

# LA CRISTOLOGIA PRELIMINAR AL PRIMER CONCILIO DE CONSTANTINOPLA

Carlos Ignacio  
González

Sacerdote jesuita. Doctor en Teología y en Filosofía. Profesor de la Facultad de Teología Dogmática en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Mexicano.

## 1. LA CRISTOLOGIA MACEDONIANA<sup>1</sup>

El grupo de estos herejes fue llamado de los *macedonianos* sólo después del año 380, tomando el nombre del semiarriano Macedonio, muerto cerca de 18 años antes. Fue obispo de Constantinopla, ordenado en 342 a la muerte de Eusebio de Nicomedia en lugar del ortodoxo Pablo, que fue expulsado por segunda vez, no sin grandes tumultos.

---

<sup>1</sup> Fuentes: Ps. ATANASIO, *Dialogi contra Macedonianos* I-II: PG 28, 1292-1337 (ed. crítica por E. CAVALCANTI, *Contra Macedonianos Dialoghi I-II*, Torino, SEI 1983, la citaré *Dialoghi*); Ps. ATANASIO, *De Sancta Trinitate Dialogus* III: PG 28, 1201-1249; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXIV: PG 42, 473-501; S. GREGORIO NISENO, *Adversus Macedonianos*: PG 45, 1301-1334; en W. JAEGER (ed.) *Gregorii Nysseni Opera* (ed. crítica) 10 vol., Leiden, E. J. Brill 1958-1990 (desde ahora citado GNO), el *Adv. Maced.*, ed. crítica por F. MUELLER, en III/1, p. 87-115; SOCRATES, *Hist. Eccl.* III, 45 y IV, 12: PG 67, 357-360 y 484-496.

Macedonio tuvo que ser impuesto con la protección del ejército<sup>2</sup>. Fue depuesto del gobierno de su diócesis por un sínodo neoarriano celebrado en su misma sede en 359/60, acusado de múltiples abusos de autoridad y de constante recurso a la fuerza (incluso a la fuerza pública). Lo sustituyó el neoarriano Eudoxio de Antioquía (el mismo que promovió a Eunomio a la sede de Cícico). No se conocen escritos suyos, y en el fondo ni siquiera por qué lleva su nombre una herejía tan compleja, pues no consta que él en persona la hubiese enseñado<sup>3</sup>. Aliado de los homeousianos durante los últimos años de su episcopado, una vez depuesto se apartó de ellos y formó su propio grupo llamado mucho más tarde "macedonios"<sup>4</sup>.

En efecto, por el 375 Epifanio escribe el *Panarion*, y a pesar de que trata bastante ampliamente esta corriente herética (más que grupo definido), siempre los llama *pneumatómachos*. Sólo después del 380 los secuaces forman ya un grupo más o menos catalogable, pero no homogéneo en teología: como *pneumatómachos* ("enemigos del Espíritu") todos niegan la divinidad del Espíritu Santo; pero unos de ellos son homeousianos, otros aun aceptan el *homoiúsios* niceno<sup>5</sup>, otros se identifican con la doctrina eusebiana del Concilio de la Dedicación, cuyo credo fue atribuido a Luciano, maestro de Arrio y de Eusebio<sup>6</sup>. Pero aun entre éstos hay quienes niegan a Cristo un alma (cercanos a los apolinaristas), que están retratados

<sup>2</sup> Cfr. SOCRATES, *Hist. Eccl.* II, 12 y 16: PG 67, 208s y 213-217.

<sup>3</sup> Cfr. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Augustinianum 1975, p. 364-366, propone la tesis de que en el fondo pudo haber sido Macedonio quien dio un primer impulso a la negación de la divinidad (y adoración) del Espíritu Santo. Un indicio podría encontrarse en el hecho de que ya la reporta San Hilario en los últimos capítulos del *De Trinitate*, y precisamente estuvo en esos rumbos exilado por los últimos años del episcopado de Macedonio. También trata de la misma herejía por ese mismo tiempo San Atanasio en su 1ª carta de respuesta a Serapión, obispo de Thmuis, que le pregunta sobre ella.

<sup>4</sup> Cfr. SOCRATES, *Hist. Eccl.* II, 45: PG 67, 357-360. También lo cuentan durante su obispado entre los homeousianos: FILOSTORGIO, *Hist. Eccl.* IV, 9: PG 65, 524 (lo hace primero eunomiano luego "convertido" a la enseñanza homeousiana); SOCRATES, *Hist. Eccl.* IV, 22, 8: PG 67, 509; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXIII, 23 y 27: PG 42, 445 y 456. Así también sus seguidores: "Los discípulos de los macedonios no pueden salvar la gloria del Espíritu Santo ni del Unigénito, pues dicen que es semejante (*homoiotúsios*) mas no igual al Padre en esencia": DIDIMO, *De Trin.* I, 34: PG 39, 436s.

<sup>5</sup> Cfr. S. GREGORIO NACIANCENO, *Orat. Theol.* V, 24; *Orat.* XLI, 8: PG 36, 160 y 440. El interlocutor del ortodoxo en Ps.ATANASIO, *De Trin. Dial.* III, es un homeousiano que sólo concede al Hijo ser *imagen perfecta* del Padre. S. Gregorio de Nisa dirige su diálogo contra los macedonios *pneumatómachos*: ¿sugiere con esto que hay otro tipo de macedonios? De hecho el interlocutor del ortodoxo en el diálogo II del Ps. Atanasio es macedoniano apolinarista.

<sup>6</sup> Así por ejemplo el macedoniano del Ps.ATANASIO, *De Trin. Dial.* III, 1 y 25: PG 28, 1204 y 1225: "Yo creo como el bienaventurado Luciano, y lo confieso *imagen perfecta* (*aparállakton eikóna*) de la substancia, del querer, del poder y de la gloria (de Dios); pero no afirmo que tenga su misma substancia, poder, voluntad o gloria". El motivo de certeza es, para los lucianistas, que Luciano murió mártir por su fe. Por eso le responde el ortodoxo: "Yo creo no sólo como creyó el bienaventurado Luciano, sino también todos los mártires y apóstoles".

en el 2º diálogo del Pseudoatanasio. 36 obispos macedonianos guiados por Eleusio de Cícico y Marciano de Lampsaco tomaron parte en el concilio primero de Constantinopla; pero por negarse a firmar el credo fueron excomulgados<sup>7</sup>. Contra ellos el concilio lanzó el primer anatema, llamándolos semiarrianos, *pneumatómachos* o macedonianos (DS 151), asumiendo el que ya había decretado contra ellos el Papa San Dámaso:

"Después del Concilio de Nicea ha surgido este error: algunos se atreven a proferir, con boca profana, que el Espíritu Santo fue hecho por el Hijo. Anatematizamos a quienes no predicán con alteza de ánimo que el Espíritu Santo es de la única y misma substancia y poder que el Padre y el Hijo. Anatematizamos a Arrio y a Eunomio, quienes con la misma impiedad, aunque con palabras diferentes, aseveran que el Hijo y el Espíritu Santo son criaturas. Anatematizamos a los macedonianos, que procediendo de la misma raíz de los arrianos, han cambiado de nombre pero no de impiedad"<sup>8</sup>.

### 1.1. En relación con el Espíritu Santo

Los errores cristológicos macedonianos suelen ser indirectos: su herejía se refiere directamente al Espíritu Santo<sup>9</sup>. Conocemos poco sus obras, de las que se conservan algunos fragmentos recogidos en las refutaciones. Por ejemplo los diálogos antimacedonianos del Pseudoatanasio están contruidos con citas de alguno o algunos escritos heréticos, a los cuales el interlocutor ortodoxo da respuesta. De ellos se puede reconstruir alguna fragmentaria cristología, que apenas nos sirve para basar nuestro estudio introductorio en el positivo desarrollo cristológico de los Padres Capadocios.

El problema parte de un hecho que toca la vida litúrgica: los macedonianos se niegan a rendir adoración y gloria al Espíritu Santo; pues "¿Cómo puede ser adorado sin ser ni Padre ni Hijo?" "Dios es espíritu, pero el Espíritu no es Dios. Porque todo lo que se dice de Dios es espíritu, pero no todo lo que se dice del Espíritu es Dios". En todo caso se podría decir

<sup>7</sup> Cfr. SOCRATES, *Hist. Eccl.* V, 8: PG 67, 576.

<sup>8</sup> Reproducido por TEODORETO, *Hist. Eccl.* V, 11: PG 82, 1221.

<sup>9</sup> La describe S. GREGORIO NISENO, *Adv. Maced.* 2: PG 45, 1304 (GNO III/1, p. 90): "Los adversarios dicen que (el Espíritu Santo) es ajeno a la comunión natural del Padre y del Hijo, y afirman que por la diversidad de naturaleza es menguado y menor en potencia, gloria, dignidad, y resumiendo en una palabra, en todo aquello que conceptual o verbalmente se dice de la dignidad divina. Por tanto proclaman que no participa de la majestad, y que es indigno de que se le atribuya el mismo honor que al Padre y al Hijo. En él habría tanta potencia cuanto le es necesaria para realizar ciertas peculiares operaciones; pero en absoluto le faltaría el poder creador. Y como entre ellos prevalece este parecer, en consecuencia concluyen que el Espíritu Santo carece de todo aquello que piadosamente creemos y predicamos de la naturaleza divina".

que la Escritura confiesa "Señor" al Espíritu (2 Cor 3, 17), "pero también está escrito 'adorarás al Señor tu Dios' (1 Re 1, 23) pero no dice que se debe adorar al Espíritu, porque el Espíritu es llamado Señor, no Dios"<sup>10</sup>.

A través del diálogo se descubre el argumento de fondo: acepta llamar Dios al Hijo y adorarlo sólo de una manera formal, en cuanto lo contrario ha sido condenado; pero con un subordinacionismo extremo que en consecuencia no sólo negaría (como lo hace explícitamente) la divinidad y la consiguiente adoración al Espíritu Santo; sino si fuese lógica tendría que negarlas también al Hijo, ya que lo pone en cuanto a la inmortalidad y a la santidad en el mismo nivel del Espíritu Santo, y sin embargo reconoce a éste como una criatura.

"Los discípulos de Macedonio no salvan la gloria del Espíritu Santo como tampoco la del Unigénito, pues de éste afirman que es de substancia semejante (*homoioúision*) al Padre, pero no igual (*kai ouchi homooúision*), para indicar que existe como otra substancia aunque semejante. No les queda otra opción a estos herejes sino quitar de sus liturgias supersticiosas el nombre del Padre, puesto que según ellos éste no sería en verdad Padre. Pero entonces también deberían borrar los nombres del Hijo unigénito y del Espíritu de Dios, ya que ninguno de éstos lo sería (pero a nosotros nos perdona la santa, adorable y glorificable Trinidad consubstancial, '*homooúistos trías*'). Pero ante todo tendrían que cambiar de nombre, pues ya no podrían llamarse ni cristianos ni espirituales... ya que es propio de los judíos honrar sólo al Padre, y de los griegos adorar una gran multitud de demonios, pequeños, grandes, temporales y heterooúision (*de distinta substancia del Padre*)"<sup>11</sup>.

En el diálogo I el macedoniano confiesa que el Hijo es Dios y debe ser conglorificado con el Padre. Pero también que como él es inmortal, porque es "imagen perfecta de su substancia (*hóti aparállaktós estin kat'ousían ho Hyiòs tō Patrī*)". El interlocutor ortodoxo lo aprieta: "¿Entonces al Hijo se le llama Dios sólo en virtud de su semejanza perfecta según la *ousía*?" El macedoniano: "Lo que digo es que el Hijo es inmortal como el Padre". Le urge el ortodoxo: "¿También el Espíritu Santo tiene inmortalidad?" Y el macedoniano: "La tiene como el Padre y el Hijo". Lo mismo se diga sobre la santidad:

"ORT. ¿Llamas santo al Hijo? MAC. Sí. ORT. ¿Y el Hijo es santo por participación como los ángeles, o como el Padre? MAC. Como el Padre, porque he dicho que el Hijo le es en todo semejante (*hómoios*). ORT. Y

<sup>10</sup> Ps.ATANASIO, *Adv. Maced. Dial.* I, 1-3: PG 28, 1292s; *Dialoghi*, p. 50-56. También en el *De Trin. Dial.* III, 20: PG 28, 1233: "aunque admito que Dios es espíritu, no se sigue de ahí que el Espíritu sea Dios".

<sup>11</sup> DIDIMO, *De Trin.* I, 34: PG 39, 436s.

al Espíritu Santo lo llamas santo como los ángeles, o como el Padre y el Hijo? MAC. Como el Padre y el Hijo"<sup>12</sup>.

Continuando el diálogo, se advierte que los semiarrianos<sup>13</sup> no han logrado superar, si no es en la forma, el arrianismo de fondo<sup>14</sup>. Continúan imaginando la generación eterna del Hijo según el esquema de la concepción humana:

"ORT. ¿Tú dices que el Hijo es en todo semejante al Padre como el oro al oro? MAC. Sí. ORT. Si pues el Hijo quisiese, puesto que es de la misma naturaleza que el Padre, ¿podría engendrar un hijo? MAC. Sí podría; pero no lo hace, de otro modo tendríamos que enseñar una teogonía"<sup>15</sup>.

No menos arriano de corazón se descubre el macedoniano cuando reflexiona sobre la procesión del Hijo y del Espíritu Santo, respecto al Padre. Aquí el hereje expresa un argumento que se encuentra repetido en varias de las obras sobre esta herejía<sup>16</sup>, signo de que se trataba de una enseñanza común entre ellos: "MAC. Si verdaderamente tanto el Hijo como el Espíritu Santo son del Padre, entonces son hermanos. ORT. Pero el Hijo es engendrado (*gegénnetai*) mientras el Espíritu Santo procede (*ekporeúetai*). MAC. ¿Y cuál es la diferencia?"<sup>17</sup>. El ortodoxo le enseña que la Escritura ha revelado que son distintos, pero no en qué consiste la diferencia: ésta es un misterio inescrutable<sup>18</sup>. El problema es que por una parte el macedoniano

<sup>12</sup> Ps.ATANASIO, *Adv. Maced. Dial.* I, 9 y 11: PG 28, 1304 y 1308; *Dialoghi*, p. 68-70.

<sup>13</sup> Expresamente lo llama semiarrianos S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXIV, 1: PG 42, 473; respecto a sus doctrinas sobre el Hijo incluso reconoce que algunos sostienen una enseñanza recta; pero trasladan los principios arrianos a la doctrina sobre el Espíritu Santo. En Ps.ATANASIO, *Adv. Maced. Dial.* I, 16: PG 28, 1317; *Dialoghi*, p. 88, salta un nuevo elemento arriano: "MAC. Acepto que el Hijo en cuanto Hijo tiene una sola voluntad con el Padre. Pero el Espíritu Santo, si no oye y recibe, no habla de por sí"; en otras palabras, es una criatura excelente.

<sup>14</sup> Los Padres también los acusan, como otrora a Arrio, de cambiar las palabras de la Escritura para sostener su negación de la divinidad del Espíritu Santo, y de recortar fuera de contexto los textos bíblicos para luego interpretarlos a su manera en forma fundamentalista: Ps.ATANASIO, *De Trin. Dial.* III, 6 y 20: PG 28, 1233 y 1244; *Adv. Maced. Dial.* I, 1: PG 28, 1292s; DIDIMO, *De Trin.* II, 4 y 6.18: PG 39, 484 y 545; DIDIMO, *De Sp. Sancto* 13: PG 39, 1045, dice que leen "todo ha sido creado por el Verbo" (Jn 1, 3) y concluyen "luego también el Espíritu Santo".

<sup>15</sup> Ps.ATANASIO, *Adv. Maced. Dial.* I, 12: PG 28, 1309; *Dialoghi*, p. 78.

<sup>16</sup> Se trata de un argumento anterior incluso al mote de macedonianos. S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXIV, 8: PG 42, 489, que aún los conoce sólo como *pneumatómachos*, ya lo cita: "Entonces alguno responde: así afirmamos que hay dos hijos".

