponen, y una positiva, en la cual se quiere establecer la doctrina. En cuanto al error, el texto más claro es obviamente el anatema del *Tomus* que condena a los que:

...afirman que el Verbo de Dios se unió a la carne actuando como el alma racional e intelectual del hombre (*pro*

84. DenzS 160(66).

85. PL 13, 371 A.

86. SCHWARTZ, p. 21, 12-15.

87. SCHWARTZ, p. 22, 20.

hominis anima rationabili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum)

al mismo tiempo que defiende que:

...al contrario, el mismo Hijo y Verbo de Dios no estuvo en su cuerpo haciendo el papel del alma racional e intelectual sino que asumió nuestra alma (eso es la racional e intelectual) sin pecado y la salvó⁸⁸.

Es relativamente fácil entender que la doctrina condenada es precisamente la de Apolinar en persona y, a lo mejor, la de Vital: el término *anima rationalis et intelligibilis* recuerda inevitablemente el νοῦς λογικόν (ο λογιστικόν) καὶ νοητικόν que ellos negaban a Cristo. A la condenación del *Tomus* se añade la denuncia de *Illud sane miramur*, allí donde se habla de los que opinan que nuestro Señor y salvador asumió de María virgen un hombre imperfecto *id est sine sensu*. El término *sensus* indica, en este caso, la *mens*, la razón, y *sine sensu* es equivalente al griego ἀνοητός. En efecto se habla del *sensus* como de la facultad *eligendi boni malique*⁸⁹. Por último la *Per filium meum* señala una herejía que afirma que el Verbo se unió a la carne del Señor haciendo el papel de la razón humana (*Verbum pro humano sensu in Domini carne uersatum*) y que la Iglesia católica anatematiza.

Más rica de informaciones es la parte positiva. En ella se afirman, fundamentalmente, tres cosas. En primer lugar que el Hijo de Dios asumió un "hombre entero" (*totum hominem*):

*totus, id est in anima et corpore, in sensu atque in tota substantiae suae natura*⁹⁰ *sermo filius Dei humanum suscepisse corpus, animam, sensum, id est integrum Adam, et, ut ex-*

88. DenzS 159(65); he aquí el texto completo del anatema según TURNER, p. 236, 54-61: "Anathematizamus eos qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne uersatum, cum ipse Filius et Verbum Dei non pro anima rationali et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram (id est rationabilem et intellegibilem) sine peccato animam suscepit atque saluauerit"; Teodoreto (*Hist. Eccl.* V, 11) habla de ψυχή λογική καὶ νοερά, pero esto corresponde precisamente al νοῦς.

89. SCHWARTZ, p. 22, 1-23: destacamos dos frases: "adseruntur enim dicere dominum ac saluatorem nostrum ex Maria uirgine imperfectum, id est sine sensu hominem suscepisse... quid quod ipsius principalis delicti et totius perditionis summa in hominis sensu consistit. primum enim <si> hominis sensus eligendi boni malique non perisset, non moreretur...".

90. SCHWARTZ, p. 22, 9.

*pressius dicam, totum veterem nostrum sine peccato hominem*⁹¹.

En segundo lugar se consagra el principio de que Cristo salvó lo que asumió y que, puesto que salvó todo el hombre, asumió todo el hombre:

*quod si utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo saluatus... si ergo totus in <his> homo perierat, necesse fuit ut id quod perierat, saluaretur; si autem sine sensu saluatus est, iam contra euangelii fidem inuenietur non totum quod perierat, esse saluatum...*⁹².

En tercer lugar se da contestación a las posibles dificultades que podían venir de la consideración de la integridad psicológica de la Humanidad de Cristo. Frente a la objeción de origen arriana, que se apoyaba en los padecimientos que se deberían atribuir a la divinidad de Cristo en el supuesto de una naturaleza íntegra del Redentor, el *Tomus Damasi* aclara:

Si alguien dice que, en la pasión de la cruz, Dios sufre el dolor, y no que lo sufre la carne con el alma, de que —bajo la forma de siervo que había tomado como dice la Escritura (cfr. Phil 2,7)— Cristo el Hijo de Dios se había revestido: no piensa rectamente⁹³.

Y, frente al problema, típicamente apolinarista, de la impecabilidad de Cristo, la *Per filium meum* afirma:

*Sicuti enim confitens eum humanum corpus suscepisse, non statim ei et humanas vitiorum adiungimus passiones: ita et dicentes eum suscepisse et hominis animam et sensum, non statim dicimus et cogitationum eum humanarum subiacuisse peccato*⁹⁴.

91. PL 13, 556 B.

92. SCHWARTZ, p. 22, 6-13.

93. DenzS 166(72); nótese que aquí no se anatematiza ni se habla de herejía: la condenación se limita a un *non recte sentit*. Pensamos que esto se debe a la ambigüedad del uso de la palabra *Deus*. Si, como aquí, esta palabra indica la sustancia divina, se trata de una aplicación incorrecta de la *communicatio idiomatum*. Pero la frase admite una interpretación ortodoxa, si *Deus* indica no a la sustancia sino a la persona.

94. PL 13, 556 B.

Con lo cual, por lo menos implícitamente, se niega que la libertad humana lleve consigo, como consecuencia, la presencia del pecado.

En conjunto, por tanto, los documentos de S. Dámaso se presentan como una exposición y una explicación del doble dato de fe: Cristo es, al mismo tiempo y de manera inseparable, *perfectus Deus* y *perfectus homo*.

Cabe señalar todavía un último factor. Al condenar las opiniones apolinaristas, S. Dámaso rechaza otra teoría, en la cual se puede ver un atisbo del futuro nestorianismo:

(la Iglesia católica anatematiza) también a los que dicen que en el Salvador hay dos hijos: es decir uno anterior a la Encarnación y otro posterior a la ascensión de la carne de la Virgen, y que no confiesan que el Hijo de Dios es el mismo tanto antes como después ⁹⁵.

Condenación solemnemente repetida en el *Tomus*:

Anatematizamos a los que afirman que hay dos Hijos, uno antes de los siglos, y otro posterior a la ascensión de la carne de la Virgen ⁹⁶.

Con lo cual, más allá de los esquemas o modelos teológicos (el *Logos-sarz* o el *Logos-ánthropos*), S. Dámaso recupera el sentido unitario del Verbo encarnado. En el fondo Apolinar ha sido condenado, pero la parte de verdad que en su opinión permanecía intacta ha sido salvada: *quod unus sit Christus!*

6. Valoración de los documentos de S. Dámaso

Los juicios actuales sobre el valor y la importancia de la intervención de S. Dámaso en la controversia cristológica son más bien minimalistas ⁹⁷. El papa Dámaso se habría limitado a oponer al

95. *Per filium meum*; PL 13, 557 A.