<sup>17</sup> Ps.ATANASIO, *Adv. Maced. Dial.* I, 14: PG 28, 1313; *Dialoghi*, p. 82.

<sup>18</sup> Cfr. Ps.ATANASIO, *De Trin. Dial.* III, 4: PG 28, 1204, donde trata todo el asunto y concluye: "que sean distintas (la generación y la procesión) lo sé... pero nadie conoce la generación, como el profeta proclama". S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXIV, 8: PG 42, 489, responde a la pregunta de los pneumatómachos: "El Unigénito se llama Hijo porque proviene de él (el Padre); el Espíritu Santo proviene de ambos". El Padre

ignora otra diferencia y relación que la que hay entre Dios y la criatura, y por otra que la Escritura no conoce ningún ser intermedio.

También se repite en el macedoniano interlocutor del diálogo, la misma idea de Dios que Arrio había popularizado como el no-originado (*agénetos*): "MAC. ¿Entonces afirmas tres no-hechos (*tría agéneta*)?" Aún está estancado en una idea de divinidad no bíblica que confunde generación con creación. Y así el ortodoxo responde que aun cuando Dios no es hecho, sin embargo la diferencia entre las tres personas no es ésta, sino que el Padre es la fuente y origen, el Hijo es engendrado pero no es hecho (y el ser *agénetos* no debe confundirse con *se á-pator*, "pues tiene a Dios como Padre"). Sólo el Padre es no-hecho, no-originado y no-engendrado<sup>19</sup>. Y de igual modo como Arrio había distinguido entre el Lógos que no sería sino la voz del Padre de la que ha participado el Hijo (primera criatura), así los macedonianos, según Dídimo, "dicen que, si se nombra el Espíritu con el Padre, no es subsistente, sino sólo una fuerza"<sup>20</sup>.

El problema es que resulta del todo ilógico afirmar del Hijo la divinidad y del Espíritu Santo la creaturalidad; porque en la Escritura no se dice que el Hijo sea consubstancial al Padre, y en el fondo ni siquiera directamente que sea Dios igual al Padre. Sino la Iglesia ha llegado a definirlo a partir de las atribuciones (directamente salvíficas) hechas al Hijo, que son las mismas hechas al Padre. Pero son también las atribuciones al Espíritu Santo. Así en el Diálogo I el ortodoxo alega que a igual operación y propiedades corresponde la misma naturaleza; más aún, que la Escritura no dice que el Padre sea de la misma ni de semejante naturaleza del Hijo, sino revela idénticas obras como la creación y la santificación<sup>21</sup>, las propiedades, el poder, etc. Pero lo mismo se dice del Espíritu Santo: éste es creador, santificador, dador de vida, incluso Espíritu divino: "MAC. También nosotros lo llamamos divino, pero no Dios"<sup>22</sup>.

---

es luz, el Hijo es luz, "el Espíritu Santo es la tercera luz, del Padre y del Hijo". Porque es enviado del Padre y del Hijo, porque es llamado Espíritu de Dios y del Señor, que "procede del Padre y recibe del Hijo" (*Jn* 16, 14-15). S. GREGORIO NISENO, *Adv. Maced.* 2: PG 45, 1304 (GNO III/1, p. 90), afirma al Espíritu Santo una hypóstasis propia porque procede de Dios y de Cristo (*ek Theou esti, kai tou Christou*).

<sup>19</sup> Cfr. Ps.ATANASIO, *Adv. Maced. Dial.* I, 20: PG 28, 1328; *Dialoghi*, p. 104.

<sup>20</sup> DIDIMO, *De Trin.* I, 18: PG 39, 356. Así habría que distinguir entre el "Espíritu de Dios", que no es sino una expresión de la fuerza misma de Dios, y el Espíritu Santo, que sería una criatura espiritual excelente.

<sup>21</sup> Cfr. Ps.ATANASIO, *De Trin. Dial.* III, 20 y 24: PG 28, 1233 y 1240. Id. en S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXIV, 3-4: PG 42, 480 y 488; en este último lugar dice que la Escritura atribuye la gracia por la cual adquirimos la fe y por la que somos salvos, a las tres personas; y el Espíritu es quien nos revela todas las cosas, como lo ha hecho el Padre por el Hijo. A los tres se atribuye la creación y la justificación del Hombre. De ahí concluye, n. 7, col. 488, que "El Hijo y el Espíritu Santo actúan en común con el Padre".

<sup>22</sup> También DIDIMO, *De Trin.* III, 38: PG 39, 977, advierte el mismo peligro ya que los

Pelagra pues la unidad trinitaria, que queda reducida a una *concordancia* de voluntades: hay un claro retorno al tipo de unidad divina que Arrio enseñaba:

"MAC. También yo afirmo una concordancia (mían symphonían). ORT. Confiesa también una naturaleza y serás bienaventurado. MAC. No puedo confesar una naturaleza. ORT. ¿Entonces dices que son anomoíous (desiguales)? MAC. Tampoco digo eso... Llamo la naturaleza del Hijo aparállakton (del todo semejante)... ¿Y cómo podría decir que hay una sola naturaleza entre el Padre y el Hijo si afirmo que el Hijo está subordinado al Padre? (Jn 14, 28: 'El Padre es más grande que yo'). ORT. Y cuando hablas de esa subordinación (del Hijo) te refieres a una subordinación en naturaleza, o en cuanto a la economía?. MAC. Digo subordinación en naturaleza"<sup>23</sup>.

Finalmente para los Padres representados por el interlocutor ortodoxo, por ejemplo para el Niseno, es absurdo afirmar criatura al Espíritu Santo y Dios a Cristo; porque "a éste ungió Dios en el Espíritu Santo" (Act 10, 38). La unción que ungió a Cristo no puede ser criatural, pues Cristo no sería Dios. Por otra parte en la Escritura la unción no es otra cosa que el reino: el ungido es el rey davídico. Así se pregunta Gregorio si Cristo es rey criaturalmente o por su naturaleza divina. Esto último no podría negarlo un cristiano, y seguir profesándose tal. Pero entonces ¿cómo confesar que aquella unción por la cual él es rey por naturaleza, es criatura o algo puramente simbólico?

"El Hijo es Rey. Y el reino viviente, substancial, inherente, es el Espíritu Santo con el cual fue ungido el Unigénito, por el que llegó a ser el Cristo y rey del universo mundo. Si pues el Padre es rey, e igualmente el Unigénito es rey, y el reino es el Espíritu Santo, entonces la noción de reino es la misma exactamente en la Trinidad"<sup>24</sup>.

Y añade que ni siquiera nosotros podemos ser cristianos sino en el Espíritu Santo (en el cual fuimos ungidos en el bautismo, pues fuimos bautizados en el agua y el Espíritu). Es decir, sólo por él podemos confesar al Hijo como el Cristo, el Ungido por el Espíritu; y sin él ni siquiera podemos creer en esta unción, ni conseguir la vida eterna, y es el Espíritu el que nos

---

macedonianos afirman al Espíritu Santo subordinado al Hijo alegando atribuciones que la Escritura hace igualmente al Hijo respecto al Padre, como la misión, etc. Por ello alegan los mismos argumentos para probar la inferioridad del Hijo respecto al Padre.

<sup>23</sup> Ps. ATANASIO, *Adv. Maced. Dial. I*, 18: PG 28, 1320; *Dialoghi*, p. 94. Idem en *De Trin. Dial. III*, 6: PG 28, 1212.

<sup>24</sup> S. GREGORIO NISENO, *Adv. Maced. 15*: PG 45, 1320s (GNO III/1, p. 102). Eso explica la definición de Constantinopla I, que llamando con Nicea al Padre *pantokrátor* ("soberano universal") y al Hijo *Kyrios* ("Señor"), añade sobre el Espíritu Santo que es *to kyrion* (neutro: el reinado mismo por el que reinan el Padre y el Hijo, o la unción misma por la que el Hijo es Señor y Cristo).

la otorga: Jn 6, 64 (¿y cómo nos la daría una criatura?) que es la misma vida que nos dan el Padre (1 Tim 6, 13) y el Hijo.<sup>25</sup>

## 1.2. El Cristo sin alma (ápsychos)

El segundo diálogo describe una cristología muy cercana al punto de llegada apolinarista. Sin embargo difiere en cuanto a sus presupuestos: la primera es una herejía homeousiana, mientras la segunda pretende (si bien ilógicamente) haber aceptado el *homooúsios* de Nicea; la primera parte más de presupuestos filosóficos sobre el concepto del Lógos, la segunda de una preocupación soteriológica sobre la impecabilidad de Cristo (aunque no esté exenta, en el fondo, de inspiraciones ajenas a la Escritura).

"MAC. Erráis no sólo al llamar al Hijo consubstancial al Padre sino también al afirmar que el Señor encarnado tuvo un alma. ORT. Si niegas que tuvo un alma, no es de admirar que niegues también el *homooúsios*. Porque esto es propio de quienes lo llaman heterooúsion o anómoion (*de otra substancia o desemejante*). Estos, para afirmar la posibilidad de la substancia del Unigénito, lo llaman sin-alma (*á-psychon*) y de ahí llegan hasta afirmarlo anómoion. MAC. Pero nosotros no lo afirmamos anómoion sino ápsychon"<sup>26</sup>.

El ortodoxo le acusa su ilogicidad. Si Jesucristo no tuviese alma, entonces se deberían atribuir directamente al Hijo como sujeto inmediato las afecciones propias del alma humana limitada, como tener angustia, sufrir, etc., lo cual lo hace desemejante (*anómoios*) del Padre, "porque el cuerpo humano sin alma no prueba ni angustia, ni temor, ni tristeza". Una tal doctrina equivale a la "locura maniquea" que niega la encarnación del Hijo en un hombre verdadero.

"MAC. Pero nosotros no decimos que no se haya hecho hombre, sino que no asumió un alma. ORT. Entonces no digas que se hizo hombre, sino sólo que se hizo carne. Pues si no asumió un cuerpo con alma, tampoco se hizo hombre. Ya que un cuerpo sin alma que no está en comunión con un alma racional, no es un cuerpo humano"<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. S. GREGORIO NISENO, *Adv. Maced.* 16-20: PG 45, 1321-1328 (GNO III/1, p. 102-108). Y concluye que por eso la blasfemia contra el Espíritu Santo lo es contra la Trinidad: "Porque así como quien recibe piamente al Espíritu reconoce en el mismo Espíritu la gloria del Unigénito, y al conocer al Hijo conoce la imagen del infinito, y por la imagen en su mente llega al arquetipo; así también quien maldice y desprecia al Espíritu al atreverse a decir algo contra su majestad, en consecuencia dirige la blasfemia al Padre por el Hijo".

<sup>26</sup> Ps.ATANASIO, *Adv. Maced. Dial.* II: PG 28, 1329; *Dialoghi*, p. 110-112.

<sup>27</sup> Ps.ATANASIO, *Dial. adv. Maced.* II: PG 28, 1333; *Dialoghi*, p. 116.

El ortodoxo le replica que en la Escritura varias veces se afirma el alma de Cristo. El hereje contesta que lo afirma sólo metafóricamente. "ORT. ¿Entonces todas las cosas humanas como el oído, la vista, el olfato, la voz, el gusto, el deseo, el dolor, el miedo, la angustia, el caminar, todo esto están dichos de él de modo impropio y no verdadero?" El macedoniano piensa que estas cosas están dichas en sentido propio, de otro modo el Hijo no podría haberse hecho carne. En cambio el alma humana le es atribuida impropriamente:

"ORT. Aquél que se dignó hacerse uno con un cuerpo que se cansaba, formado de huesos, nervios, venas, arterias y los demás miembros y partes del cuerpo ¿no tuvo alma? MAC. ¿Y qué necesidad de alma podía tener la Vida misma? ORT. ¿Y qué necesidad de carne podía tener aquél que sin carne se había manifestado a nuestros padres? MAC. Para ser crucificado necesitaba la carne. ORT. Y para sufrir y estar en angustia y para temblar y descender al Ades necesitaba del alma. Porque esto en efecto significa tomar la forma de siervo: no sólo manifestarse en el cuerpo, sino también tomar el sufrimiento de la servidumbre"<sup>28</sup>.

Cavalcanti resume así esta cristología del diálogo II, que supone el cuerpo (carne) de Cristo sólo como un templo donde habita el Hijo, el cual sería el único sujeto que actúa:

"La humanidad de Cristo, entendida como un templo en el cual habita la fuerza de Dios, que es espíritu, de una parte compromete la hipostaticidad del Espíritu, de otra pone el problema del alma racional de Cristo. Y este es exactamente el tema -el único- del diálogo II: si al problema trinitario se da una respuesta cristológica de tipo unitario, según el esquema Logos-carne, cuanto a la cristología se recae en el peligro arriano, porque se viene a decir que el Verbo sufrió las limitaciones de la humanidad y los dolores de la pasión, entendiéndolo por tanto de naturaleza no igual a Dios; en cuanto a la pneumatología, se llega a concebir dos espíritus: uno que es la fuerza de Dios, no hipostática; otro, el Paráclito, que es una criatura"<sup>29</sup>.

## 2. LA CRISTOLOGIA APOLINARISTA<sup>30</sup>

Por mucho tiempo no se creyó que la herejía llamada luego apolinarista representase realmente la doctrina del venerable obispo acérrimo defensor

<sup>28</sup> Ps. ATANASIO, *Adv. Maced. Dial. II*: PG 28, 1336; *Dialoghi*, p. 120.

<sup>29</sup> E. CAVALCANTI, *Dialoghi*, introd., p. 6.

<sup>30</sup> Fuentes: S. ATANASIO, *Contra Apollinarium I-II*: PG 26, 1093-1166 (2 libros atribuidos por muchos autores a algún discípulo de Atanasio); S. BASILIO, *Ep. 129 (Ad Meletium)* y 263 (*Ad Occidentalibus*): PG 32, 557-562 y 975-982; S. GREGORIO NISENO, *Adversus Apollinarem (Antirrheticus)* y *Adv. Apollinarem (Ad Theophilum Ep. Alexandriae)*.

de la fe de Nicea<sup>31</sup> y de la doctrina trinitaria. De un modo particular defendía la divinidad del Espíritu Santo, de manera semejante a los Capadocios<sup>32</sup>. Incluso por un tiempo mantuvo correspondencia con San Basilio, en una forma tal que no da la impresión de que éste lo hubiese juzgado heterodoxo.

Es muy difícil hoy en día decidir con precisión sobre sus obras<sup>33</sup>. Como fue formalmente excomulgado, sus libros fueron destruidos. Para salvar algunos de ellos, los discípulos los pusieron bajo nombres de Padres ortodoxos e irreprochables en la doctrina<sup>34</sup>.

## 2.1. El por qué de su teología

A través de los escritos que nos quedan se advierte la preocupación por mantener la doctrina de la fe eclesial, contra los errores de los herejes. Constantemente hace alusión a la defensa de la fe contra las doctrinas de Arrio<sup>35</sup>, de Pablo de Samosata y demás adopcionistas<sup>36</sup>, y de su contem-

---

PG 45, 1123-1270 y 1269-1278 (GNO III/1 p. 117-233); S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep* 101 y 102 (*Ad Cledonium*) y 202 (*Ad Nectarium*): PG 37, 175-194, 193-202 y 329-334 (Sch 208); TEODORETO, *Eranistes Dial.* I (70), II (170-174), III (255-257), y *Haeret. Fabul. Compendium* IV, 8: PG 83, 104, 214-220, 309-312 y 425-428; SOCRATES, *Hist. Eccl.* II, 46: PG 67, 361-364; SOZOMENOS, *Hist. Eccl.* VI, 25: PG 67, 1357-1362.