96. DenzS 158(64).

97. A. Grillmeier, en su *Christ in christian tradition* (London 1965) pp. 258-260 dice que Dámaso "does not realize... that the Apollinarian teaching is intended to be a solution of the problem of unity in Christ", reconoce que Dámaso afirma que la ascensión de un alma humana no lleva consigo un sometimiento al pecado, y admite que la de Dámaso es una "firm christology with a 'Word-man' framework" pero, concluye, en cuanto a la impecabilidad de Cristo "no attempt is made at a solution". Por su parte J. Liebaert en *L'incarnation*, pp. 153-155, siguiendo de cerca a Grillmeier pero sin dar juicios, se limita a decir que "c'était... la christologie Verbe-homme... que le

apolinarismo una "cristología occidental", es decir una cristología parecida a la antioquena pero mucho menos elaborada. Esto explicaría por qué en los documentos citados quedan sin solucionar dos importantes problemas: el cómo de la impecabilidad de Cristo y el valor de una cristología unitaria o "desde arriba". Un autor entiende que precisamente porque S. Dámaso se mantuvo en lo genérico su intervención pudo recibir la aprobación tanto de Paulino de Antioquía como de Melecio⁹⁸.

Mucho mayor es, por supuesto, el valor de la intervención damasiana desde el punto de vista de la autoridad eclesiástica. Con Dámaso está todo el peso de la tradición teológica occidental que se opone ya definitivamente a las insuficiencias del esquema de la cristología del *Logos-sarx*⁹⁹.

Al preguntarnos ahora cuál es el valor de los documentos que hemos presentado, creemos que la contestación requiere una distinción previa. En primer lugar tendremos que contestar a la pregunta de cuál es el valor *dogmático* de estos documentos. En segundo lugar habrá que considerar su valor *teológico*, es decir en relación con las pruebas que aportan. Y en tercer lugar habrá que examinar su valor *pastoral*, relativo a la conducción de la Iglesia.

En cuanto al valor *dogmático*, la respuesta no es difícil. En el caso del *Tomus Damasi*, es decir de los 24 anatemas, nos encontramos sin duda frente a una definición *ex cathedra* del Romano Pontífice¹⁰⁰. Así lo demuestra su estructura misma, formada por breves elementos de doctrina en forma de cánones, la apelación constante a los elementos de fe, la declaración de anatema y la tacha de hereje contra quien no acepta el contenido de los cánones. El caso de la *Confidimus, Ea gratia, Illud sane miramur* y *Non nobis* es algo más complejo. No parece tratarse de profesiones de fe, sino de documentos sinodales, que, como tales, pertenecen al

pape opposait à l'apollinarisme" y que la intervención papal es un hecho capital en la elaboración del dogma de la Encarnación así como lo formulará definitivamente el Concilio de Calcedonia.

98. A. GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 260 s.

99. Es interesante tener presente que los documentos de S. Dámaso ignoran el esquema "alejandrino" *Logos-sarx*, a pesar de que, en aquellos años estuviera en Roma el sucesor de S. Atanasio: Pedro de Alejandría. Tampoco se puede decir que S. Dámaso condive las opiniones de Eustacio de Antioquía, puesto que precisamente señala el peligro de una cristología de "dos hijos". En el fondo Dámaso no es ni "alejandrino" ni "antioqueno", sino fiel representante de la *fides recepta*.

100. Es la opinión de I. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi* en *Sacrae Theologiae Summa*, vol. I (Matriti 1952) p. 687, que cita en su apoyo un estudio de C. SILVA-TAROUCA (vid. nota 27).

Magisterio ordinario del Romano Pontífice y de los obispos. Sin embargo vale la pena señalar que los cuatro documentos fueron incorporados en las actas del Concilio de Antioquía de 379 y fueron suscritos por los 153 obispos orientales reunidos alrededor de Melecio¹⁰¹. Además una carta sinodal del Concilio (local) de Constantinopla del año 382 nos dice que en el Concilio del año anterior (el segundo ecuménico) se aprobó integralmente lo decidido en Antioquía¹⁰². Con lo cual los cuatro fragmentos citados representan, por lo menos, una *charta unionis* de todos los obispos ortodoxos en unión con y bajo el Romano Pontífice. Esto no es suficiente para hablar de un acto del Magisterio solemne y extraordinario de los obispos, pero se trata indudablemente de documentos que tienen un valor y una importancia muy destacada.

Las dos cartas restantes, por último, —la *Per filium meum* y la Ὅτι τῆ Ἀποστολικῆ καθέδρα— son documentos del Magisterio ordinario del Romano Pontífice, como su mismo género literario y jurídico manifiesta.

En cuanto al valor teológico de los documentos damasianos, que es sin duda un elemento más subjetivo, nos parece que la opinión de Grillmeier se queda algo corta. En primer lugar hay que decir que un documento del Magisterio, por su misma naturaleza, no pretende dar una explicación teológica extensa, sino recoger y sistematizar la doctrina común. Es obvio, en este sentido, que pueda haber, y suele haberlo, cierto desarrollo teológico, pero ésto será siempre limitado al tema que se quiere examinar y será también siempre sobrio y por encima de las opiniones de escuela. En segundo lugar, los documentos que hemos examinado ofrecen algunos elementos que, si es cierto que no constituyen una respuesta orgánica y sistemática al apolinarismo, apuntan sin embargo a ella y van más allá de la simple condenación o reafirmación del acto de fe.

101. C. BARDY, *La victoire de l'orthodoxie* en A. FLICHE y V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, vol. 3: *De la paix constantinienne à la mort de Théodose* (Paris 1947), p. 283 s. y, en particular, n. 5.

102. Vid. *Conciliarum Oecum. Decreta*, 3.^a ed. (Bologna 1973), p. 29, 1-12: "Estos son, como en resumen, los elementos relativos a la fe que hemos predicado sin ocultarlo; acerca de ellos podréis aprender muchas más cosas si tendréis la bondad de leer el "tomo" compuesto en Antioquía por el sínodo que se reunió allí y el que hizo en Constantinopla el año pasado el sínodo universal (οἰκουµενικῆς); en estos documentos hemos confesado la fe con más extensión y hemos puesto por escrito un anatema contra las novedades heréticas".

Entre estos elementos queremos señalar:

- a) la distinción clara entre Cristo como Hijo de Dios, subsistente, eterno, Dios de Dios, Verbo, etc. y como hombre: esto permite una aplicación de los *idiomata* sólo a través del sujeto y de la persona, no de la naturaleza o sustancia, con lo cual se desvanece la clásica dificultad arriana de un “Dios que padece”;
- b) un esbozo de psicología de la libertad: el primer hombre era libre, podía escoger entre el bien y el mal; el hombre está formado por alma, cuerpo y parte racional (*sensus*) que le permite elegir; Cristo asumió un cuerpo humano perfecto y también el alma y el *sensus* de los hombres; pero así como un cuerpo humano perfecto no lleva consigo necesariamente las pasiones viciosas, así tampoco el alma y el *sensus* llevan consigo necesariamente el “pecado de los pensamientos humanos”. No es superfluo decir que esta afirmación lleva implícita una noción de la exención del pecado original por parte de la Humanidad de Cristo y también la noción de que la naturaleza humana completa y perfecta no tiene en sí ningún desorden, ni de las potencias sensibles ni de las potencias intelectuales.
- c) Aunque se tenga muy clara la distinción entre la Humanidad de Cristo y la Persona divina, se afirma sin embargo con fuerza su unidad;
- d) así que el esquema cristológico no es ni exclusivamente de “arriba hacia abajo” (*descensus*) ni de “abajo hacia arriba” (*homo divinus*), sino un esquema que se apoya en la pre-existencia de la Persona divina (*ex aeterno in aeternum subsistens*) y en la ascensión (*suscipisse, acceperat, induerat, habuisse*) del *corpus, animam y sensum* del hombre (*integrum Adam; perfectum hominem; totum hominem; integrum transgressorem*), es decir de una *perfecta humanitas*;
- e) y por último esta cristología descansa en una idea soteriológica que recibe su primera aprobación magisterial:

*si ergo totus in <his> homo perierat, necesse fuit ut id quod perierat, saluaretur*¹⁰³.