<sup>31</sup> S. EPIFANIO, *Adv. haer. (Panarion)* LXXVII: PG 42, 641-700 trata esta herejía en el cap. *Contra los dimoeritas, como algunos llaman a quienes niegan la perfecta encarnación de Cristo*. Dice en n. 2, col. 642-644: "El anciano y venerable Apolinar de Laodicea, siempre amado de nosotros, es decir del beato papa Atanasio y de todos los ortodoxos, fue el primero que imaginó y propagó esta doctrina. Pero al principio, cuando la exponían algunos discípulos suyos, no creíamos que error semejante proviniese de un tal hombre. Y así estábamos a la expectativa, con ánimo abierto, hasta conocer el asunto con certeza".

<sup>32</sup> "Confesamos que el Hijo y el Espíritu Santo son consubstanciales al Padre y que una sola es la *ousía* de la Trinidad, es decir una sola divinidad": APOLINAR, *He katà mēros pístis* 33, LIETZMANN, p. 180.

<sup>33</sup> Como resulta claro, por ejemplo, de las evidentes diferencias entre las dos ediciones de las obras dogmáticas atribuidas a Apolinar, hechas por J. DRÄSEKE, *Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften* (TU 7), Leipzig, Hinrichs 1892, y por H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Tübingen, J. C. B. Mohr 1904. Signo esta última, que suele ser la más comúnmente aceptada. La cito como LIETZMANN.

<sup>34</sup> LEONCIO DE BIZANCIO, *Adv. Fraudis Apollinistarum*: PG 86, 1948, dice que sus seguidores "para engañar a los simples" pusieron algunas de sus obras bajo los nombres de Gregorio Taumaturgo, Atanasio y Julio. E indica algunas de ellas, como su *De incarnatione*, que atribuyeron a Atanasio. El mismo autor reproduce *ibid.* col. 1948-1976, fragmentos de Apolinar y de sus discípulos.

<sup>35</sup> APOLINAR, *La fe detallada (He katà mēros pístis)* 1: LIETZMANN, p. 167: "Son enemigos y ajenos a la confesión apostólica, los que dicen que el Hijo (proviene) de la nada... los que de manera humana circunscriben la generación del Hijo de parte del Padre, conmesurado con un intervalo..."

<sup>36</sup> "Estos sirven a Pablo de Samosata, diciendo que uno es el que viene del cielo, y

poráneo Diódoro de Tarso, que comenzaba en ese momento a promover con tal fuerza la perfecta humanidad de Cristo, que corría el riesgo de no enseñar una suficiente unidad de la persona de Cristo tras la encarnación; en ello Apolinar veía el peligro de defender la doctrina de los "dos hijos" (el Hijo de Dios y el hijo de María, como dos seres completos) lo que llevaría al cristiano o a negar la adoración al hombre-Jesús, o a adorarlo separadamente del Verbo, de manera muy cercana a la idolatría<sup>37</sup>.

## 2.2. Su cristología

A resolver la tensión entre ambos extremos responde su cristología. Está preocupado por integrar las afirmaciones de la Escritura acerca de la divinidad de Cristo con las que se refieren a su humanidad, y *sobre todo* por unirlas todas en un solo sujeto. Podríamos partir de uno de sus fragmentos:

"Porque Pablo proclama con precisión: 'En el Dios soberano universal y único vivimos y nos movemos y somos' (Hch 17, 28), bastaba su sola voluntad mediante su Lógos que alzó su tienda en la carne para dar vida y mover esta carne, pues la energía divina llenaba el lugar del alma y de la mente (*noós*) humana. Por eso Juan llama su venida del cielo *levantar la tienda* (Jn 1, 14). Pues al decir que 'el Verbo se hizo carne', no añadió 'y alma'. Porque era imposible que dos principios intelectivos y volitivos cohabitasen en el mismo lugar, para que no vaya uno a luchar contra el otro mediante la propia voluntad y energía. Así pues el Lógos no tomó del alma humana de Abraham, sino sólo de su semen"<sup>38</sup>.

### *Cristología de base*

Como se ve, la preocupación de Apolinar es salvar la absoluta unidad personal de Cristo. De hecho, en Cristo, según la antropología de Apolinar, se salva la atribución que hace el Evangelio, de todas las acciones divinas

---

a éste lo confiesan Dios; otro es el hombre que viene de la tierra; uno sería increado, el otro creado; uno eterno, el otro de ayer; el uno Señor, el otro siervo. Son impíos, sea que adoren al que llaman siervo y criatura, sea que nieguen la adoración al que nos ha comprado con su propia sangre": APOLINAR, *Ep. ad Dionysium*, LIETZMANN, p. 257.

<sup>37</sup> "Anatematizamos a quienes hacen adoraciones separadas, al hombre hijo de María como diverso del Dios (engendrado) de Dios": APOLINAR, *He katà méros pístis* 28, LIETZMANN, p. 177. "Uno es el Hijo, y no dos naturalezas, una adorable y otra no adorable, sino una sola naturaleza, la del Dios-Verbo hecho carne y adorado con la carne en una sola adoración. No dos hijos, uno hijo de Dios, verdadero y adorado, y el otro hombre (engendrado) de María, no adorado, que llegó a ser Hijo de Dios por la gracia como los hombres": APOLINAR, *Ad Jovianum*, LIETZMANN, p. 251.

<sup>38</sup> APOLINAR, *Fragm. 2 (De la unión)*, LIETZMANN, p. 204.

y humanas al mismo Cristo, haciendo de éste *una sola naturaleza*<sup>39</sup>, la del Lógos encarnado que asume todas las funciones intelectuales y volitivas propias (en el hombre común) del alma humana, para asegurar así la *unión hipostática*, que para él se transforma en *unidad física*<sup>40</sup>.

Cristo resulta entonces un ser *mezclado (synthetos)*<sup>41</sup>, término que Apolinar repite con cierta frecuencia. Y así habla de una *physis synthetos* o de una *hypóstasis synthetos*, que consistiría en la composición de dos elementos, uno de los cuales, el Verbo, es en todo *consustancial al Padre*, mientras el otro, el elemento humano es *consustancial a nosotros* pero solamente *en la carne*<sup>42</sup>. Así el compuesto Cristo es el Hijo eterno de Dios unido al *cuerpo* (sin alma) engendrado por María, de una manera semejante a como el alma se une con el cuerpo en el hombre. Esto significaría para él la concepción virginal de Jesús en el seno de María: que no es hombre *igual a nosotros en todo*, sino sólo en una carne "divinizada" por la unión en una sola naturaleza con la divinidad<sup>43</sup>. Apolinar trata de resolver el misterio de la encarnación *diluyéndolo* en los términos de su concepción antropológica.

### *Dos tipos de antropología*

En la doctrina apolinarista se distinguen dos expresiones antropológicas

<sup>39</sup> Parece original de Apolinar la expresión, acerca de Cristo, "una naturaleza encarnada del Dios Verbo" (*mía physis tou Theou Logou sesarkoméne*), que se encuentra por primera vez bajo el nombre de Atanasio en PsATANASIO, *De Inc.*: PG 28, 28; la misma, en APOLINAR, *Ad Jovianum* 1, LIETZMANN, p. 251.

<sup>40</sup> H. de RIEDMATTEN, "La christologie d'Apollinaire de Laodicée" (TU 64), en *SP* 2, Berlin, Akademie Verlag 1957, p. 218: "Las funciones y la interdependencia del principio de vida o espíritu y de la carne están ahí cuidadosamente definidas y respetadas: pero es el Verbo quien asume en la única naturaleza de Cristo el papel que en la antropología se atribuye al principio vital o espíritu. En una palabra, *mía physis* designa a Cristo en cuanto hombre, como compuesto de Verbo y de carne, según el modelo de la *mía physis* humana que no es ni el alma ni el cuerpo, sino el compuesto de los dos".

<sup>41</sup> "Cristo es un solo hombre como uno es Dios, el Padre, según es propio de la naturaleza. Por eso también éste es de naturaleza compuesta (*physeos synthétou*) intermedia entre la de Dios y la de los hombres": APOLINAR, *Fragm.* 111 (*Contra quienes dicen que el Lógos asumió a un hombre*), LIETZMANN, p. 233, y cf. *Fragm.* 123, *ibid.*, p. 237.

<sup>42</sup> "El invisible es consustancial a Dios según el espíritu, pero en el mismo nombre está comprendida la carne porque está unida a Dios según lo que es consustancial a éste. Y también es consustancial a los hombres, en cuanto está comprendida la divinidad en el cuerpo, porque está unida a lo que es consustancial a nosotros": APOLINAR, *Sobre la unidad en Cristo del cuerpo con la divinidad* 8, LIETZMANN, p. 188.

<sup>43</sup> "El Lógos viviente de Dios ha tomado de María una carne consustancial a la nuestra, en unión con la divinidad desde la primera asunción en la virgen, y así se hizo hombre; porque según el Apóstol el hombre es carne y espíritu, y así esto significa que el Lógos devino carne: unirse a la carne como el espíritu humano. El Señor es un hombre sobre nosotros, y por eso se llama celeste, porque su propio espíritu es celeste": APOLINAR, *Tomo sinódico*, LIETZMANN, p. 262-263.

diversas, que responden probablemente a dos épocas, cuyo tránsito está determinado por las objeciones que le propusieron:

"Al principio decían que en la economía de la encarnación el Dios Lógos había asumido a un hombre sin alma. Pero después, fingiendo arrepentirse y enmendar su error primero, se replegaron enseñando que (el Lógos) había asumido un alma; pero que ésta carecía de mente, sino que el Dios Lógos hacía las veces de mente en el hombre asumido. Y dicen que sólo difieren de los católicos en el nombre, pues se llaman apolinaristas, ya que confiesan una Trinidad consubstancial"<sup>44</sup>.

Por eso Riedmatten dice que las obras de Apolinar se pueden clasificar en dos secciones, según el tipo de antropología que en ellas se profesa: o la *dicotómica* o la *tricotómica*. "Rufino reporta expresamente que Apolinar habría pasado de una antropología dicotómica *phyché/sárx* a un esquema tricotómico *noûs/psyché/sárx*, para evitar la objeción de los textos escriturísticos que mencionan expresamente el alma de Cristo"<sup>45</sup>.

Según el primer esquema, el hombre está compuesto de *cuerpo* y *alma*: en Cristo, según Apolinar, el Lógos habría asumido el puesto y las funciones del alma humana, desde el momento de la encarnación en el seno de María, de la que tomó *solamente la carne*<sup>46</sup>. Según el segundo esquema, ya que la Escritura habla ocasionalmente del alma de Cristo, Apolinar se ve obligado a distinguir en el hombre entre *cuerpo*, *alma* y *mente* (o espíritu o intelecto: *noûs*). De María habría nacido, según esta antropología tricotómica, *una carne animada por un alma sensible*, pero no racional: el Lógos habría tomado el puesto y funciones intelectuales y volitivas de la *noûs* humana. Esto sería suficiente, según Apolinar, para confesar la fe en la verdadera humanidad de Cristo, por más que éste sea un hombre en un sentido particular, diverso del nuestro<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> SOCRATES, *Hist. Eccl.* II, 46: PG 67, 364. Y cf. S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXVII, 1-2: PG 42, 641-644.

<sup>45</sup> H. de RIEDMATTEN, op. cit., p. 209, y n. 1 y 2. Y cita RUFINO, *Hist. Eccl.* XI, 20.

<sup>46</sup> Cfr. el texto citado del *Tomo sinódico*. También: "No confesamos que el Lógos de Dios vino a un hombre santo como sucedió en los profetas, sino que el mismo Lógos se hizo carne no asumiendo una *noûs* humana que es una *noûs* mudable y cautiva de pensamientos inmundos, sino su *noûs*, siendo divina, era inmutable y celeste. Por eso no es que el Salvador hubiese tenido un cuerpo sin alma o sin sentidos o sin mente, pues no sería propio del Señor que se ha hecho hombre por nosotros, que su cuerpo fuese desprovisto de mente (*anôeton ênai to sôma autoû*)": APOLINAR, *A los obispos en Diocesarea*, LIETZMANN, p. 256.

<sup>47</sup> Esta *antropología tricotómica* es muy común en los textos que quedan de los discípulos de Apolinar, como dice acerca de Vidal, S. EPIFANIO *Adv. Haer. (Panarion)* LXXVII, 23: PG 42, 673: "Vidal confesaba que también asumió un alma humana; pues decía que sí, que Cristo era un hombre completo. Entonces, tras haberle preguntado nosotros sobre el alma y la carne, le preguntamos: Y cuando Cristo vino, ¿asumió una mente (*noûn*)? El de inmediato lo negó... y reveló el significado de su pensamiento

### 2.3. Los motivos de esta cristología

Con los pocos textos que restan es difícil decidir si en el caso de Apolinar el creyente precede al filósofo o el filósofo al creyente<sup>48</sup>. Aunque de ordinario suele pensarse que Apolinar (al menos conscientemente) quiere a toda costa defender la doctrina cristológica que le parece la revelada en la Escritura y transmitida por los Padres, en función de su soteriología<sup>49</sup>. En todo caso podríamos distinguir dos tipos de argumentación en que basa su doctrina:

*Motivo ontológico.* Apolinar concibe una hypóstasis como una unidad natural racional, con un intelecto (o mente). Es imposible en este concepto, que dos mentes puedan coexistir en una misma hypóstasis. Mucho menos tratándose de dos intelectos tan dispares como el divino y el humano, que ejercitarían por fuerza sus funciones de modo contrapuesto<sup>50</sup>; ya que según su antropología, la carne no tiene en sí misma un principio de movimiento para ser un "viviente perfecto", sino es movida por otro principio que unido a la carne forma un solo ser viviente, compuesto "de lo que mueve y lo que es movido". Por eso, según Apolinar, la carne que asumió el Verbo en el seno de María se convirtió en carne viviente por su principio de movimiento que es el Verbo mismo, que no consentiría junto a sí ningún otro principio de movimiento de la propia carne<sup>51</sup>. Sería imposible, por la misma razón, pensar en una hypóstasis que tuviese dos voluntades, ya que estaría dividida en sí misma, al dividirse en dos su principio de elección, que para Apolinar constituye la característica personal, lo que produciría en Cristo un principio de rotura interna.

---

diciendo: Nosotros afirmamos que es un hombre completo porque ponemos la divinidad en lugar de su mente, y además la carne y el alma; de modo que es un hombre completo que consta de carne, alma y divinidad en lugar de mente".

<sup>48</sup> H. de RIEDMATTEN, op. cit., p. 222 se lamenta de que sean tan pocos los estudios de fondo sobre la antropología de esta época (incluye la de Atanasio) para distinguir entre *noûs, psyché y sôma*. No basta saber cómo pensaba la filosofía griega, ni siquiera la de esa época, porque trasportada sin más al pensamiento patristico, resultaría falaz.

<sup>49</sup> Ha insistido en la soteriología como principio decisivo de toda la teología de Apolinar, A. PERSIC, "Apollinare di Laodicea: la deificazione dell'uomo nel rapporto genetico con l'unica natura incarnata del Cristo-Logos", *Studia Patavina* 29 (1982) 285ss. Lo propio de este autor es insistir en que Apolinar concibe la soteriología como la deificación del hombre: la nuestra es por adopción debido a que la humanidad de Cristo está deificada por naturaleza, por ser él un "hombre celeste", y su encarnación no es propiamente *génnesis* de una mujer, sino un "descenso del cielo" (*ouranía káthodos*).

<sup>50</sup> "La mente divina se mueve por sí misma y en sí misma (*autokinetós esti kai tautokinetós*), porque es inmutable; en cambio la mente humana se mueve por sí misma pero no en sí misma, porque es mudable; y una mente mudable no puede mezclarse con una inmutable de modo que constituya con ésta un solo sujeto, pues éste se disolvería en partidos, al dispersarse en las voluntades de que está compuesto": APOLINAR, *Fragm.*

151 (*A Julián*), LIETZMANN, p. 247-248.

<sup>51</sup> Cfr. APOLINAR, *Fragm.* 107, LIETZMANN, p. 232.

Todo esto nos muestra que el obispo de Laodicea entendía la unión del Verbo con la carne, en la misma forma como en el hombre el alma está unida con el cuerpo, es decir con una unión que compenetra toda la carne<sup>52</sup>:

"Confesamos que en él lo creado está unido a lo increado, y lo increado en mezcla con lo creado. De las dos partes resulta una sola naturaleza, pues el Lógos completa una energía parcial para formar un todo con la perfección divina, del modo como sucede en el hombre común: de dos partes incompletas se forma una naturaleza que se designa con un solo nombre; de modo que al todo se le llama carne sin que por ello se excluya el alma; o al todo se le denomina alma, sin por ello excluir el cuerpo, aun cuando éste sea una realidad distinta del alma"<sup>53</sup>.

Desgraciadamente Apolinar no captó las consecuencias fatales incluso acerca de la divinidad de Cristo, a las que una concepción como la suya podía llevar. Pues si dos substancias entran en composición formando una sola naturaleza, tal tipo de unión es índice de incompletez de parte de cada una de ellas<sup>54</sup>. ¿Cómo hablar entonces del Verbo como de Dios perfecto y eterno, sin suponer que también el cuerpo es consubstancial a él desde siempre, como un "cuerpo celeste"?<sup>55</sup> En el fondo sus discípulos tenían razón al insistir en el "cuerpo celeste" (que varios Padres condenan) y que

<sup>52</sup> Aunque pretendidamente su antropología sería inspirada por la Escritura: "La Virgen, dando a luz desde el principio una carne, era madre de Dios porque engendró al Verbo, y los judíos al crucificar su cuerpo crucificaron a Dios. En las divinas Escrituras no se enseña ninguna división entre el Lógos y su carne, sino que hay una sola naturaleza, una subsistencia (*hypóstasis*), una acción (*enérgeia*), una persona (*prósopon*), el mismo todo Dios y todo hombre": APOLINAR, *Sobre la fe...* 6; LIETZMANN, p. 198-199.

<sup>53</sup> APOLINAR, *Sobre la unidad...* 5; LIETZMANN, p. 187. "Llevó en sí la carne a semejanza de los hombres, de modo que unió la carne a la divinidad, tomando la divinidad para sí lo pasible de la carne en cumplimiento del misterio": *La fe detallada* 3; LIETZMANN, p. 168, y Cfr. *Fragm.* 76, 79, 108, 153, en *ibid.*, p. 222, 223, 232, 248.

<sup>54</sup> "Ninguna de cada una de las cosas intermedias tiene las perfecciones de la totalidad, sino las tiene en forma parcial y mezclada. En Cristo está la realidad intermedia entre Dios y los hombres; porque no es del todo hombre ni completamente Dios, sino una mezcla de Dios y hombre": APOLINAR, *Fragm.* 113 (*Silogismos*), LIETZMANN, p. 234.

<sup>55</sup> A. TULLIER, "Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologiques du IV<sup>e</sup> siècle" (TU 116); en *SP 13*, Berlin, Akademie Verlag 1975, p. 300, atribuye esta doctrina del "hombre celeste" (*ánthropos ex ouranoú*) a una especie de variante de la platónica y neoplatónica preexistencia de las almas, que se encuentra ya en Orígenes aplicada al misterio de la encarnación. Contra esta afirmación de Apolinar, Gregorio de Nacianzo opone la confesión de María como *Theotókos*, y no sólo como un canal por el que pasaría esa carne celeste, que en el fondo no sería sino el mismo Dios. Así, concluye, para Apolinar el Lógos en Cristo es una mente encarnada (*noúς énsarkos*). S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* 12, 13, 15, 18, 24-26; PG 45, 1145-1148, 1152, 1157-1160, 1175-1181 (GNO III/1, p. 146-148, 150-151, 154-157, 168-172) arguye en favor de la realidad carnal y terrena del cuerpo de Cristo, y por lo mismo condena que la carne celeste del Verbo hubiese pasado por María como por un canal.

Apolinar trataba de explicar de la mejor manera posible<sup>56</sup>. Mucho se ha escrito sobre Cristo como "hombre celeste" en Apolinar, sobre todo desde su punto de vista soteriológico:

"Gracias a la unión con este *pneûma* celeste, también el cuerpo de Cristo puede y debe ser llamado 'celeste', o sea divino, y ser objeto de adoración ... Fue probablemente la insistencia en este punto lo que valió al ob. de Laodicea ser acusado de afirmar en Cristo una carne increada y proveniente del cielo... Si Cristo es igual y al mismo tiempo superior a los hombres, según Apolinar esto ha sucedido para que nosotros, después de haber revestido la imagen del 'terrestre', también revistamos la imagen del 'celeste' (1 Cor 15, 49). Es el tema de la divinización del hombre, que sirve de fondo a toda la cuestión cristológica. Apolinar usa a este propósito el término *homoiôsis*: nosotros somos llamados, dice él en substancia, a devenir 'celestes' por semejanza, esto es a participar de Aquél que es 'celeste' por naturaleza"<sup>57</sup>.

*Motivo soteriológico.* Como dijimos, según Apolinar si hubiese dos voluntades en una persona, ésta se encontraría dividida en lo más propio como es su decisión<sup>58</sup>. Más aún, para este autor, el alma humana (o la mente, su parte intelectual y volitiva) está por el pecado original positivamente inclinada al mal y corrompida, de modo que si Cristo la hubiese

<sup>56</sup> Por ejemplo, comentando Jn 3, 13: "No se puede propiamente decir que el cuerpo es una criatura, del todo separada de aquél de quien es cuerpo, porque conddivide el nombre del increado y de Dios, por estar unido a Dios formando una unidad": APOLINAR, *La unidad en Cristo...* 2, LIETZMANN, p. 186; "No tememos a los calumniadores que dividen al Señor en dos personas, si nos acusan de decir que la carne ha descendido del cielo porque veneramos la unidad que enseñan los evangelios y los apóstoles, diciendo que la carne ha descendido del cielo, pues reconocemos las sagradas Escrituras que hablan del hijo del hombre bajado del cielo. Ni tampoco al afirmar que el Hijo de Dios ha nacido de una mujer, se nos puede acusar de decir que el Lógos ha nacido de la tierra y no del cielo. Pues afirmamos ambas cosas: es en totalidad del cielo por su divinidad, y totalmente de mujer por su carne; pues no vemos división de la única persona, ni separamos al hombre celeste del terreno, ni al terreno del celeste; porque toda división sería impía": *A Dionisio* 7, *ibid.* p. 259; y cf. *Fragm.* 164 (*A Dionisio*), *ibid.*, p. 262.

<sup>57</sup> E. CATTANEO, "Cristo 'uomo celeste' secondo Apollinare di Laodicea", *RSLR* 19 (1983) 417. K. P. WESCHE, "The Union of God and Man in Jesus Christ in the Thought of Gregory of Nazianzus", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 28 (1984) 86 resume así este motivo: "Uno ve cómo el concepto de Apolinar, de la relación entre naturaleza y persona, en la cual la persona representa el estadio final y la particularización que deriva de la naturaleza, precluye la posibilidad de adscribir a Cristo dos naturalezas completas. Esto es imposible conceptualmente. Sólo por el motivo como Apolinar concibe la relación del *lógos* del hombre con el *Lógos* Divino, de alguna manera puede describir a Cristo como un hombre".

<sup>58</sup> "Intentan tallar la piedra con un dedo quienes enseñan dos mentes (*nóas*) en Cristo, llamándolas una humana y otra divina. Porque si toda mente es autónoma en cuanto movida según su naturaleza por su propio querer, es imposible que en un mismo y único sujeto existan dos voluntades contrarias entre sí, porque en tal caso cada una actuaría su querer según el impulso del propio movimiento": APOLINAR, *Fragm.* 150 (*A Julián*), LIETZMANN, p. 247.

asumido como suya, ésta lo habría impulsado necesariamente a pecar. Al menos Cristo no estaría exento de todo elemento de pecado:

“Porqué no se salva el género humano mediante la asunción (análépseos) de una mente y de todo el hombre, sino mediante la recepción (proslépseos) de la carne, la cual por naturaleza debe ser guiada. Era pues necesaria una mente inmutable, para que no cediese por la debilidad de la inteligencia, sino la armonizase consigo sin violencia”<sup>59</sup>.

De esta concepción cristológica se seguirían tres inconvenientes que impedirían a Cristo, si tuviese un alma humana, ser nuestro Salvador: primero, que siendo él un hombre completo necesitaría ser redimido en cuanto hijo de Adán; segundo, que siendo su voluntad humana, sería por fuerza pecadora o al menos inclinada al pecado, por lo que no sería redentor sino redimido<sup>60</sup>; y tercero, que siendo humana su mente, ésta no podría ser causa y fuente de vida, sino que por sí misma tendería a la corrupción por culpa del pecado<sup>61</sup>; de manera que no podría ser causa de la resurrección de la propia carne. Comentando “Dichoso el que no se escandaliza en mí” (Mt 11, 6) dice:

“Si alguno yerra o piensa o enseña cosa diversa de lo que enseñaron los profetas y apóstoles y nuestros santos Padres que de todo el mundo se reunieron en la ciudad de Nicea, corre un grande peligro... Porque un tal se escandaliza a causa del cuerpo, y a causa de aquello que padeció cambia a nuestro Salvador, y piensa en él como hombre y no como Dios. Porque quien llama hombre al que nació de María y hombre al que fue crucificado,

<sup>59</sup> APOLINAR, *Fragm. 76 (Apódeixis)*, LIETZMANN, p. 222. Idea muy común en sus escritos: “Dios, al encarnarse en una carne humana, conserva pura su propia energía, como una *noûs* no vencible por las pasiones del alma o de la carne, sino guía la carne y los movimientos de la carne de un modo divino e impecable”: *La fe...* 30, LIETZMANN, p. 178; y cf. *Fragm. 152*, *ibid.*, p. 248.

<sup>60</sup> K. P. WESCHE, *op. cit.*, p. 88 enfoca la soteriología de Apolinar de forma distinta: éste pondría la causa del pecado en la carne y no en la mente, de modo que era aquella y no ésta la que debía ser salvada: “El problema surgió al volver la mirada al aspecto soteriológico de la Encarnación. Pero el mismo Apolinar tenía una muy fuerte doctrina de la salvación. Si la carne era lo que causó al hombre el pecar - implicando por esto, por supuesto, que la mente en sí misma no ha sido aprisionada en la carne corruptible - entonces la salvación debe consistir en la deificación de la carne, que sólo el Logos puede realizar, para que así no sirva más como una obstrucción para que la mente suba a Dios”. Pero si fuera así, me parece que Apolinar no representaría más que un particular tipo de gnosticismo. El autor concluye: “Para Apolinar la mente humana no necesita salvación, sino ser liberada de la carne... lo que lleva a la consecuencia de que la carne arrastró a Adán al pecado, por tanto (Apolinar) supone una rígida dicotomía entre cuerpo y alma”, p. 91.

<sup>61</sup> Signo de que Apolinar no deduce la inmortalidad del alma, de una filosofía griega, sino la considera un don divino perdido por el pecado. Al menos en su intento, parece que su antropología sea teológica (por más que inconscientemente se guíe por principios tomados de la deducción lógica).

lo hace hombre en vez de Dios. Pero en un hombre no se puede encontrar la vida, que sólo Dios puede dar. Porque era dispensador de vida aquél que había nacido de mujer, y por su nacimiento dispensó la vida a la mujer, ya que por ella había dado al mundo los frutos de la muerte... Pero si vida y redención son de Dios, también la liberación del mundo es suya y no de otro. Mas si el que nació y fue crucificado es el mismo que da la vida y la liberación, entonces no es un hombre el que María dio a luz, ni es un hombre el que los judíos crucificaron, sino aquél que quiso por la redención de los hombres devenir carne y se hizo hombre"<sup>62</sup>.

*Motivo litúrgico.* Sólo manteniendo esta estricta unidad física (en una naturaleza) entre Dios y la carne asumida por él, es posible entender la enseñanza de Juan: "por ellos me santifico a mí mismo" (Jn 17, 19). Dios es santo de por sí, luego no necesita santificarse. Más aún, no puede *todo él* santificarse, porque debe ser uno el que santifica y otro el santificado. Y sin embargo Cristo dice en el evangelio "*me santifico*" para indicar la unidad que tiene con su carne *en un solo prósopon*, cuando en verdad sólo una parte de él es santificada: "Por santificarse quiere decir que se ha hecho y tomado un cuerpo. Aunque son dos cosas distintas, son una sola en cuanto a la unidad de la carne con la divinidad... Toda la encarnación es santificación"<sup>63</sup>.

Según Apolinar sólo así se justifica adorar la carne de Cristo e integrarla en la liturgia cristiana; porque o bien nuestra adoración debería dirigirse sólo a su divinidad, pero entonces caería toda la tradición litúrgica; o bien a su humanidad completa, pero entonces seríamos idólatras de un hombre<sup>64</sup>.

### 3. LA CRISTOLOGIA DE LOS CAPADOCIOS

Los Padres Capadocios suelen tratarse en el contexto de la doctrina trinitaria; pero también tienen para ofrecernos varias intuiciones muy válidas para el desarrollo cristológico, tanto porque puntualizaron las relaciones entre el Padre y el Hijo, como por su exigencia de confesar la carne real que el Verbo asumió íntegra en su Encarnación. La doctrina de

<sup>62</sup> APOLINAR, *Sobre la fe y la encarnación* 9, LIETZMANN, p. 201-202. Esta parte no se conserva en griego; Lietzmann la reproduce en alemán, traduciendo del texto siríaco de la obra de Apolinar atribuida a Julio de Roma (sobre el texto, cf. el estudio de LIETZMANN, p. 135ss.). Doctrina muy repetida en lo que resta de Apolinar; cf. sobre la posibilidad de la presencia salvadora de la carne de Cristo en la eucaristía, sólo si se protege la unidad de Dios y la carne en una sola naturaleza: *Fragm.* 116 (*Silogismos*), *ibid.* p. 235.

<sup>63</sup> APOLINAR, *La unidad en Cristo...* 11, LIETZMANN, p. 190.

<sup>64</sup> Motivo muy frecuente, Cfr.: APOLINAR, *Sobre la fe...* 6; *Fragm.* 9 (*De la encarnación*); *Fragm.* 119 (*Ad Heraclitum*), LIETZMANN, p. 167, 206, 236.

Apolinar forzó a los Capadocios, sobre todo a los dos Gregorios, a iniciar un proceso de transferir los conceptos trinitarios a la economía. De ahí tres contribuciones importantes: 1ª El término *hypóstasis* empieza a significar a un individuo espiritual irreducible a otro, por sus caracteres irrepetibles: en la Trinidad, éstas son las relaciones, que personifican al Padre respecto al Hijo y viceversa. 2ª El tener que distinguir al Lógos de la *noûs* de Cristo, los hizo indagar en la psicología de éste, y afirmar en él todas las facultades propias del hombre. 3ª Necesitando tomar distancia de la mentalidad filosófica que guiaba a Arrio y a Apolinar al interpretar la fe, penetraron en el "misterio de la economía" y dieron nueva hondura a la soteriología.

"Las consecuencias de esta doctrina son claras para el misterio de la encarnación, aunque aún no sean muy explícitas en la teología de los capadocios. Sin embargo el *Adv. Apollinarem* de Gregorio de Nisa abre el camino en esta dirección<sup>65</sup>. Por su parte el Verbo manifiesta su hipóstasis divina en la Encarnación, puesto que esta palabra no puede designar las individualidades comunes a muchos seres y que la persona de Cristo excluye de todas maneras los compuestos del orden natural. Por eso el término *hypóstasis* designará indiferentemente al Lógos o al Hombre-Dios a partir del siglo V<sup>66</sup>.