103. La primera formulación explícita de este principio la encontramos en Orígenes (ORÍGENES, *Διάλεκτος πρὸς Ἡρακλείδαν* 7, ed. SCHERER, en SC,

Si volvemos ahora a lo que dijimos al comienzo¹⁰⁴, se puede ver cómo los documentos de S. Dámaso efectivamente no poseen una gran riqueza de especulación pero sí ofrecen un esquema de presentación del dato de fe apoyado en una filosofía coherente con el pensamiento espontáneo (nociones de persona, de subsistente, de substancia, de esencia, etc.) que será la base necesaria para todo ulterior desarrollo. Por otro lado, si queremos establecer alguna comparación con los escritos contemporáneos (S. Atanasio, S. Epifanio y S. Basilio), es sorprendente constatar la concordancia de fondo, aunque no falten, como es lógico, matices distintos.

Es evidente, en primer lugar, que Dámaso va bastante más allá de la afirmación clave del *Tomus ad Antiochenos*¹⁰⁵. Sabemos, en efecto, que Vital, el cual en apariencia suscribía las fórmulas de San Atanasio, consiguió engañar a Dámaso en un primer momento¹⁰⁶. Pero en la epístola *Per filium meum* el Papa rectifica su pos-

n. 67 (Paris 1960); pág. 70,6: "Οὐκ ἄν δὲ ὄλος ἄνθρωπος ἐσώθη, εἰ μὴ ὄλον τὸν ἄνθρωπον ἀνελήφει. La idea, sin embargo, está ya en S. Ireneo, que defiende la *unidad* de Cristo: cfr. *Adv. Haer.* III, 22, 1, ed. A. ROUSSEAU y L. DOUTRELEAU, SC n.º 211 (Paris 1974), 431 s.: "Et si non hoc factus est quod nos eramus, non magnum faciebat quod passus est et sustinuit". El *tomus ad Antiochenos* la consagró, y se hizo común hasta llegar a la formulación de Basilio: cfr. *Ep.* 261, 2. τοῖς ἐν Σωζοπόλει, ed. COURTONNE, vol. 3 (Paris 1966) p. 116 s. La frase central de Basilio es: "En efecto, si lo que estaba bajo el reino de la muerte era distinto de lo que fue asumido por el Señor, la muerte no habría interrumpido su obra, y no nos hubieran servido de ganancia los padecimientos de la carne que llevaba la divinidad; el Señor no habría matado el pecado en la carne, no hubiéramos sido vivificados en Cristo los que habíamos muerto en Adán, no se hubiera levantado lo que había caído (οὐκ ἀνεπλάσθη τὸ διασπαιτωκός), no hubiera sido resucitado lo que había sido quembrantado (οὐκ ἀνωρθώθη τὸ κατερραγμένον)... Todo esto en efecto lo eliminan los que afirman que el Señor ha venido con un cuerpo celestial". La formulación definitiva es la de S. Gregorio (*Ep.* 101 *ad Cleodonium*; 7, 32; ed. P. GALLAY, SC n.º 208 (Paris 1974) 50: "Τὸ γὰρ ἀπρόσπλητον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἦνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται".

104. Cfr. *Supra* pág. 955.

105. Que defiende la presencia de una ψυχή y de una νοῦς en Cristo (cfr. nota 41), pero sin *aclarar*, aunque sí estaba implícito, que el νοῦς de Cristo era un νοῦς humano.

106. Así resulta de la *Per filium meum*, que es una rectificación de una aprobación anterior. Sabemos que Vital presentó una profesión de fe a Dámaso en 375 y hasta que fue a Roma para conseguir el apoyo del Papa (cfr. BELLINI, *op. cit.*, en n. 45, p. 511-513 y 19-21). Tal vez puede remontarse a esto, o a la misma *Per filium meum* dirigida a Paulino, lo que dice S. Basilio en la *Ep.* 214, 2 al conde Terencio a propósito de los paulinianos que estaban exultantes por una carta recibida de los Occidentales que confiaban a ellos la sede de Antioquía (cfr. ed. COURTONNE, vol. 2, p. 203s.). De todo esto habla también S. GREGORIO DE NACIANZO, *Ep.* 102 *ad Cleodonium*, 2, 6 y 2, 16-17.

tura, precisando más: no basta afirmar la presencia de un "alma" en Cristo, hay que afirmar la asunción de un *sensus humanus*. No es el Verbo el que desarrolla el papel de *voûç* en Cristo, sino que la Humanidad del Redentor es perfecta en sí, en cuanto humanidad, y no es perfeccionada, en su naturaleza humana, por la Encarnación¹⁰⁷. En segundo lugar la cristología que ofrece Dámaso es más elaborada que la de S. Atanasio¹⁰⁸ y la de S. Basilio¹⁰⁹: más clara es la idea de la presencia y de la actividad del alma de Cristo y, en concreto de su valor e importancia cara a la salvación¹¹⁰, más clara es también la gravedad del error apolinarista¹¹¹

107. *Per filium meum* (PL 13, 556 B): "...ipsa sapientia, sermo filius Dei humanum suscepisse corpus, animam, sensum, id est integrum Adam...".

108. En cuanto a la cristología de Atanasio, además de las obras generales citadas en la n. 1 y la de Grillmeier (vd. n. 97), siempre es útil lo que dice J. QUASTEN en su *Patrología*, vol. 2 (Madrid, 1962). Como se sabe el límite de la cristología de S. Atanasio está constituido por la poca importancia atribuida al alma humana de Cristo. Los autores se dividen entre los que afirman que S. Atanasio nunca pensó en la presencia de un alma en Cristo (BAUR, STÜLCKEN, HOSS), los que en cambio defienden que S. Atanasio la considera como presente (VOISIN, WEIGL, ORTIZ DE URBINA y GALTIER) y los que, sin entrar en el tema de la *existencia* del alma de Cristo (que, según ellos, S. Atanasio probablemente aceptó), afirman la *no relevancia* tanto psicológica como teológica del alma humana del Verbo encarnado (GRILLMEIER, RICHARD y, de modo menos neto, GESCHE). Cfr. bibliografía en J. LIEBAERT, *L'incarnation...*, p. 132s. No podemos entrar aquí en este tema. Que quede claro sin embargo que en la cristología atanasiana ésto era un punto discutible.