### 3.1. San Basilio (± 330-379)

Su grande contribución es la doctrina sobre el Espíritu Santo, de modo particular contra las sectas semiarrianas que habían transferido su negación de la divinidad del Hijo a la Tercera Persona de la Trinidad. Por lo que toca a nuestro tema, podríamos agrupar en dos centros su avance cristológico:

*En relación al Padre*, en cuanto Basilio ofrece las primeras precisiones acerca de la diferencia entre *ousía* e *hypóstasis* en la Trinidad (ya aceptadas por Atanasio en el sínodo de Alejandría, 362, pero aún no desarrolladas): la *ousía* indica lo que es común y único a las tres personas, su naturaleza y substancia; en este aspecto las tres personas son enteramente iguales (como por ejemplo el ser eterno, incomprensible, increado, etc.). En cambio las particularidades que caracterizan a cada una de las personas constituyen su *hypóstasis*, y son al interno de la Trinidad las relaciones, como el ser Hijo (lo que constituye su diferencia individual) respecto al Padre: es igual en todo al Padre, excepto en el hecho de ser engendrado<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Se refiere a S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* 25, 54: PG 45, 1256.

<sup>66</sup> A. TUILIER, "Le sens de l'apollinarisme dans les controverses théologiques du IVe siècle" (TU 116), SP 13, p. 303s.

<sup>67</sup> Por eso Basilio apoya con múltiples razones teológicas la definición del Hijo como *homoiouîsios tô Patrî*, de Nicea: cf. *Ep.* 52: PG 32, 393, aunque podría aceptar otras

"La distinción no confusa está en las propiedades que caracterizan las personas individuales: la Paternidad y la filiación. Basilio, al definir las propiedades personales, prefiere mantenerse en el lenguaje bíblico. Tocará a su hermano Gregorio y al amigo Gregorio de Nacianzo, definir las con su lenguaje más técnico y filosófico. Basilio también se mantiene en el plano de la doxología y observa que el Hijo es segundo en orden respecto al Padre, no porque le sea inferior por naturaleza sino porque deriva de él, porque el Padre es causa de su ser. Pero esto no supone ningún intervalo cronológico (porque la generación es fuera del tiempo): la relación de dependencia es solamente en el plano lógico"<sup>68</sup>.

Basilio aclara quién es el Hijo, de modo especial en dos ocasiones: en su ataque contra Eunomio, y en el libro IV sobre el Espíritu Santo. Habiendo tratado en otra ocasión sobre la primera obra, me detengo un poco en la segunda. Esta parte de la acusación que se hace a Basilio porque usa la doxología "Gloria al Padre *con* el Hijo y *con* el Espíritu Santo", y no se limita a la más común en su tiempo: "Gloria al Padre *por* el Hijo, *en* el Espíritu Santo". No rechaza ésta última, que responde al plan de la economía revelada, e indica por una parte las misiones intratrinitarias y por otra nuestro camino de acceso al Padre. Pero sí condena el abuso de las sectas arrianas, que de tal fórmula quieren deducir la desigualdad ontológica (subordinacionista) entre las personas. En cambio su doxología (que no elimina la segunda) expresa la igualdad en la gloria, y por tanto en el ser, de las tres personas, doctrina que los arrianos consideraban herética.

Explica que la relación Padre-Hijo no quiere decir que el Hijo venga *después del Padre*, ni en el orden temporal (pues la generación del Hijo es eterna, y así su existencia es co-eterna con la del Padre); ni en el local, porque "Siéntate a mi derecha" es expresión de igual poder; ni en dignidad, porque el Hijo, según la Escritura, es Poder y Sabiduría de Dios, resplandor de su gloria y su sello e imagen, de manera que "quien me ha visto a mí ha visto al Padre" (Jn 14, 9). Por eso Juan puede afirmar: "Gloria como del Unigénito del Padre", "Para que glorifiquen al Hijo como al Padre" (1, 14; 5, 23), y Marcos: "El Hijo vendrá en la gloria de su Padre" (8, 38).

Por eso la doxología que glorifica al Padre "*por* el Hijo" es más apta para indicar la misión de Cristo en favor nuestro, pues *por* el Hijo recibimos la revelación y la gracia del Padre, y por ello también nosotros damos al Padre las gracias *por el Hijo*, en cuyas manos el Padre ha puesto el Señorío y el juicio. En cambio la doxología "*con* el Hijo" expresa la igualdad de

expresiones equivalentes como "semejante en cuanto a la substancia sin diferencia alguna (*hómoion kat'ousían aparallaktósi*)": Ep 9, *ibid.*, p. 272. Luego considera definido no el vocable sino lo significado por él.

<sup>68</sup> E. BELLINI, La cristología di S. Basilio Magno, en AA. VV., *La cristología dei Padri della Chiesa I*, Roma, Acc. Card. Bessarionis 1979, p. 133s.

substancia y de dignidad: "Todo ha sido creado por él y para él" (Col 1, 16; Jn 1, 3), de donde la Escritura reconoce a Cristo la igualdad con el Padre como Creador; "Todo lo mío es tuyo y lo tuyo mío" (Jn 17, 10), en que le reconoce un dominio como el del Padre; "En él se encierran todos los tesoros de sabiduría y ciencia" (Col 2, 3). Por tanto, concluye Basilio, o que no se nos bautice en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo", o si se nos bautiza como nos mandó Cristo, confesemos la fe en la que hemos sido bautizados y no otra:

"Por él, tiene el uso más adaptado, y el significado más inteligible, cuando se habla de Cristo como puerta o camino. Pero en cuanto Dios e Hijo, él posee la gloria con el Padre y al mismo tiempo que el Padre... Por eso usamos las dos fórmulas: por la primera proclamamos su propia dignidad, por la segunda su gracia en favor nuestro"<sup>69</sup>.

*En relación con la encarnación* Basilio no hace una reflexión teológica completa, preocupado como está por la doctrina sobre la Trinidad y en el seno de ella sobre el Espíritu Santo. Sin embargo toca diversos puntos al enfrentar algunos errores que cundían en sectas locales.<sup>70</sup> Particularmente expresa una psicología de Cristo más completa respecto a Atanasio, en cuanto afirmando como él (contra el semiarrianismo) la naturaleza humana íntegra de Cristo, en cuerpo y alma, sin embargo da más importancia que el primero al alma de Cristo *como principio teológico*, si bien no tocó a él desarrollar más dicho principio sino a los dos Gregorios: al de Nacianzo desde un punto de vista más salvífico y al de Nisa en su aspecto más ontológico (si bien en los dos se encuentran ambos elementos). Basilio recoge apretadamente entrambos:

"Decir que los sufrimientos (o pasiones: *páthe*) del hombre pasaron a la divinidad, es propio de quienes no guardan orden alguno en su pensamiento, ni ven que unos son los sufrimientos de la carne, otros los de la

<sup>69</sup> S. BASILIO, *De Spiritu Sancto* IV, 8, 17: PG 32, 97 (SCh 17, 306). De ahí que la doxología definida por Constantinopla I acerca del Espíritu Santo: "que con el Padre y el Hijo es co-adorado y con-glorificado" (DS 150), no es sólo definición pneumatológica, sino también cristológica. La expresión griega dice mejor que las traducciones, que se trata de *una única acción unitaria* por la que adoramos y glorificamos a las tres personas (la traducción latina es más pobre, da la impresión de diversas acciones simultáneas: *simul adoratur*).

<sup>70</sup> Basilio no captó al principio la herejía de Apolinar, en cuanto mantuvo alguna correspondencia con éste (*Ep.* 361-364: PG 32, 1099-1108) en la cual no se tocan problemas cristológicos, sino sólo trinitarios; y en éstos no parece que Apolinar manifieste error alguno. Algunos ponen en duda la autenticidad de esta correspondencia: cf. los datos del problema en G. L. PRESTIGE, *St. Basil and Apollinaris of Laodicea*, London, SPCK 1956, p. 1-37. Tras los reclamos de Epifanio, ante el que Basilio se excusa por no haber ahondado en la materia, éste toma las distancias de Apolinar: cf. C. RIGGI, *La catechesi cristologica di san Basilio*, en S. FELICI (ed.), *Cristologia e catechesi patristica*, Roma, LAS 1981, p. 41-48.

carne con alma, y otros los del alma que se sirve del cuerpo. Porque es propio de la carne ser cortada, disminuir y ser destruida. Así como es propio de la carne animada sufrir la fatiga y el dolor, el hambre y la sed, y ser dominada por el sueño. Y es propio del alma que se sirve del cuerpo sentir tristeza, ansiedad y preocupaciones. De estas cosas unas son naturales y necesarias al animal; otras provocadas por la elección depravada, por una vida descarriada y por la virtud no practicada. De aquí resulta claro que el Señor llevó sobre sí los sufrimientos naturales como prueba de una hominización verdadera y no ficticia; pero las pasiones que provienen de la maldad, las que ensucian la pureza de nuestra vida, éstas las rechazó como indignas de la divinidad inmaculada"<sup>71</sup>.

Este texto apunta implícitamente a lo que luego se llamaría la *unión hipostática*, distinguiendo de hecho entre el único sujeto y las dos naturalezas: el sujeto "no era la carne animada, sino la divinidad que usaba la carne animada"<sup>72</sup>. Y no sólo habla de las "afecciones" o "pasiones", sino también de la "ciencia". Basilio no desarrolla este punto, pero lo señala con fuerza. Tratando con Anfiloquio el tema de la ignorancia de Jesús sobre el día y la hora (Mc 13, 32), le dice que los anomeos (arrianos) interpretan mal el texto, atribuyendo la ignorancia al Logos para afirmarlo criatura o de una dignidad inferior a la del Padre; en cambio no distinguen entre el Unigénito y su "parte humana" de la cual es propio ser limitado:

"Si alguno reflexiona con buen criterio, el Señor dialogó con los hombres sobre muchas cosas que se referían a su parte humana, como 'Dame de beber' (Jn 4, 7): es una expresión del Señor que explicita una necesidad corporal. Y aquél que pedía no era una carne sin alma, sino la divinidad que se servía de una carne animada. Así también en este caso si alguno toma la ignorancia en referencia al que se manifestó en todo según la economía, y que progresaba en sabiduría y gracia delante de Dios y de los hombres, no errará respecto a la pía sentencia"<sup>73</sup>.

Finalmente he de notar que Basilio parte, como luego el Nacianceno, de la economía salvífica como el motivo para afirmar la integridad de la naturaleza humana de Cristo. Arrancando de la solidaridad del Hijo de Dios

<sup>71</sup> S. BASILIO, *Ep.* 261, 3: PG 32, 972. Por eso concluye A. GRILLMEIER, *op. cit.*, I/2, p. 695, distinguiendo con Basilio las distintas atribuciones (al Hijo en cuanto Dios, al cuerpo, al cuerpo animado, al alma en el cuerpo): "De todos estos estados, algunos son naturales y necesarios al ser humano, otros provienen de una voluntad perversa y de la falta de ejercicio en la virtud. Cristo ha tomado sobre sí los primeros para manifestar la realidad de su encarnación, pero los otros, los que contaminan la pureza de nuestra vida, no encuentran lugar en él".

<sup>72</sup> A. GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 694.

<sup>73</sup> S. BASILIO, *Ep.* 236, 1: PG 32, 877. "De este modo Basilio atribuye a la humanidad de Cristo no sólo la carne y la sujeción al dolor, sino también el progreso de la ciencia humana, que se distingue y desarrolla una función propia respecto al Verbo de Dios": E. BELLINI, *op. cit.*, p. 137.

con el hombre *en todo, fuera del pecado*, expresada tradicionalmente como el intercambio entre Dios y el hombre, Basilio toma esta solidaridad *plena* con toda la posible seriedad y en todas sus consecuencias. Lo que le preocupa al escribir su carta 261 a los fieles de Sozópolis es que "me habéis escrito que algunos de entre vosotros disuelven la dispensación para nuestra salvación, de nuestro Señor Jesucristo", y por ello es firme en sostener que el Señor asumió en su advenimiento, sobre sí y como suyo, "todo cuanto ocurría para el cuidado del género humano", y así lo que asumió de la Virgen fue una "carne portadora de la divinidad, tomada de la arcilla de Adán"<sup>74</sup>.

### 3.2. San Gregorio de Nacianzo (± 329-389)

Desde joven amigo de Basilio, coincide con él en las grandes intuiciones teológicas. Por el 372 escribe que el apolinarismo ha comenzado 30 años atrás,<sup>75</sup> y está preocupado por el influjo que tiene en toda la región, una "fe" nueva que destruye toda la economía del Señor, vanificando el Evangelio. Winslow resume su principio fundamental: "Puesto que somos *nosotros* quienes necesitamos *ser salvados*, y sólo Dios puede salvar, el Salvador debe ser Dios. Sin embargo, puesto que somos *nosotros* quienes debemos ser salvados, el Salvador debe ser también uno de nosotros"<sup>76</sup>.

*Punto de partida soteriológico.* Heredero de la salvación como deificación de *todo lo humano*, supone que el Logos ha asumido *todo cuanto somos nosotros* para deificarlo. De ahí que para Gregorio la ascensión de la naturaleza humana completa<sup>77</sup> por parte del Verbo, sea la base teológica necesaria para poder afirmar la salvación del hombre en la economía revelada.

<sup>74</sup> S. BASILIO, *Ep.* 261, 1-2: PG 32, 968-969.

<sup>75</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 102: PG 35, 200 (SCH 208, p. 80).

<sup>76</sup> D. F. WINSLOW, *The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus*, Cambridge Mass., The Philadelphia Patristic Foundation 1979, p. 79.

<sup>77</sup> Contra el trasfondo de la herejía arriana, afirma como Atanasio que, siguiendo el sentido de la Escritura, "atribuimos a la divinidad los términos más sublimes y que más convienen a Dios; y los más humildes y que son más congruentes con la naturaleza del hombre, al que por nuestra causa se hizo nuevo Adán, al Dios pasible por el pecado": S. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* XXX, 1: PG 36, 104; y según este criterio, niega que la obediencia de que habla Heb 5, 7-8 pueda atribuirse al Verbo, "pues como Lógos no era ni obediente ni desobediente... En cuanto a la forma de siervo, se ha co-abajado con los siervos sus consiervos, y se transformó en lo que le era ajeno, llevando sobre sí a mí mismo enteramente, junto con todo lo mío, asumiendo como suyo todo lo más bajo, como el fuego la cera o como el sol el vapor, para que por mi mezcla (*synkrasis*) con él yo también participe de lo suyo", *ibid.* 6, col. 109.

Precisamente porque el Señor *ha asumido todo lo nuestro*<sup>78</sup>, su Encarnación no se refiere sólo a su concepción en el seno de María, sino es la asunción total de lo humano, incluido el límite más profundamente "carnal" de la existencia humana, como es la muerte. Por esa total "simpatía" (de *sym-pathein*, "sufrir con", y por extensión "tener los mismos sentimientos") con nosotros y la divinización de todo lo nuestro, comprendido el sufrimiento, su Encarnación deviene un camino hacia el sufrimiento de Dios en su humanidad asumida, de modo que es *él mismo* quien *sufre en cuanto hombre* cuanto sufrimos nosotros<sup>79</sup>. Tal vez por ello da tanta importancia a la cruz en su soteriología. Sobre este aspecto del Nacienceno dice Wislow:

"Jesucristo es la unión de Dios y hombre; es la conjunción de dos naturalezas, divina y humana, la segunda deificada por la primera. Y el hombre deviene Dios en Jesucristo. Si es pues posible hablar de Dios que muere en su naturaleza humana es igualmente posible -y para Gregorio más pertinente-hablar de 'la muerte y crucifixión de Dios'"<sup>80</sup>.

*Contribución a la Cristología.* Por el motivo salvífico profundiza en los aspectos "ontológicos" de Cristo, y no por la defensa de una correcta ontología por sí misma<sup>81</sup>. Por una parte, según los problemas que afrontaba su época, debió afirmar la divinidad del Hijo contra el arrianismo; por ello fue del todo fiel a Nicea, y se nota con frecuencia la influencia atanasiana, tanto en el atribuir todos los dichos de la Escritura de tipo creatural a la humanidad de Cristo, y al Lógos todos los de tipo divino, como también en cuanto a la inspiración del argumento salvífico. He aquí un texto exquisito en que se dirige a Eunomio:

<sup>78</sup> "Fue bautizado como hombre, pero perdonó los pecados como Dios; no porque necesitase purificación, sino para santificar las aguas. Fue tentado como hombre, venció como Dios; pero nos manda confiar en él como vencedor del mundo. Sintió el hambre, y alimentó a millares; y él mismo se hizo el pan celestial que da la vida... Ora, y sin embargo escucha. Lloro, pero seca las lágrimas. Pregunta dónde había sido depositado Lázaro, pues era hombre; pero despierta a Lázaro, porque era Dios... Muere, y es el que da la vida, y con su muerte disuelve la muerte": S GREGORIO NACIENCENO, *Or.* XXIX, 20: PG 36, 100s (Sch 318, p. 272).

<sup>79</sup> "Quizás duerme para bendecir el sueño, quizás se cansa para santificar el cansancio, quizás llora para transformar en dignas nuestras lágrimas": S. GREGORIO NACIENCENO, *Or.* XXXVII,2: PG 36, 284.

<sup>80</sup> D. F. WINSLOW, *op. cit.*, p. 106s.

<sup>81</sup> K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seine Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen-Leipzig, J. C. B. Mohr 1904, p. 178s, piensa que Gregorio dio fuerte impulso a la cristología movido no sólo por la necesidad de responder a las herejías, sino principalmente por su espiritualidad, que encontraba en Cristo una vía concreta. Por la misma razón dio tanta atención (todavía no común entre los Padres Griegos) a la cruz y a su aspecto redentor, y al dato de que fuese Dios mismo quien la hubiese sufrido: "El hecho cuya trascendencia lo conmueve, es que Dios verdaderamente ha sufrido la muerte". El "Dios sufriente" sería su argumento fuerte contra el apolinarismo: tal doctrina de la redención sería imposible sin la humanidad completa de Cristo.

“Exponme ahora esas palabras que alega tu insensatez: Mi Dios y vuestro Dios (Jn 20, 17), más grande (Jn 14, 28), me ha creado (Prov 8, 22), hecho (Hech 2, 36), santificado (Jn 10, 36); y si quieres añade: siervo (Is 42, 1), obediente (Fil 2, 8); y que le fue dado (Jn 18, 9; Mt 20, 23), aprendió (Jn 6, 45), se someterá (1 Cor 15, 28), fue enviado (Jn 9, 4); y también el que no puede hacer nada por sí mismo (Jn 5, 19), como hablar (Jn 12, 49), o juzgar (Jn 8, 15), o dar (Mc 10, 40) o querer (Mt 26, 39). Añade todavía el ignorar, estar sometido, orar, preguntar, progresar, haber consumado. Y si quieres, añade aún cosas aún más humildes como el dormir (Mt 8, 24), tener hambre (Mt 4, 2), cansarse (Jn 4, 6), llorar (Jn 11, 35), sentir pavor (Mc 14, 33) y someterse. Quizás aun le echarás en cara la cruz y la muerte... Para decirlo en pocas palabras, lo que has de hacer es atribuir las cosas más sublimes a la divinidad y a aquella naturaleza más elevada que los sufrimientos y el cuerpo sujeto; y las cosas más humildes al compuesto, que se vació y se hizo carne y se humanizó por ti”<sup>82</sup>.

Por otra parte el apolinarismo lo obligó a tomar en serio la constitución humana completa de Cristo a partir de su encarnación: “¿Cuál es la causa de la humanización que Dios asumió por nosotros? Absolutamente para salvarnos. ¿Por qué otra cosa?”<sup>83</sup> Por eso el Nacianceno es tan enérgico en insistir en la entera humanidad del Señor, y especifica: alma y cuerpo<sup>84</sup>. Y como signo de que no sólo ha asumido un cuerpo sin alma, atribuye a ésta la ignorancia<sup>85</sup>, como lo habían hecho Atanasio (aunque sea de manera aún elemental) y Basilio.

<sup>82</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Or. XXIX*, 18: PG 36, 97 (SCh 250, p. 214). Y esa humanización por nuestra salud es definitiva, pues dice comentando *Heb 7, 25*: “Es mediador todavía hoy, en cuanto hombre, por mi salvación; porque está con el mismo cuerpo que asumió, hasta que me divinice en virtud de su humanización; aunque ya no se da a conocer según la carne, quiero decir según los sufrimientos carnales que son los nuestros, excepto el pecado”: *Or. XXX*, 14, col. 121 (SCh 250, p. 256).

<sup>83</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Or. XXX*, 2: PG 36, 105 (SCh 250, 228). Y poco después: “Sin duda alguna se sometió a la carne y a la generación y a nuestros sufrimientos, por causa de nuestra libertad, y a todas aquellas cosas por las cuales ha salvado a los dominados por el pecado”: *ibid.* 3. K. HOLL, op. cit., p. 186, observa que mientras Apolinar objetaba con un presupuesto filosófico: que era imposible a dos intelectos completos existir en una sola persona, Gregorio no responde con principios tomados de principios filosóficos, sino del proyecto salvífico del Padre revelado en Cristo.

<sup>84</sup> Sin embargo debe apuntarse un aspecto de la antropología de Gregorio que revela un cierto influjo origenista en su pensamiento (al contrario de otros teólogos de su tiempo) que es el entender la unión entre el Lógos y el cuerpo de Jesús *mediante* el alma intelectual. Aunque el motivo antropológico no es el que decide en Gregorio la afirmación teológica, y por eso lo trata sólo casualmente, como en *Or. II*, 23: PG 35, 432s. (SCh 247, p. 120); *Ep 101*: PG 37, 188 (SCh 208, p. 57).

<sup>85</sup> Sobre *Mc 13, 32*: “¿No es evidente para todos que en cuanto Dios lo conoce, pero que en cuanto hombre afirma ignorarlo, si alguien distingue lo que aparece, de lo que es conocible al intelecto (*noouménou*)? Como se usa el término *Hijo* en este lugar, sin indicar alguna relación, ni se añade de quién es Hijo, por eso podemos juzgar según la piedad, que la ignorancia ha de atribuirse a la humano y no a lo divino”: S. GREGORIO NACIANCENO, *Or. XXX*, 15: PG 36, 124 (SCh 250, p. 258).

Como hemos dicho, su insistencia sobre la completez de la naturaleza humana de Cristo se debe a la soteriología. Lo que nos salva es la solidaridad del Hijo de Dios con el hombre en todo aquello que es humano; de ahí que toma todo lo nuestro para que sea nuestro todo lo suyo. Por eso enseña contra Apolinar:

"Quien espera en un hombre sin mente (*ánoun*) es verdaderamente sin mente y no es digno de completa salvación. Porque lo no asumido no es sanado: lo que está unido a Dios, eso se salva. Si Adán ha caído a mitad, también a mitad debe ser asumido y salvado. Pero si ha caído por entero, se salva enteramente unido a aquél que ha sido engendrado por entero... Porque si el hombre es sin alma, esto también lo dicen los arrianos para atribuir la pasión a la divinidad, como aquello que mueve el cuerpo y que sufre. Mas si tiene alma pero no mente, ¿cómo puede ser un hombre? Porque el hombre no es un viviente sin mente"<sup>86</sup>.

Pero como justamente dice Galtier, esto es exactamente lo que Apolinar no estaba dispuesto a aceptar; porque concibe el espíritu humano como sujeto al pecado, y así piensa que al asumirlo el Hijo de Dios sería pecador. Por eso precisamente, opina el heresiarca, porque el alma humana debe ser curada, el Lógos no puede asumirla, sino debe sustituirla<sup>87</sup>. Pero, responde Gregorio, el hombre peca con su mente; es pues la mente lo primero que debe ser curado:

"Lo que recibió el mandato, fue lo que no observó el precepto; y lo que no lo observó es lo que se atrevió a transgredir; y lo que transgredió, es lo que principalmente necesitaba salvación; y lo que necesitaba salvación es lo que fue asumido. Por eso la mente fue asumida"<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101: PG 37, 181-184 (Sch 208, p. 51). A propósito de este texto la COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, "La conscience que Jésus avait de lui-même et de sa mission", Gr 67 (1986) p. 415, dice en la introducción, nota 7: "En nuestro tiempo se trata la cuestión de saber si Jesucristo tenía una humanidad integral. Una respuesta válida se encuentra ya en San Gregorio de Nacianzo, a cuyos ojos sería una pura locura poner su esperanza en alguien que estuviese desprovisto de inteligencia humana".

<sup>87</sup> Cfr. P. GALTIER, "S. Athanase et l'âme humaine du Christ", Gr 26 (1955) 566.

<sup>88</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101: PG 37, 188 (Sch 208, p. 58). Algunos autores actuales (K. Rahner, W. Kasper) como muchos del pasado (Sto. Tomás de Aquino) hablaron de la apertura del hombre a Dios como "potencia obediencial", por más que lo hubiesen hecho desde diversos presupuestos antropológicos. Tal potencia se llena en plenitud en Jesucristo, por lo cual el Verbo no destruye la naturaleza del hombre, sino la lleva a plenitud. En substancia, esta idea se encuentra ya en Gregorio, como dice K. P. WESCHE, *op. cit.*, p. 96, en referencia a *Ep.* 101: PG 37, 185: "¿Qué es el hombre sino un siervo sujeto a Dios? Según esto, la unión con Dios con lo más profundo del ser humano, no resulta en la pérdida de la libertad humana, ni destruye la integridad de la naturaleza humana, sino más bien llena precisamente lo que el hombre es, o sea un siervo de Dios. Es pues un error pensar como Apolinar y los Antioqueños, que la unión del hombre mismo con Dios mismo destruye, o al menos pone en grave peligro, la entera

Este principio soteriológico, sin embargo, no era nuevo. Mucho tiempo antes lo había usado, por ejemplo, Tertuliano, cuando defendía la integridad de la carne del Señor, contra herejes gnósticos (que negaban la verdadera carne de Jesús, porque les parecía una realidad indigna de Dios), pues de otra manera no sería posible la resurrección. Y así afirma que el Señor ha asumido todo, los sentidos y los afectos humanos, cosas "necesarias para el hombre", aunque parecen humildes e indignas de Dios; pero "son cosas dignas de Dios, porque nada hay tan digno de Dios como la salvación del hombre"<sup>89</sup>. Poco después Orígenes echó mano del mismo principio en una obra en la que presupone la antropología neoplatónica que afirma el hombre compuesto de cuerpo, alma y espíritu, como si fuese la afirmación bíblica de 1 Tes 5, 23. Aunque no fuese aceptable dicha concepción del hombre, sin embargo el argumento salvífico es contundente: "No habría sido salvado todo el hombre, si él no hubiese asumido todo el hombre. Eliminan la salud del cuerpo humano, quienes afirman un cuerpo espiritual del Señor. Queriendo salvar el espíritu humano... el Salvador ha asumido también el espíritu humano"<sup>90</sup>.

De ahí que Gregorio haya contribuido también al progreso de la comprensión de Cristo eventualmente definido como una hypóstasis en dos naturalezas, aun cuando no hubiese llegado a explicitar esta fórmula<sup>91</sup>, pero sus afirmaciones equivalentes son constantes. Unas veces con frases directas: "Dos naturalezas que convergen en un solo Cristo"<sup>92</sup>. "Si alguien dice que Cristo ha recibido la gracia como un profeta, pero que no fue *unido substancialmente* (*kat'ousían synêphthai*), sea anatema"<sup>93</sup>, otras con descripciones equiparables:

"Y para crear de nuevo la imagen deteriorada nació por nosotros. En la casta virgen es concebido y se desarrolla Dios.

---

integridad de la naturaleza humana y su libertad, cuando la íntima comunión con Dios es precisamente aquello para lo que el hombre fue hecho. Sólo en la plena comunión con Dios se cumplen la verdadera naturaleza y destino del hombre".

<sup>89</sup> TERTULIANO, *De Carne Christi* 10: PL 2, 773.

<sup>90</sup> ORIGENES, *Diáλεκτος πρὸς Ἡράκλειδαν*: SCh 67, p. 70.

<sup>91</sup> Gregorio aún no usa la palabra *hypóstasis* para indicar esa perfecta unión, sino otras equivalentes, como "él mismo": "El se cargó *sobre sí mismo* todo lo que soy yo, para poder consumir *en sí mismo* mi inferioridad": *Or.* XXX, 6: PG 33, 109 (SCh 250, 236).

<sup>92</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Poemata de seipso* XI, 651: PG 37, 1074.

<sup>93</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101: PG 37, 180 (SCh 208, p. 46). K. P. WESCHE, *op. cit.*, p. 93 comenta a este texto: "En contraste con Apolinar y los Antioqueños, la unión de Dios y el hombre *kat'ousían* es simplemente para Gregorio una afirmación de que cuando el hombre mismo entra en contacto con Dios mismo, su naturaleza no es destruida; más bien deviene enteramente humano. En otras palabras, no deja de ser hombre, sino de hecho deviene hombre verdadero sólo en su unión con Dios".

Todo Dios y humano, para salvarme completo...  
Así el que deifica y el deificado son un solo Dios<sup>94</sup>.

Confronta pues el problema de las "antinomias" de Cristo: el que el mismo *sujeto* (una persona) sea el principio de unión de propiedades tan diversas como las que se atribuyen a Dios y las que caracterizan al hombre: *en cuanto Dios* es todo aquello que es el Padre, excepto la relación de Hijo que lo caracteriza en su persona; *en cuanto hombre* es todo aquello que es humanamente su madre<sup>95</sup>, excepto que se trata de una persona diversa, con su individuación propia. A la primera conclusión lo llevó la reflexión sobre el error arriano, a la segunda su refutación de la herejía apolinarista. Concluimos con Rudasso:

"Un hecho importante es la indisolubilidad que Gregorio pone entre la encarnación y el nacimiento humano de Cristo. Es difícil subrayar más fuertemente la identidad de aquél que se encarna y de aquél que nace, es decir la identidad de aquél que nace hijo de María y de aquél que, siendo el Hijo eternamente engendrado del Padre, se encarna. Nada que destruya más radicalmente, en la descripción misma de su origen, toda idea de una autonomía ontológica de la naturaleza humana. En el momento mismo que afirma con más fuerza la perfecta integridad de la naturaleza de Cristo, le reserva a sólo Dios el valor de sujeto autónomo<sup>96</sup>.

### 3.3. San Gregorio de Nisa (± 335-394)

Es relativamente semejante a su hermano Basilio y al amigo Gregorio, porque son similares los problemas cristológicos que debe afrontar: los residuos del arrianismo (al que da una importancia primordial, como lo muestra su largo tratado contra Eunomio), y el apolinarismo cuyos sectarios pululaban en la Iglesia de su tiempo. Continuando la línea de los anteriores, lo que puede esperarse de nuevo son algunos matices y acentuaciones, pero muy importantes.

*En el campo trinitario* confiesa la consubstancialidad del Hijo con el

<sup>94</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Poemata dogmatica* X, 20-23.61: PG 37, 467-469.

<sup>95</sup> De ahí el sabor tan fuertemente cristológico de sus alusiones a María, de modo que llega a afirmar: "Si alguien no acepta la santa María como Madre de Dios (*Theotokos*), está fuera de la divinidad. Si alguien dice que ha pasado a través de la Virgen como por un canal, y que no se ha formado en ella divina y humanamente al mismo tiempo (divinamente en cuanto sin varón, humanamente según la ley de la gestación) es igualmente sin-Dios": S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101: PG 37, 177 (Sch 208, p. 42). "¿Quién no ve el nacimiento de Dios, de la Virgen? ¿Cómo la naturaleza de dos cosas diversas viene a formar una sola cosa?": *Poemata dogmatica* 10, 49-50: PG 37, 468s.

<sup>96</sup> F. RUDASSO, *La figura di Cristo in S. Gregorio Nazianzeno*, Roma, Desclée-Teresianum 1968, p. 73.