109. La cristología de S. Basilio es muy reducida, o por lo menos sabemos poco de ella. Se puede citar la *Ep.* 236, a Amfiloco de Iconio, donde habla de las "pasiones" de Cristo; la *Ep.* 258 a Epifanio, donde declara no querer entrar en el tema del apolinarismo (cfr. tmb. *Hom. in sanctam Christi generationem*, 1 PG 31, 1457C); la *Ep.* 261, al clero de Sozópolis, donde defiende la *realidad* del cuerpo de Cristo y la *Ep.* 262 al monje Urbicio, en la cual niega que la Encarnación haya conllevado una transformación (εις την ὕλικήν φύσιν μεταβλήθεις). En conjunto la cristología de Basilio se presenta como muy sencilla, antidoceta, unitaria, soteriológica y despreocupada de averiguar la presencia de un alma humana en Cristo.

110. Así, p. ej., en la *Illud sane miramur*, donde se utiliza el texto de Mt 18,11 (*uenit filius hominis saluare quod perierat*) para afirmar que en el hombre había perecido el *sensus* (el alma racional), con lo cual Cristo debía salvar también el *sensus* humano. Es importante destacar que Dámaso justamente constata que *ipsius principalis delicti et totius perditionis summa in hominis sensu consistit*, es decir que precisamente en el alma racional, por su libre voluntad, está la raíz del pecado.

111. Atanasio no había detectado tal gravedad. Basilio consideraba a Apolinar peligroso sólo por sus ideas de tipo y sabor sabeliano: cfr. *Ep.* 128 a Eusebio de Samosata para defenderse de las calumnias de Eustacio de Sebaste que acusaba a Basilio de haber sido apolinarista y *Ep.* 265 a los obispos de Egipto en el destierro, en la cual acusa a Apolinar de repetir el error de Sabelio, de difundir tenebrosas elucubraciones sobre la Encarnación y de que quería mantener las prescripciones del AT: no se habla siquiera de la

así como su antropología defectuosa. Los documentos del Papa Dámaso sólo ceden frente a los escritos de Epifanio, entre los autores contemporáneos (puesto que el gran vencedor sobre Apolinar fue Gregorio de Nisa, que escribió su *Adversus Apollinarem* en una fecha posterior a Constantinopla, probablemente entre 386 y 390)¹¹²; hay que tener en cuenta, sin embargo, que se trata de intervenciones magisteriales y no de explicaciones teológicas. Muy justamente se señaló el paralelismo entre la cristología de S. Dámaso y la de S. Ambrosio¹¹³, cuya actividad, por otro lado, empezó

teoría apolinarista. Por otro lado la *Ep. 262* (v. nota 109) no menciona a Apolinar, sino al antiguo gnóstico Valentín.

Dámaso en cambio se da cuenta que el error de Apolinar vacía toda la obra de la salvación, y llega a exclamar: "heu quanta erit Arrianorum in tale sensu uicinitas" (*Illud sane miramur*, ed. SCHWARTZ, p. 22, 3).

112. La fecha del *Antirrheticus* es probablemente posterior al 385 (cfr. BELLINI, p. 323-325) aunque algunos autores piensen lo contrario. Por otro lado también los tres escritos de S. Gregorio de Nacianzo, *Ep. 101* y *102* a Cleodonio, y *Ep. 202* a Nectario) son posteriores a las intervenciones de Dámaso y al Concilio de Constantinopla I.

113. Cfr. P. GALTIER, *Le "Tome" de Damase. Date et origine* en RSR 26 (1936) 384-419 y 563-578; pero téngase en cuenta que este paralelismo Galtier lo establece entre el canon 24 del *Tomus* y las obras de S. Ambrosio y es relativo al tema trinitario. Por otro lado en la *Ep. 14* a Teodosio (del año 382) S. Ambrosio aclara que el Sínodo de Roma de 382 no quiso condenar a Apolinar nominalmente por estar presentes las partes en causa. Mucho más claros son los paralelismos entre la *Illud sane miramur* y el *Tomus*, can. 7, por un lado y el *De Incarn. Dominicae sacram.* por otro. He aquí algunos ejemplos:

Illud sane miramur

...et ubi erit illud dictum domini: uenit filius hominis saluare quod perierat? (Mt 18,11) totus, id est in anima et corpore, in sensu atque in tota substantiae suae natura. si ergo totus in <his> homo perierat, necesse fuit ut id quod perierat saluaretur; si autem sine sensu saluatus est, iam contra eungelii fidem inuenietur non totum quod perierat esse saluatum, cum alio loco ipse saluator dicat: irascimini mihi, quia totum hominem saluum feci (Ioh 7,23).

Tomus, can. 7

...ipse Filius et Verbum Dei non pro anima rationabili et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram (id est rationabilem et intelligibilem) sine peccato animam susceperit atque saluauerit...

De Inc. (ed. FALLER)

56. Nam quae erat causa incarnationis, nisi ut caro, quae peccaverat per se redimeretur? Quod peccaverat igitur, hoc redemptum est (cfr. tmb. 54).
68. Illud ergo pro nobis susceptum, quod in nobis amplius periclitabatur. Quid autem mihi prode est, si totum me non redemit? Sed totum me redemit qui ait: *Mihi indignamini, qui totum hominem sanum feci in sabbato?* (Ioh 7, 23) Totum me redemit, quia in *virum perfectum* (Eph 4,13) fidelis non ex parte, sed totus resurgit.
76. ...ipse deus verbum... animam rationabilem et intellectus capacem et ipsam humanam et eiusdem substantiae, cuius nostrae sunt animae, cuius nostrae sunt animae, et carnem nostrae similem

a cobrar relieve sólo a partir del año 378¹¹⁴, con lo cual es más bien Dámaso quien se adelanta a Ambrosio y no al revés¹¹⁵.

Por último hay que señalar que las intervenciones damasianas abren el camino hacia la elaboración del *Tomus ad Flavianum* de S. León Magno y, por tanto, a la definición dogmática del Concilio de Calcedonia. Es evidente que la cristología de S. León¹¹⁶ es más elaborada que la de S. Dámaso, debido precisamente a las manifestaciones de las herejías nestoriana y monofisita, que absolutizaban los enfoques "antioquenos" y "alejandrinos", pero se pone en continuidad con ella. En el fondo, S. León sigue desarrollando la riqueza contenida en la afirmación de que Cristo es *perfectus Deus - perfectus homo*¹¹⁷, a la luz del principio de la salvación de *todo el hombre* y explicitando el sentido de la "asunción"

eiusdemque, cuius caro et nostra,
substantiae suscipiens deus ver-
bum perfectus homo fuit... (cfr.
tmb. 65 y 67).

Cfr. también el paralelismo de *sensus humanus* en *De Inc.* 69, 71 y 73. Así la *Per filium meum* encuentra también su correlativo en *De Inc.* 64-65.