Padre, aunque usa el término *homooúsios* muy parcamente, y prefiere otras expresiones<sup>97</sup>. Va adelante de los anteriores al aclarar más los caracteres individuales (*idioma*) que determinan un subsistente. Pero si una *cosa* concreta se particulariza por sus *idioma*, sólo entramos en el campo de la *individuación personal* cuando puntualizamos sus caracteres morales y espirituales. Esto por una parte abre la puerta al tránsito de estos conceptos del campo trinitario al cristológico. Pero ¿es posible admitir sin ulteriores precisiones que en Cristo hay una naturaleza humana completa pero no una persona, aun descubriendo sus *idioma* morales y espirituales? La vaguedad de la respuesta del Niseno deja algún resquicio a Nestorio. Gregorio admite las *dos naturalezas* completas de Cristo, pero luego, como veremos en seguida, fatiga mucho para precisar el tipo de unión, que a veces parece navegar entre ciertas insinuaciones que saben a nestorianismo<sup>98</sup>, y otras a monofisismo<sup>99</sup>. Grillmeier dice que Gregorio advierte las dificultades, y trata de resolverlas "sin escapar totalmente a una petición de principio"; pero sobre todo porque "la imagen que da de Cristo en su predicación y en su mística centrada en Cristo trasciende su teoría. Su cristología es al mismo tiempo una doctrina de la salvación. El hombre en su totalidad ha sido asumido en la humanidad de Cristo"<sup>100</sup>.

*El motivo soteriológico* es el que decide la cristología del Niseno. Podríamos partir de un hermoso texto antiarriano:

"La fe de los cristianos, que los discípulos predicaron a todos los pueblos según el mandato de Cristo, ni viene de hombres ni por hombres, sino por Nuestro Señor Jesucristo. Este, siendo Lógos y vida y luz y verdad y Dios y sabiduría, y todo esto por naturaleza, ante todo se hizo según la semejanza del hombre, participante de nuestra naturaleza, en todo semejante excepto el pecado. Según esta semejanza asumió todo el hombre con cuerpo y alma, para llevar a cabo por medio de ambas cosas nuestra salvación. El mismo se hizo ver sobre la tierra y convivió con los hombres, de modo que los hombres no enseñasen sobre su ser, según sus propias opiniones... Sino que, persuadidos de que Dios verdaderamente se manifestó en la carne, creamos que éste es el único verdadero misterio de la

<sup>97</sup> Cfr. J. LENZ, *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nissa*, Trier, Paulinus-Druckerei 1925; S. GONZALEZ, *La fórmula 'mia ousia treis hypostáseis' en San Gregorio de Nisa*, Roma, PUG 1939.

<sup>98</sup> Sobre todo por el uso de una terminología aún incierta y tentativa, como "mezcla", "combinación", "encuentro con", "hombre asumido", etc. Para entender su recto significado no nestoriano, se deberá poner en contexto.

<sup>99</sup> Como la comparación famosa y tan repetida por Gregorio del casi absorbimiento de la naturaleza humana en la divina de Cristo, "como una gota de vinagre en el mar", que presagia la que se atribuyó luego a Eutiques: "Como una gota de miel en el océano": cf. S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* XVII: PG 45, 1221-1224 (GNO III/1, p. 201); *Contra Eunomium* III, 4: PG 45, 728 (texto crítico de W. JAEGER, GNO II, p. 150).

<sup>100</sup> A. GRILLMEIER, op. cit., p. 706s.

piedad, que el mismo Logos y Dios nos transmitió, y que habló por sí mismo a los Apóstoles"<sup>101</sup>.

Asume como presupuesto básico el principio soteriológico que desde Ireneo tenía vigencia, del llamado "intercambio" de las naturalezas, para divinizar la nuestra. De ahí que al afrontar más a fondo que sus antecesores la negación apolinarista del alma (o de la *noûs*), Gregorio explota la fuerza teológica que el alma de Cristo tiene para la salvación del hombre.

Más agudo que sus contemporáneos, el Niseno escarba con mayor fineza en los motivos soteriológicos que han movido al heresiarca a negar el alma de Cristo. Los principales pueden resumirse en dos: en primer lugar, Apolinar quiere asegurar para nuestra salvación las afirmaciones bíblicas sobre el sufrimiento de Dios en la carne. Gregorio cita este texto de Apolinar que muestra cómo en el fondo a éste lo mueve una preocupación antiarriana y antiadopcionista:

"Entre los incrédulos y herejes se anda diciendo ser imposible que Dios devenga hombre y haga frente a los sufrimientos, y elaboran su profesión de fe en torno a estas herejías, diciendo que Cristo es un hombre divino (o endiosado: *éntheon ánthropon*), por motivo de su generación de (ex) una mujer y de sus sufrimientos"<sup>102</sup>.

*La verdadera carne de Jesús.* Iniciamos esta sección con la segunda razón de Apolinar: éste está convencido de que no puede tolerarse posibilidad alguna a que Cristo pueda de algún modo pecar, si ha de ser nuestro redentor. Pero si éste tuviese un alma racional, dotada de intelecto como nosotros, por fuerza tendría también una voluntad humana que como tal sería débil y sujeta a cambio (incluso moral)<sup>103</sup>, y también podría errar en el campo del conocimiento, lo que haría peligrar el carácter salvífico de su Encarnación. Pero si la angustia del heresiarca era de por sí justa, no lo era a la par la solución en que se había parapetado:

"El género humano, dice, no se salva por la asunción (*di'analépseos*) de una mente y de todo el hombre, sino por la adición (*dià proslépseos*) de una carne, a la cual le sea natural el ser gobernada. Pero era necesario una mente inmutable, que no cayese bajo su poder por la debilidad de su conocimiento, sino que sin coacción la armonizase consigo"<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> S. GREGORIO NISENO, *Contra Eunomium* II, 1-2: PG 45, 465-468 (GNO II, p. 312).

<sup>102</sup> Citado por S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* IV: PG 45, 1129 (GNO III/1, p. 135).

<sup>103</sup> J. LENZ, op. cit., p. 62: "¿Cómo pueden dos espíritus vivientes, que quieren cosas opuestas, existir en un mismo y único sujeto? Un tal ser sería arrastrado por las dos voluntades contrarias en direcciones opuestas. La libertad de la voluntad juega un papel capital en el sistema de Apolinar". Así, no pudiendo aceptar *un solo sujeto* de las dos voluntades, piensa que aceptando éstas por fuerza se tendría que tratar de *dos sujetos* distintos.

<sup>104</sup> Citado por S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* XI: PG 45, 1213 (GNO III/1, p. 195).

Gregorio le responde con no menor interés salvífico, pero basado no en el razonamiento humano sino en la revelación de la Escritura. A partir de ella tocaremos algunos de sus argumentos principales:

La Escritura nos ha revelado que "El Verbo se hizo carne" (Jn 1, 14). Pero este texto no ha de leerse aisladamente y ni en el sentido que suele dar a la palabra *carne* la cultura helénica, sino en el sentido bíblico, que se conoce cuando se lee en su conjunto la Palabra revelada<sup>105</sup>. Esta frecuentemente habla de Cristo como un *hombre*, y no basta la explicación de Apolinar: "Es Dios por el espíritu encarnado, hombre por la carne asumida"<sup>106</sup>. Le responde Gregorio:

*En primer lugar* el Lógos no puede asumir el puesto del alma de Cristo, porque entonces el elemento humano de éste se reduciría a sólo un cuerpo, pero un cuerpo sin alma sería una *cosa*, no un cuerpo humano, ya que es precisamente el alma lo que lo caracteriza como tal. Pero tampoco puede afirmarse en Cristo un cuerpo animado sólo por un alma sensible o inferior, porque este tipo de cuerpo es el de los animales brutos, de ahí que entonces el Hijo de Dios habría asumido un animal, y así los animales y no los hombres serían salvados. Sino lo que propia y específicamente constituye al hombre como hombre es su *mente* racional<sup>107</sup>. Ni puede justificar la doctrina de Apolinar, su preocupación por salvar la impecabilidad de Cristo:

<sup>105</sup> Como su amigo de Nacianzo, también el Niseno recurre al principio de que la Escritura habla de la parte para indicar el todo, y así se debe captar el sentido por el contexto tomado conjuntamente: por ejemplo cuando dice: "Vendrá a ti toda carne" (*Sal* 65 [64], 3), se refiere a todos los hombres, y no a cuerpos despojados de mente; y cuando habla de "la forma de siervo" (*Fil* 2, 7), "es ciertamente el cuerpo", pero se refiere a todo el ser del hombre: *Ibid.* X y XX: PG 45, 1144 y 1164 (GNO III/1, p. 145 y 159).

<sup>106</sup> *ibid.*, VII: PG 45, 1136 (GNO III/1, p. 140). Recuértese que para explicar cómo puede Cristo ser este "hombre-Dios", Apolinar acudió en un primer tiempo al estratagema de un cuerpo sin alma: el Verbo habría asumido las funciones de ésta. Habiéndosele probado que la Escritura habla del alma de Cristo, recurrió a un segundo artificio: el de la tricotomía cuerpo, alma y mente, alegando que era la doctrina de Pablo (1 *Tes* 5, 23). En tal caso Cristo tendría cuerpo y alma (sensible o animal) y el Lógos sustituiría la mente.

<sup>107</sup> Argumento muy frecuente, por ej. sobre que Cristo es Dios y hombre: "El hombre comparte la naturaleza de los irracionales, es semejante a ellos en sus características por la carne y la sensación, pero está separado de los irracionales por estar dotado de la *noûs*, y en ésta tiene lo propio de su naturaleza... Si se le llama hombre, esta denominación es verdadera y no falsa: pero la verdad de este nombre reside en que es un viviente racional... cuya razón procede por la inteligencia". Y sobre "En él habita corporalmente la divinidad" (Col 2, 9): "Diciendo *en él* no quiso significar *la mitad de él*, sino comprendió todo el ser por ello significado; porque si el cuerpo en el que habitó la divinidad era humano, no era un cuerpo sin alma, pero la mente es una parte propia del alma humana; porque, como repetidas veces lo hemos dicho, si se le quitara la mente, lo que quedase sería una bestia": *ibid.*, XXII y XXVII: PG 45, 1169 y 1184 (GNO III/1, p. 163s y 173).

"Lo que no tiene alma está muerto, mientras un ser animado pero privado de intelecto es una bestia; absurdo del cual él no puede escapar cuando niega a aquella carne la autodeterminación (*autexouision*); porque es propio de los irracionales no ser autónomos (*mè eph'beautón éinaí*), sino estar sometidos al dominio del hombre"<sup>108</sup>.

En segundo lugar, no se puede aceptar que Pablo (1 Tim 5, 23) enseñe una antropología tricotómica; porque el Apóstol no habla de *cuerpo, alma y mente (noús)*, sino de *cuerpo, alma y Espíritu (Pneúma)*. No está haciendo una antropología, sino describiendo el estado del hombre *espiritual*, es decir que vive en el Espíritu (a diferencia del hombre carnal, que vive sólo en la carne), y por ello se dice que *tiene el Espíritu*. No se trata pues de un *componente natural* del hombre<sup>109</sup>. Gregorio dice en cambio que esa tricotomía es doctrina propia de "concepciones humanas" y no de la Escritura. Pero admítanse, acaba diciendo, ésta u otras divisiones del hombre; no nos oponemos si enseña con la Escritura que el Lógos ha asumido *todos los elementos* (cualesquiera fuesen los enumerados) *que constituyen al hombre*: "Si alguno afirma que en aquel hombre (Cristo) están todas aquellas cosas que completan nuestra naturaleza, no errará"<sup>110</sup>.

Respecto al argumento de la salvación según el punto de vista de Apolinar, que quiere asegurar la impecabilidad de Cristo anulando su voluntad humana, a Gregorio le parece que con ello el hereje cierra precisamente toda posibilidad a nuestra salvación. Apolinar se centra en el texto (que será el caballo de batalla de la herejía monotelita en el s. VII) de la oración de Jesús en el huerto: si Jesús hubiese tenido una voluntad humana, habiendo podido según ésta defeccionar de la voluntad del Padre, ponía en riesgo su obra redentora. En cambio, piensa el obispo de Laodicea, el evangelio nos muestra una perfecta identidad de voluntad

<sup>108</sup> *ibid.*, XLV: PG 45, 1233 (GNO III/1, p. 208). Ni se puede justificar que por haber tomado la forma de siervo (Fil 2, 7) hubiese asumido sólo el cuerpo para someterlo como esclavo; pues, pregunta fuertemente Gregorio: "¿Pero el siervo cuya figura se revistió el Señor, era completo, o un mutilado?": *ibid.* XXIII: PG 45, 1172 (GNO III/1, p. 165). Y preludiando la definición de Calcedonia se pregunta si Cristo era respecto a nosotros *consustancial (homoousios)* o era *de distinta substancia (heteroousios)*: pero si le faltaba lo más esencial del hombre, entonces Cristo era *heteroousios* respecto a nosotros, y sólo de manera impropia y abusiva se le puede llamar un hombre.

<sup>109</sup> Así como el evangelio dice que los verdaderos adoradores de Dios lo adorarán "en espíritu" (Jn 4, 23: no quiere decir que tengan un elemento físico añadido al alma), y continúa Gregorio, apoyándose en 1 Cor 3, 1: "En este lugar reconoce también un hombre carnal y uno espiritual, y en medio de éstos dos al hombre animal (o animado: *psychikón*); llama carnal al hombre al que arrastran las pasiones y a la materia, espiritual al que no se deja oprimir por el yastre del cuerpo sino tiene la mente puesta en lo alto, y animal al medio entre ellos...": *ibid.*, XLVI: PG 45, 1236 (GNO III/1, p. 209).

<sup>110</sup> *ibid.*, XLVIII: PG 45, 1240 (GNO III/1, p. 212); obviamente porque el fiel no está obligado a defender esta o aquella antropología filosófica, sino la integridad de la revelación.

entre el Padre y el Hijo, lo cual significa que Jesús no habría tenido voluntad humana, y así tampoco una *noûs*, sino sólo el espíritu del Hijo del Padre.

Gregorio replica con energía: no es eso lo que enseñan los evangelios. Sino que Cristo siente verdaderamente la angustia y el temor, y su deseo natural lo impulsa a no enfrentarse a la cruz. Pero de su oración al Padre Jesús recibe la fuerza para mantenerse fiel a su misión: Jesús, en cuanto Dios, no puede orar. Si ora es como hombre, y en ese caso muestra una verdadera voluntad humana, que presupone también un intelecto humano:

“¿Pero ha captado (Apolinar) la contradicción en que cae su discurso? Se avecina la pasión y sólo falta que el traidor se presente con la multitud, y en este momento se produce semejante oración. ¿La hace Dios o el hombre? Si piensa que se la debe atribuir a Dios, debe encontrar en él la misma debilidad que en los hombres. ¿Pero cómo puede ser Dios aquél que no tiene un bien propio, sino necesita el poder que descienda de arriba?”<sup>111</sup>.

Y prosigue, preludiando a San Máximo Confesor en su reflexión sobre la tentación en el huerto: también en la humanidad de Cristo es verdad que “el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil” (Mt 26, 41). Y así queda claro por la oración en Getsemaní, que en Cristo “una es la voluntad humana, otra la divina: clama por la debilidad de la naturaleza humana que carga como propios nuestros sufrimientos; luego lanza una segunda exclamación, que sobre la humana se realice la altísima voluntad digna de Dios, queriendo la salvación de los hombres”. Esta distinción de voluntades: “no la mía sino la tuya” indica que por una parte quiere como hombre (que ora: “la mía”) y por otra como el Hijo cuya voluntad (trinitaria) es la misma que la del Padre.