114. Sabemos que el *De Fide ad Gratianum*, una de las primeras obras dogmáticas de S. Ambrosio, se remonta al 378, por sus referencias a la batalla de Adrianópolis, (9-VIII-378) cfr. *De Fide* II, 16 y I, 1 y 3; O. FALLER, CSEL n. 78 (Vindobonae 1962) pp. 5*-10* establece como fecha sept. 378-final de 380.

Por otro lado no tenemos noticias de la participación de Ambrosio en los sínodos romanos anteriormente al 377. *De Incarn.* no puede ser anterior a 382.

115. Queda en duda tan sólo el tema del *Tomus Damasi* de 382, puesto que el papel desempeñado por Ambrosio fue muy destacado: pero el *Tomus* no añade nada sustancialmente nuevo a lo que ya se había dicho en los documentos anteriores.

116. Además de las obras generales citadas en n. 1, cfr. P. GALTIER, *Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Léon le Grand à Chalcedoine*, en *Das Konzil von Chalkedon*, 3.^a ed., vol. 1 (Würzburg 1962) 345-387 y M.-J. NICOLAS, *La doctrine christologique de saint Léon le Grand* en *Rev. Thom.* 51 (1951) 609-660.

117. Los puntos centrales de la cristología de S. León así como aparece en el *Tomus ad Flavianum*, son los siguientes:

1. elaboración de una cristología mediante las antítesis entre los nestorianos y los monofisitas, y, más allá, entre el adopcionismo (dos Hijos) y el docetismo (cuerpo celestial);
2. un principio soteriológico: necesitamos de un mediador que sea *al mismo tiempo* hombre y Dios;
3. negar que la divinidad haya podido sufrir algún cambio o alguna contaminación a causa de la Encarnación;
4. mantener el sentido de la *unidad* de Cristo, Verbo encarnado, al mismo tiempo que la subsistencia constante del Verbo (el doble nacimiento);
5. respetar la pluralidad de operaciones, aunque manteniendo la unicidad de sujeto.

Con lo cual es evidente que la noción de *perfección* se refiere, según San León, a las propiedades de las naturalezas.

o “*susceptio*” de la humanidad por parte de la Persona subsistente del Hijo de Dios ¹¹⁸.

Al considerar, por fin, el aspecto “pastoral” de los documentos de S. Dámaso, cuyo pontificado —como ya dijimos— ha sido duramente criticado ¹¹⁹, nos parece importante señalar lo siguiente:

1. Elaborar un juicio a partir del epistolario de S. Basilio no nos parece el camino mejor ¹²⁰: si es verdad que Basilio chocó contra cierta “rigidez” romana ¹²¹, tam-

118. El *Tomus ad Flavianum* repite varias veces la afirmación de la integridad de la humanidad de Cristo en relación con el papel de mediador que Cristo desarrolla: así, p. ej.: “Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem *mediator dei et hominum homo Christus Iesus* (1 Tim 2,5) et mori posset ex uno et mori non posset ex altero” (*C. Oe D.*, 3.^a ed., Bologna 1973, p. 78, 7-18, col. 2.^a; cfr. tmb. *ibid.* p. 77, col. 2.^a, 24-29). La razón negativa es expresada de modo sintético como sigue: “negatio verae carnis negatio est etiam corporeae passionis” (*ibid.* p. 81, col. 1.^a, 22-39). Por otro lado se entrecruzan en el *tomus* dos ideas: que el Hijo de Dios “descendit” e “ingreditur haec mundi infima” en base a su “nuevo” nacimiento en el tiempo y en la carne (*ibid.*, p. 79, col. 1.^a, 19-23), y que “assumpsit”, “suscepit”, nuestra naturaleza (*ibid.*, p. 77, 2.^a col., 26; p. 78, col. 2.^a, 6.9.24.30; p. 79, col. 1.^a, 29.35; etc.). Con lo cual S. León no adopta ninguna postura “de escuela” y se limita a repetir el dato de fe, articulado sobre las citas fundamentales de Ioh 1,14 y Phil 2,7 que son como los puntos de referencia constantes.

119. Tanto Amand de Mendieta como Simonetti (*op. cit.* en nota 1) se muestran muy duros con S. Dámaso, acusándole de ser autoritario y superficial, de no haber entendido la delicada situación de Antioquia, de haber pretendido imponer “su política” al obispo de Cesarea y a los obispos orientales. Sus juicios corresponden, al menos en parte a los de Courtonne, el editor del *Epistolario* de S. Basilio, y a las de A. Grillmeier. En cambio a Ferretto (*S. Damaso en Bibl. Sanct.* vol. IV, 433-443) defiende el valor y la talla del Papa, afirmando que tomó una actitud conciliadora.

120. Todo el ensayo de Amand de Mendieta está enfocado en este sentido por partir del estudio de la correspondencia de Basilio; lo mismo hace Simonetti, que tiene en cuenta sin embargo las obras de los historiadores de la época. Recordamos que las Epístolas que S. Basilio dirigió a los obispos occidentales (sin nombrar nunca a Dámaso) son las *Ep. 70; 90; 91* a Valeriano obispo de Iliria; *92; 242; 243; 263*, pero pertenecen al mismo *dossier* también algunas cartas dirigidas a Atanasio (*Ep. 66; 67; 69; 80; 82*), a Melecio (*Ep. 68; 89; 120; 129; 216*) a Eusebio de Samotracia (*Ep. 128; 138; 239*) y otras varias (*Ep. 156* a Evragio; *215* a Doroteo; *244* a Patrófilo; *251* a los Evesenos; *253* a los Antioquenos; *254* a Pelagio de Laodicea; *255* a Bito; *258* a Epifanio, *265* a los obispos de Egipto en el destierro y *266* a Pedro de Alejandría). Por último tienen alguna relación con el tema dos importantes epístolas dogmáticas: la *Ep. 214*, dirigida al *comes* Terencio, y la *Ep. 236* dirigida a Amfiloco de Iconio.

121. Es sobre todo el desahogo de *Ep. 239, 2* a Eusebio de Samotracia del año 376: “S. Basilio se pregunta “¿del orgullo de Occidente puede venir alguna ayuda?”, y afirma que los occidentales están cayendo en el mismo error

bién es verdad que esta rigidez se refería a las cuestiones eclesiásticas relativas al legítimo obispo de Antioquía¹²² y no a las cuestiones dogmáticas¹²³; la pasión, el desánimo, la angustia pudieron ofuscar al obispo de Cesarea llevándolo a decir a su amigo y confidente Eusebio más de lo que él realmente pensaba¹²⁴;

que cuando Marcelo de Ancira. ¿A qué se refiere? Lo más probable es que se refiera a las intervenciones de Dámaso en apoyo de Paulino (cfr. *Ep.* 214; 215, 216) y al hecho de que el Papa no desautorizaba a Eustacio de Sebaste: Basilio entiende que el Papa quiere mantener unido el frente de los "nicenos", pero afirma que no se da cuenta de que entre los pretendidos "nicenos" hay gente de mala fe (Eustacio?, Paulino?), que le informa mal. Una frase parecida había escrito antes al brazo derecho de Melecio, Doroteo (*Ep.* 215) que le pedía un acompañante en su viaje a Roma (invierno de 375): "...y su entrevista (de Gregorio de Nisa con Dámaso) podría ser llena de veneración y de dignidad si fuera con un hombre sensato (εὐγνώμονι ἄνδρῳ), pero con un personaje orgulloso e hinchado, que está sentado tan arriba y que es incapaz por esto de escuchar a los que desde abajo le dicen la verdad, ¿de qué utilidad sería...?". Todo esto parece hacer referencia al fracaso sufrido un par de años antes (373?), cuando Evagrio le devolvió las cartas que Basilio había enviado a Roma (las *Ep.* 90, 91 y 92) diciendo que no habían gustado "a los más escrupulosos" de allí y pidiéndole en cambio la suscripción de lo que los occidentales habían enviado (no sabemos si una carta sinodal o una profesión de fe) (cfr. *Ep.* 138 a Eusebio de Samotracia, y *Ep.* 156 a Evagrio); el apoyo concedido a Paulino, a través de Vital (es la *Per filium meum*), fue la última gota que hizo rebosar el vaso. Basilio se vio desamparado frente a las calumnias de Eustacio, desautorizado en la cuestión del cisma de Antioquía y mal entendido en su política eclesiástica de apoyo a Melecio.

122. Dámaso siguió una línea coherente: apoyó en Antioquía al grupo de Paulino, que había sido ordenado obispo por Lúcfier de Cagliari. Paulino sucedía al antiguo obispo "niceno" Eustacio, condenado y desterrado en 327 por obra de Eusebio de Nicomedia. En Antioquía, como se sabe, había también un grupo arriano, guiado por Euzoio y protegido por el poder imperial de Valente, y un grupo fiel al obispo Melecio, elegido alrededor de 360 y trasladado de la sede de Sebaste contra los cánones (can. 15 de Nicea). Aunque sea muy difícil juzgar, puesto que también la ordenación de Paulino fue contra los cánones (porque Lúcfier le consagró con la asistencia sólo de dos confesores), es probable que Paulino pudiera tener más títulos que legitimaran su elección. Así lo entendió la Sede Romana, y también S. Jerónimo, que fue ordenado sacerdote por Paulino (*Ep.* 15 y 16). Dámaso recibió en su postura, el apoyo de S. Atanasio, que no pudo entrar en comunión con los melecianos en 363 y que sostuvo la legitimidad de Paulino. El cisma de Antioquía dividió en efecto el grupo de los nicenos en dos bloques: por un lado los obispos occidentales y los obispos de Egipto, y por otro los obispos de Asia Menor, con Basilio y Eusebio de Samotracia en la cabeza.

123. Tanto Dámaso como los demás obispos procuraron reafirmar "la fe de Nicea". En este sentido nadie puso en duda la ortodoxia de Melecio, ni la de Basilio. Sólo Pedro de Alejandría insinuó frente a Dámaso que Melecio y Eusebio de Samosata favorecían las doctrinas arrianas: pero Doroteo reaccionó con fuerza (año 377 ó 378; cfr. *Ep.* 266 de Basilio).

124. Es frecuente, en el epistolario de Basilio, leer expresiones de desánimo y de pesimismo, que se alternan con recuperaciones de esperanza y de deseo de actuar. Esto es particularmente visible en la correspondencia con

2. en cualquier caso, Basilio acató siempre las intervenciones doctrinales, alegrándose de ellas¹²⁵ y pidiendo insistentemente la intervención de Roma en las cuestiones orientales¹²⁶: ¡cosa muy extraña si no hubiera compartido el criterio pastoral de S. Dámaso!
3. Todavía más significativa es la aceptación por parte de Melecio, que Roma consideraba como obispo ilegítimo de Antioquía¹²⁷, de las intervenciones de S. Dámaso: puede que fuera una medida política, para granjearse la simpatía de la sede Romana¹²⁸ y hacer olvidar su pasado¹²⁹, pero esto sólo podía ser válido antes de 375, cuando Dámaso apoyó a Paulino¹³⁰, mientras que el sínodo de Antioquía fue en 379.

Eusebio de Samosata, en la cual Basilio abre su alma sin recelos: cfr. *Ep.* 48; 95; 98; 128; 136; 138; 141; 162; 239.

125. Encontramos expresiones de alegría en *Ep.* 90; *Ep.* 253 a los antioquenos; 254 a Pelagio y 255 a Bitó. En todas ellas Basilio afirma que las noticias que vienen de Occidente merecen que se dé gracias a Dios y que uno se alegre (εὐφραίνειν), porque manifiestan el cariño (ἀγάπην) y la solidaridad (διάρθεισιν) de los occidentales.

126. A distancia de casi cinco años, los que median entre la *Ep.* 70 entregada a Doroteo (371) y la *Ep.* 243 que el mismo Doroteo lleva a Occidente (376), Basilio repite la misma petición: los ortodoxos están sometidos a persecución (por obra del emperador Valente), se impone con la fuerza el arrianismo, se niega la *homousia* del Hijo y la *homotimia* del Espíritu Santo. Basilio pide que haya una unión entre todos alrededor de la fe de Nicea (cfr. también *Ep.* 90; 125; 128). Para conseguir esta fe, Basilio entiende que hace falta que Dámaso envíe una delegación a Oriente, para que pueda ver y constatar en persona la situación.

127. No sólo Melecio suscribió en 379 las *Confidimus, Ea gratia, Illud sane miramur* y *Non nobis*, sino que ya en 373 (S. BASILIO, *Ep.* 129, 3) opinaba que había que volver a escribir a Roma, después del viaje del diácono Sabino, al cual, dos años antes, había entregado otra epístola (la *Ep.* 90 del epistolario basiliano). Melecio sabía de la opinión desfavorable que Roma tenía de él, pero no desesperaba aclarar la situación. En este sentido Basilio afirma, en la *Ep.* 129, que con el viaje de Sabino, ya se había conseguido “lo necesario” (ἀναγκάσθ) —probablemente se refiere a la reafirmación de Nicea contra los resultados de Seleucia— y que no parece que con la misión de Santísimo se pueda conseguir “lo superfluo” (περιπτά). Con esta palabra Basilio no puede sino hacer referencia al tema disciplinar de la sede de Antioquía: es un tema que da por perdido, frente en cambio a las esperanzas de Melecio y de Santísimo, que han preparado un “memorial” (ὕπομνηστικόν).

128. Melecio sabía que por ser el sucesor de Eudoxio, un anomeo, Roma no podía verle sino con sospecha.

129. Sabemos que Melecio perteneció en su juventud al grupo de Acacio, es decir a un grupo de *homeos* (cfr. SIMONETTI, pp. 340-343), y llegó a condicionar las decisiones de Seleucia.