Pero de aquí Gregorio toma otro motivo para subrayar la realidad de la mente humana de Cristo: sólo quien tiene un intelecto humano puede tener una propia voluntad, pues la voluntad humana sin una mente sería absurda. Por otra parte, si a Cristo le negásemos la voluntad humana, no sólo debería corregirse toda la revelación acerca de haber sido tentado en todo, sólo que no cometió pecado, sino a la inversa debería también negársele toda capacidad de virtud: “¿cómo podría tener voluntariamente acceso a la virtud aquél que no tiene voluntad propia? Porque en efecto, el decidir, querer y elegir aquello que le sirve de apoyo y rechazar aquello que de ella aparta, todo esto es del intelecto”<sup>112</sup>.

De ahí que deba aceptarse en Cristo una doble operación; porque por una parte es claro que él obraba por poder divino. Pero por otra en Cristo

<sup>111</sup> *ibid.*, XXXII: PG 45, 1192s (GNO III/1, p. 180).

<sup>112</sup> *ibid.*, XLI: PG 45, 1220 (GNO III/1, p. 198).

hay una verdadera y propia actividad humana, "de una carne que sigue el impulso de la facultad intelectual", porque no pueden entenderse muchas secciones del Evangelio si no es aceptando que Cristo ha tenido verdaderas opciones en las cuales su carne no está "constreñida" simplemente por la divinidad. Por eso concluye ahí mismo:

"Así pues, si descubre en la mente la pureza de la virtud, cómo puede privar de la mente aquella carne, en la que reconoce esta pureza? Pues en este asunto, una de las dos proposiciones está equivocada: o que la virtud existe como partícipe de la mente, o que la carne sin mente puede realizar la virtud sin constricción"<sup>113</sup>.

Muy ligado a este argumento se encuentra otro que Gregorio esgrime, ya no desde el punto de vista de la virtud, sino de uno más antropológico general: la libertad de Cristo. Su razonamiento es tan estricto como todos aquellos que le valieron la fama de agudez sobre sus compañeros capadocios: o se le niega o se le atribuye a Cristo la libertad humana. Si se la niega, no queda sino negarle la naturaleza humana misma, que tiene precisamente la libertad como la cumbre de sus características; y así se deberá también negar la confesión de fe en la *hominización* del Verbo. Si en cambio se la atribuye, no queda otra alternativa sino afirmar que Jesús tuvo una mente humana<sup>114</sup>.

Respecto a la verdadera encarnación, queda por aclarar un punto: algunos apolinaristas hablan de un "cuerpo celeste" de Jesús, que por tanto no sería adamítico, ya que la carne descendiente de Adán es carne de pecado. ¿Es posible? Gregorio lo niega frontalmente:

En primer lugar, porque María es verdadera madre suya. No puede ser eterna sino temporal aquella carne verdadera de que habla con instancia la Escritura, y con los términos más realistas:

"¿Dónde deja los pechos que lo amamantaron, los pañales, la vida que crece y decrece, el desarrollo paulatino del cuerpo, el sueño, el cansancio, la sumisión a sus padres, la angustia, el dolor, el deseo de (celebrar) la pascua, el pedir agua, la necesidad de alimento, las cadenas, las bofetadas, las heridas de la flagelación, la corona de espinas sobre su cabeza, el manto de púrpura, los golpes con la caña, la lanza, el vinagre, los clavos, la hiel, los lienzos, el entierro, el sepulcro, la piedra? ¿Cómo atribuirá esto a Dios? Si su Dios en la carne que apareció a través de María existía ya siempre y fue una manifestación de la divinidad, entonces la divinidad sufrió todo esto... ¿Cómo puede su Dios en la carne ignorar aquel día y hora (Mt 24, 36)?"<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>114</sup> Cfr. *ibid.*, XLVII: PG 45, 1240 (GNO III/1, p. 213).

<sup>115</sup> *ibid.*, XXIV: PG 45, 1173-1176 (GNO III/1, p. 167). Por eso insiste en que Jesús es

Si la venida del Hijo en la carne no fuese en una verdadera humanidad, sino en una carne celeste, ello supondría o bien que María no es verdadera madre suya, o bien que ella existía desde antes de Abraham e incluso antes de Adán. Igualmente sería inútil hablar de abajamiento y exaltación; pues si su carne fuese preexistente en el cielo el Hijo no se habría abajado, sino sólo manifestado en la tierra lo que ya era; ni sería en verdad exaltado, pues no puede serlo Dios sino la carne, que Apolinar supondría desde siempre exaltada<sup>116</sup>.

Finalmente, Gregorio da un impulso fuerte, por las razones apenas tratadas, a la importancia teológica que tiene el considerar al hombre (y al hombre Jesús) como compuesto de alma-cuerpo. Así por ejemplo explica la muerte de Cristo desde esta antropología<sup>117</sup>.

*La unión de las dos naturalezas.* Hemos de distinguir entre la clara afirmación de Gregorio, acerca de la unión perfecta de las dos naturalezas de Cristo, y la dificultad con que tropieza para hallar un vocabulario adecuado. El contenido de su fe está expresado de modo fuerte e inconfundible: "Yo creo que él mismo es hombre y Dios... en cuanto la potencia del Altísimo, por el Espíritu Santo, dio sombra a la naturaleza humana quiero decir que le dio forma, es decir tomada de la carne de la Virgen sin mancha"<sup>118</sup>. En un amplio artículo sobre el tema, J.-R. Bouchet estudia diversos aspectos del problema. Gregorio prefiere hablar no del *Lógos-sárx*, para evitar los riesgos del arrianismo dominante en su tiempo, sino de la unión entre lo divino y lo humano en Cristo<sup>119</sup>. En cuanto a los términos, Gregorio acostumbra *míxis*, *anákrasis*, *énoxis*, esta última para indicar sea el momento mismo de la unión (la encarnación) sea el estado permanente después de ésta. Acerca de este vocablo dice Bouchet:

---

verdaderamente descendiente de David: *In Cant.* 7: PG 44, 909; y Lucas remonta su genealogía hasta Adán: *Adv. Apoll.* XXV: PG 45 1177 (GNO III/1, p. 169), y se llama *Hijo del Hombre* porque participa con nosotros del mismo origen según la naturaleza (*κατὰ physin... syggéneian*): *Contra Eunomium* I: PG 45, 341 (GNO III/1, p. 114).

<sup>116</sup> Cfr. *ibid.*, XIII-XIV y XXI: PG 45, 1148 y 1164s (GNO III/1, p. 148 y 160).

<sup>117</sup> Alega contra Apolinar, que si Cristo no hubiese tenido verdadera alma, ¿cómo habría sido posible su verdadera muerte, que consiste en la separación del alma y del cuerpo? Pues si Dios mismo hubiese asumido las funciones de alma, se debería decir que es *Dios mismo* quien había muerto: Cfr. *ibid.*, XXX: PG 45, 1189 (GNO III/1, p. 179). Así explica la muerte de Cristo como separación del alma y del cuerpo, y su resurrección como reunión entre ellos: *Ibid.* XLV, col. 1260 (GNO III/1, p. 226). En *In Christi Resurr.* 3: PG 46, 677 (*In Sanctum Pascha*, ed. crítica de E. GEBHARDT, GNO IX, p. 266): "¿Qué es lo que llamamos hombre? ¿ambas cosas o una de ellas? Es evidente que la conjunción de ambas es lo que constituye el ser viviente".

<sup>118</sup> S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* VI: PG 45, 1136 (GNO III/1, p. 139).

<sup>119</sup> "Nuestra doctrina prefiere... la unión (*énoxis*) del hombre con Dios": S. GREGORIO NISENO, *Contra Eunomium* V: PG 45, 708 (n. III, 3 en GNO II, p. 133). Por eso también usa tanto expresiones como la unión entre el inmortal y lo mortal, el intemporal y lo temporal, etc.

“La unión de las naturalezas en Cristo tiene sus límites, en razón misma del sentido de la Encarnación: las naturalezas no son destruidas o alteradas tras la unión. Ellas realizan un cierto tipo de unidad, que permite a cada una, según la economía, apropiarse de las cualidades de la otra”<sup>120</sup>.

Para Gregorio el sentido ontológico (en este caso referente a la unión) de Cristo, está en función soteriológica<sup>121</sup>. Pero también la palabra *míxis*, que en sentido estricto significa *mezcla*, a pesar de su impropiedad tiene en el Niseno un significado semejante, coloreado por un cierto fondo de pensamiento estoico: lo que intenta es hacer ver que el mismo ser, nuestro Señor Jesucristo, en el que hay una compenetración de lo divino y humano, actúa inseparablemente como Dios y como hombre, signo de la “doble naturaleza”: “Digo *míxin* para significar la unión (*énosis*) de dos cosas de por sí separadas según la naturaleza”<sup>122</sup>. Y Gregorio usa este término para subrayar lo que se llamaría luego la “*communicatio idiomatum*”<sup>123</sup>, indispensable para el sentido mismo de nuestra salvación según la economía revelada:

“Así nos entregó el gran misterio de la humanización divina. Por el hecho de que se mezcló (*katemíchtbe*) con la humanidad, participando mediante todas las propiedades (*idiomáton*) de la naturaleza, del nacimiento, de la educación y del crecimiento; y habiendo caminado a través de la experiencia de la muerte, realizó todo aquello que hemos mencionado, para liberar de la maldad al hombre, y curar al autor mismo de la maldad”<sup>124</sup>.

Mejor se precisa el significado de esta unidad, por las expresiones con las que Gregorio describe el proceso de la encarnación, que es definitivo de tal modo que para siempre permanece, habiéndose manifestado tal estabilidad por la resurrección:

---

<sup>120</sup> J.-R. BOUCHET, “Le vocabulaire de l’union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse”, *RT* 68 (1968) 537.

<sup>121</sup> No ve la encarnación como un fin en sí misma, sino funcional a nuestra salvación para librarnos de la muerte por su muerte: Cfr. S. GREGORIO NISENO, *Oratio Catechetica* XXXIII: PG 45, 84.

<sup>122</sup> S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* LI: PG 45, 1145 (GNO III/1, p. 217).

<sup>123</sup> Aunque, hace notar J.-R. BOUCHET, op. cit., p. 579s: “No se trata de una comunión de idiomas en el sentido clásico. La perspectiva es mucho más ‘económica’. Se preocupa más por mostrar la relación de las dos naturalezas que la atribución de propiedades de la una a la otra en razón de la unión hipostática tomada en abstracto”.

<sup>124</sup> S. GREGÓRIO NISENO, *Oratio Catechetica* XXVI: PG 45, 69. Supone aquí, como en muchas partes, el principio del *intercambio*: “Ahora está contenido en lo nuestro el que contiene la naturaleza en su ser: desde que se unió (mezcló, *katemíchtbe*) a lo nuestro, para que esto deviniese divino por la mezcla con lo divino, y arrancado de la muerte quedase libre de la tiranía del enemigo. Porque este iniciar el regreso de la muerte, se convierte para la raza humana en comienzo de una vida inmortal”: *ibid.*, XXV, col. 65-68.

“Reconocemos en él al mismo Cristo que desde la eternidad es Señor, y después de su pasión lo confesamos de nuevo a él mismo ser lo mismo... No miramos dos Cristos y Señores en esa unidad; sino, como siendo Dios por naturaleza el Dios Unigénito, y Señor de todas las cosas, y Rey de toda la creación, y hacedor de los que son, y levantador de los caídos, cargó por su gran magnanimidad nuestra naturaleza que había caído por el pecado; no rechazándola de su comunión, sino la acogió de nuevo en la vida. Porque él mismo es la vida... hizo que aquello que él había mezclado (*anakrathénta*) fuera lo que él mismo es”<sup>125</sup>.

#### 4. LA CONDENACION DEL APOLINARISMO

El asunto apolinarista fue para la Iglesia muy difícil de manejar. Por una parte, como hemos visto, Apolinar era un hombre benemérito, del que como hemos leído en Epifanio, no se podía sospechar que enseñase una doctrina como la que le atribuían sus seguidores. Ni Basilio intuyó la herejía, ya que en sus cartas el obispo de Laodicea trata de temas trinitarios en los que no parece descubrirse algún error particular, sino al contrario una lucha encarnecida contra el arrianismo. El Nacianceno ha hecho notar cómo el modo de presentar la doctrina apolinarista a los no iniciados era engañosa en cuanto parecía decir lo mismo que la Iglesia; mientras al interno de la secta en gestación, explicaban las mismas expresiones de modo diferente y no ortodoxo<sup>126</sup>.

Sólo en 375 el presbítero Vidal de Antioquía, queriendo entrar en comunión con el obispo Paulino, fue a Roma para tratar su doctrina con el Papa Dámaso, al que le presentó una exposición de su doctrina<sup>127</sup>. Dámaso al principio la aceptó con sencillez, pero luego parece haber entrado en sospecha de si esta doctrina no escondería la herejía de que había sido informado que pululaba en oriente. Por eso escribió luego una carta al obispo Paulino, “para que no te quede algún escrúpulo” sobre la comunión con Vidal:

“Por eso, si mi hijo Vidal y los que con él están, quieren agregarse a ti, deben primero suscribir la exposición de la fe que los Padres firmaron en Nicea con pía voluntad. Y luego, ya que no podían dar medicina para

<sup>125</sup> S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* LIII: PG 45, 1252 (GNO III/1, p. 221).

<sup>126</sup> Esto explica también por qué Atanasio no rompió con él, a pesar de que condenó desde el sínodo de Alejandría (362) la doctrina equivalente. No es que Atanasio fuese criptoapolinarista como algunos autores interpretan; sino tal vez no sospechó que esa herejía fuese la enseñanza de Apolinar mismo.

<sup>127</sup> De Vidal queda sólo un fragmento, que de por sí no parece contener expresiones heréticas. Lo reproduce H. LIETZMANN, *Apollinaris...* p. 273.

heridas futuras, debemos desarraigar la herejía que se dice haber pululado posteriormente en el oriente; es decir, se debe confesar que la misma Sabiduría, el Verbo Hijo de Dios, asumió el cuerpo, el alma, la inteligencia, es decir el Adán completo, y para decirlo más expresamente, todo lo que es nuestro hombre viejo menos el pecado. Porque así como al afirmar que asumió nuestro cuerpo no por ello le añadimos las pasiones y vicios humanos, así al decir que él asumió el alma y la inteligencia no por eso que-remos decir que él se sometió al pecado de los pensamientos humanos"<sup>128</sup>.

Vidal rehusó firmar esta confesión, y sin embargo (no estando en comunión con su obispo Paulino de Antioquía) Apolinar lo ordenó obispo el año siguiente, como también ordenó a otro de sus discípulos, Timoteo. Así se desenmascaró el hereje, y empezó su separación de la Iglesia, que culminó en su excomunión por un sínodo romano presidido por el Papa Dámaso. El mismo sínodo envió una carta a los obispos de Oriente, en la que expuso la doctrina que juzgó herética:

"Nos admira que algunos de entre los nuestros, aun pareciendo tener una pía inteligencia sobre la Trinidad, sin embargo no piensan correctamente cuando se trata del sacramento de nuestra salvación, ignorando las Escrituras. Pues afirman que nuestro Señor y Salvador asumió de la Virgen María un hombre imperfecto, es decir sin inteligencia. ¡Vaya! ¡Cuán cercanos están en este modo de interpretar, a los arrianos! Estos afirman en el Dios Hijo una divinidad imperfecta, aquéllos fantasean una imperfecta humanidad en el Hijo del hombre. Pues si hubiese sido asumido un hombre imperfecto, habría sido también imperfecto el don de Dios, e imperfecta nuestra salvación, porque no habría sido salvado todo el hombre"<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> S. DAMASO, *Ep.* 3 (A Paulino de Antioquía): PL 13, 356.

<sup>129</sup> S. DAMASO, *Fragm.* 2: PL 13, 352. Cfr. DS 146. En Antioquía se celebró un sínodo en el cual se estudió esta carta de Dámaso, y todos los obispos presentes la firmaron: cf. *ibid.*, PL 13, 353-354. El anatema fue confirmado por el Concilio de Constantinopla I, Canon 1: Cfr. DS 151.