130. En efecto mediante la *Per filium meum* Dámaso tomó implícitamente postura en el tema disciplinar de Antioquía. Precisamente esta deci-

4. Si Basilio se dejó vencer del cansancio y del desánimo, hasta pronunciar frases muy duras acerca de la “soberbia” de los Occidentales y, en concreto, del Papa¹³¹, su amigo Eusebio de Samotracia se mantuvo siempre favorable al diálogo con Roma: ¡cosa extraña si las acusaciones de Basilio hubieran sido *realmente* objetivas!
5. Se suele decir que S. Dámaso se negó hasta a la petición más sensata de los orientales: la de condenar *nominalmente* a Apolinar, que estaba sembrando la confusión en el terreno de la ortodoxia, y a Eustacio de Sebaste, gran foco de discordia¹³². Pero en cambio, hay que tener en cuenta que la doctrina de Apolinar ya es claramente rechazada en la *Illud sane miramur*¹³³ y que la reserva sobre el nombre se debe a la tentativa de no romper definitivamente con quien fuera uno de los defensores del *homousios* niceno¹³⁴. Era lógico que el Papa denunciara la doctrina e intentara salvar a las personas: lo que hizo por Apolinar, también lo hizo por Eustacio, que era un gran enemigo del obispo de Laodicea¹³⁵.
6. S. Dámaso no se dejó influenciar por Atanasio, ni por los resentimientos de Pedro de Alejandría: así como, ni antes ni después de 373, condenó a Melecio, sí condenó a Apolinar después de 373¹³⁶ a pesar del prestigio de Atanasio y de la presencia en Roma de Pedro

sión llenó de amargura a Basilio. Pero no parece que Melecio haya reaccionado tan negativamente como el obispo de Cesarea.

131. Cfr. *Ep.* 125 y 239 citadas en n. 121.

132. S. BASILIO, *Ep.* 263, donde pide que se condenen nominalmente (ἀνάγκη δὲ τούτων ὀνομαστί μνησθῆναι): a Eustacio de Sebaste por su rechazo del *consustancial* y su negación de la divinidad del E.S.; a Apolinar por su judaísmo (!) y sus errores acerca de la Encarnación (que Basilio no especifica) y a Paulino, por seguir las opiniones de Marcelo de Ancira.

133. Donde Dámaso demuestra, como se ha dicho, un conocimiento de la doctrina de Apolinar mucho más exacto que lo de Basilio.

134. Dámaso se expresa así: “*Illud sane miramur quod quidam inter nos dicantur quia licet de trinitate piam intellegentiam habere uideantur, de sacramento tamen salutis nostrae ignorantes uirtutes scripturarum et *** recta non sentiant*”.

135. Eustacio utilizó los escritos de Apolinar, y algunos pretendidos escritos de Basilio, para desacreditar a este último (cfr. S. BASILIO, *Ep.* 129, 1; 223; 244, 3; 128 y 226, 4).

136. Con la *Illud sane miramur*, la *Per filium meum* y la “Οτι τῆ Ἀποστολικῆ” respectivamente de 374 y aprox. de 375 y 378.

de Alejandría¹³⁷. Su política y su pastoral es rectilínea: reunión de todos los ortodoxos bajo la fe de Nicea, mediante la recta interpretación del *consubstantialis*, condena de los herejes ya condenados (Arrio, Eunomio, Macedonianos, Fotino, Sabelio), denuncia de las doctrinas erróneas (el apolinarismo y la teoría de “los dos hijos”) y apoyo a los obispos legítimos¹³⁸. Por otro lado S. Dámaso, aunque no hable de Apolinar en un primer momento, acaba condenándolo, junto con su discípulo Timoteo, así como señala las cautelas que hay que mantener con Vital¹³⁹.

En conclusión, nos parece que la postura pastoral de S. Dámaso, aunque no faltaron en ella tal vez algunas ingenuidades¹⁴⁰, fue equilibrada, serena y prudente.

7. Conclusiones

Al valorar ahora, con una mirada de conjunto, el complicado problema de la “estructura” de la Cristología, creemos que es posible apreciar el valor de los documentos que hemos estudiado. Se sabe bien que es frecuente rechazar o criticar de entrada la fórmula de Calcedonia, acusándola de haber perdido el contacto con la riqueza del dato revelado¹⁴¹: en este sentido se habla de la exigencia de volver a entrar en contacto con Jesús más allá de las

137. Pedro de Alejandría sucedió a S. Atanasio en 373, pero tuvo que huir a Roma, debido a la persecución de Valente, probablemente en el mismo año: en Alejandría se instaló el arriano Lucio. Pedro pudo volver sólo en 378, poco antes de la muerte de Valente.

138. Así hay que interpretar el discutido can. 9 del *Tomus*, que quiere poner un límite a la anarquía disciplinar.

139. En la “Ὅτι τῆ Ἀποστολικῆ” ya se le llama a Apolinar “hereje”, lo que deja suponer que su doctrina era ya bien conocida. Así también en la *Per filium meum* se habla del apolinarismo como una *haeresis* que ha aparecido en Oriente; Dámaso desconfía de Vital (*me in articulo protectionis eius aliqua ex parte commotum (indicaveram)*), por eso quiere que firme una profesión de fe.

140. La más grave de ella fue la confianza depositada en Vital, y la segunda fue la de apoyar, con poco tacto, la postura de Paulino de Antioquía, sin contar con Basilio. Pero, como es lógico, es muy fácil juzgar desde lejos...

141. Es la acusación —injustificada— que han hecho algunos autores (Rahner, Grillmeier, Schillebeeckx). Duele ver que caen en ella también estudiosos de categoría como el anglicano G. Prestige (en su *God in Patristic thought* (London 1969) 297 s.) y el oratoriano L. Bouyer en *Le Fils Eternel* (Paris 1974) 395-402.

fórmulas dogmáticas¹⁴². Por otro lado hay pensadores que afirman que los esquemas de la "teología occidental" han perdido el sentido del pecado y de la verdadera exigencia de salvación de la naturaleza humana¹⁴³, mientras que Apolinar, y con él toda la Cristología *Lógos-sarx*, se movería en una dimensión auténticamente salvadora. No faltan tampoco los que sostienen que la "teología de Roma" al aceptar sin más una Cristología encarnacionista, "de arriba hacia abajo", desvirtuó la noción de Cristo-hombre¹⁴⁴ que es en cambio urgente recuperar.

Frente a todo este abanico de posturas y de opiniones, a las cuales no queremos negar *una parte* (pero sólo una parte) de verdad, entendemos que los documentos damasianos permiten establecer un criterio seguro y una pauta a seguir para penetrar en el misterio de Cristo. Nos parece que el Papa nos señala, en el fondo, tres cosas a tener en cuenta: la totalidad del dato revelado, resumido en la afirmación del *perfectus Deus - perfectus homo*, que el Papa entiende en su sentido *literal, completo y riguroso* (por incomprendible que sea); la totalidad del valor salvador de Cristo, que se encarnó para *salvar*, a causa de la existencia del pecado original, a todo el hombre, siendo este sentido salvador algo conectado de modo absoluto con la Encarnación (el misterio de la Encarnación y el de la Salvación se esclarecen mutuamente); la necesidad de tratar los misterios apoyándose en los conceptos de la filosofía espontánea y natural (y por tanto metafísica) pero sin atarse a esquemas prefabricados (*Logos-sarx* o *Anthropos-éntheos*), conscientes de que las palabras humanas, siendo verdaderas, no agotan nunca la riqueza de un misterio.

Al seguir estas indicaciones de S. Dámaso creemos que no será difícil volver a encontrar "la clave" hermenéutica de los Evangelios, de la historia de la Cristología y de nuestra experiencia cristiana.

142. Cfr. p. ej., el balance que hace R. MARLE, *Il problema cristologico nell'esegesi protestante tedesca* en *La Civ. Cattol.* 128 (1977/IV) 428 ss. y lo que expone J. GALOT, *L'unica persona del Cristo* en *La Civ. Catt.* 127 (1976/I) 336-347.

143. Es esta la opinión de Mühlhenberg (*op. cit.* nota 1); en sentido más moderado véase G. MOIOLI, *Appunti per una "Cristologia" Patristica* en *La Scuola Cattol.* (1970) 175-214; sobre todo págs. 196-198; IDEM, *Proposta per la Cristologia en Teologia* 2 (1977) 53-71; M. SERENTHA, *Cristologia patristica: per una precisazione dell'attuale "status quaestionis"* en *La Scuola Cattol.* 106 (1978) 3-36.

144. Es el enfoque de varios autores: cfr. M. SERENTHA, *Cristologie nella prospettiva dell'uomo Gesù: Schoonenberg, Duquoc, Rahner, Schillebeeckx* en *La Scuola Cattol.* 105 (1977) 61-113; G. MOIOLI, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica* en *La Scuola Cattol.* 103 (1975) 725-777; B. MONDIN, *Le cristologie moderne*, 2.^a ed. (Alba 1976); G. B. SALA, *Ricerche patristiche di A. Grillmeier in cristologia* en *La Scuola Cattol.* 105 (1977) 245-256.

Summarium

HUMANITAS EL DIVINITAS CHRISTI: DISCEPTATIONES
CHRISTOLOGICAR S.IV ET PAPAE S. DAMASI
LITTERAE SYNODALES (366-377)

Humanitas et Divinitas Christi: Disceptationes christologicae s. iv et Papae S. Damasi litterae synodales (366-377).

His litteris intenditur antecedentia priorum documentorum Magisterii papalis circa quaestionem christologicam expendere, eorumdem aestimare doctrinam et cum aliis documentis cumque aliquorum Patrum velut S. Athanasii et S. Epiphaniï actione conferre.

Princeps omnium s. iv haereticorum, in re christologica ut notum est, extitit Apollinaris Laodicensis, diutius acerrimus fidei orthodoxae in Concilio Niceno decretae defensor, qui Arrio obsistens, perfectam et consubstantialem Christi divinitatem propugnavit. Arrius enim adversus Trinitatem Christumque simul errabat asseverans Verbum, secundam Trinitatis personam, non ex Patris substantia gigni atque ex Christi passione mutabilitatem Verbi ostendi. Verbum, dicebat Arrius, ita corpori (sarx) inhaerebat, ut cum eo unam naturam constitueret. Quamquam Apollinaris divinitatem Verbi consubstantialem Patri statuebat, tamen eadem quae Arrius de Incarnatione sentiebat. Idem enim (Apollinaris) asserit Christi unitatem tantummodo statui posse dum eiusdem humanitatem perfectam ut talem propter coniunctionem hypostaticam evasisse dicatur. Apollinaris conceptionem theologicam sic dictam "Logos-sarx", theologiae Alexandrinae propriam, explicat ad ima descendens propter has causas: unam psychologicam —Christus peccare nequit—, aliam soteriologicam —humanitas reparatur in Christo—, aliam ontologicam —natura perfecta necessario hypostasis est— et aliam denique philosophicam —natura enim individui propria idem ac persona.

Tomus ad Antiochenos anno CCCLXII confectus Concilio Alexandrino, cui S. Athanasius praefuit, deflexiones schematis "Logos-sarx" ob oculos ponit. Multo perfectior apparet responsio in operibus "Ancoratus" et "Panarion" S. Epiphaniï quem nullus Apollinarius praeterit error.

S. Damaso contigit ut scriptis magno pondere theologico et pastorali praeditis hanc quaestionem clare et definite explanaret. Inter alia haec duo S. Damasus praecipue asseruit: Imprimis Christo utpote Salvatori, natura humana plena —corpus, anima, sensus— et perfecta assumenda fuit; dein natura humana in se et prout talis natura non necessario proclivis in peccatum tendit. Christus, ait Damasus, unus est, at simul est Deus et Homo. Itaque S. Damasus definitionem Christi fere ab omnibus acceptam explicat, quae Christum perfectum Deum - perfectum hominem exhibet, et hoc modo futurae definitioni Calcedonicae viam optimam praebet.

Summary

THE HUMANITY AND DIVINITY OF CHRIST: THE CHISTOLOGICAL
CONTROVERSIES OF THE 4TH CENTURY AND THE SYNODAL
LETTERS OF POPE ST DAMASO (366-377)

The study examines the historical background to the earliest documents of Papal teaching in the area of Christology. It attempts an evaluation of their content comparing them with the writings and work of some Fathers such as St Atanasius and St Epiphanius.

It is well known that the principal christological heresy of the 4th Century is that of Apolinar of Laodicea. For long a defender of the orthodox faith set down in Nicea, Apolinar opposed Arius and defended the perfect and consubstantial Divinity of Christ. In effect Arius' error was both trinitarian and christological since he held that the Word, the second Person of the Trinity, was not "of the substance" of the Father and that the sufferings of Christ showed the "mutability" of the Word. According to Arius, the Word was intimately united to a body (sarx) which constituted one nature with him. Apolinar, although holding that the Divinity of the Word is consubstantial with that of the Father, thought that the same is true as regards the Incarnation. He felt that the unity of Christ could only be maintained if one accepts that his Humanity came to be perfect as humanity through the hypostatic union. Apolinar developed to its final conclusions the theological model Logos-sarx proper to the Alexandrine school for reasons psychological (impeccability of Christ), soteriological (reparation of mankind in Christ), ontological (a perfect nature is necessarily an hipostasis) and philosophical (equivalence between individual nature and person).

The tomos ad Antiochenos produced by the Council of Alexandria in 362 under the presidency of St Athanasius was a first warning against the excesses of the Logos-sarx scheme. Much more complete, however, was the reply of St Epiphanius in the Ancoratus and Panarion. He clearly detected all the elements of Apolinar's error.

It was St Damasus who had the honour of definitively clarifying the subject in a series of documents of great theological and pastoral importance. There are two fundamental statements of Damasus: First, if Christ is the Saviour he must have assumed a complete (corpus, anima, sensus) and perfect human nature; second, human nature in itself as such is not necessarily inclined to sin. Christ is one, says Damasus, but at the same time he is God and men. In this sense Damasus developed the classic definition of Christ as perfectus Deus - perfectus homo and so prepared the way for the future definition of Chalcedonia.

Notas

