



## *Propter nos.* El motivo soteriológico en el «Tomus ad Flavianum»

José Alberto CÁNOVAS SÁNCHEZ

Profesor de Patrología. CETEP. Murcia

### I. CONTEXTO ANTROPOLÓGICO

#### a) Introducción

##### a.1. *Un problema antropológico-Cristológico*

El *Tomus ad Flavianum* es la expresión recta de la fe de la Iglesia lograda tras años de tensiones, tal vez siglos, entre diversas posiciones sobre el modo de pensar en torno a Cristo y el hombre. Antropología y Cristología quedan, por el hecho de la Encarnación del Verbo, intrínsecamente unidas: qué es el hombre se conoce a la luz del misterio de Cristo. Pero también es cierto que la reflexión sobre el misterio de Cristo no parte de cero en la Iglesia antigua: la Sagrada Escritura y la filosofía griega tienen ya acuñados sus modelos antropológicos que no dejan de influir en la reflexión, aportando esta última nuevas perspectivas unas veces y otras complicándola con esquemas incompatibles con la revelación.

En este primer apartado trataré de delinear sintéticamente los caminos que ha seguido el pensamiento antropológico pues tienen una incidencia tal en la reflexión cristológica, que condicionan su desarrollo posterior, tanto en el planteamiento del tema como en la terminología. Así se apreciará mejor el valor del esfuerzo de la síntesis llevada a cabo por san León, síntesis que será posteriormente asumida como expresión de la recta fe de la Iglesia.

##### a.2. *Una motivación soteriológica*

Si hay algo que unifique el pensamiento teológico preniceno es el tema antropológico, que

subyace a la reflexión patrística de este tiempo. Todo gira en torno al hombre, desde el origen mismo de la Trinidad hasta la glorificación final de aquél<sup>1</sup>.

Piénsese que, a diferencia de la teodicea plotiniana, para la cual la dispensación o revelación divina estaba sometida a una ley de necesidad expresada en las sucesivas emanaciones de la sustancia divina, la externación de Dios mediante su Verbo y su Espíritu son, para los Padres, acto gratuito del Dios Uno, por amor al hombre<sup>2</sup>.

La reflexión trinitaria no es puro ejercicio de pensamiento, sino que enlaza íntimamente con la *oeconomia salutis*. Efectivamente, a los Padres les interesa mostrar que realmente se ha producido el encuentro entre Dios y el hombre, encuentro absolutamente necesario para su salvación de la nada: si Él se ha manifestado por su Verbo, se ha de afirmar que éste no es un *flatus vocis*, sino que esencialmente pertenece a Dios; de modo que unidos a este Verbo-Hijo lleguemos a ser lo que Él mismo es. Y si la acción del Espíritu Santo no se reduce a un simple embellecimiento moral del alma, sino que su potencia actúa la inserción en la Santa Trinidad, se ha de afirmar que existe un Espíritu Santo personal que es Espíritu de Dios; si el Hijo no es Dios, nuestra comunión con Él (la única que el hombre puede tener con el totalmente trascendente), no produce la comunión con Dios. Más aún, si la humanidad de Cristo no está firme e indisolublemente unida a la divinidad, tampoco la comunión con la carne de Cristo nos permitiría el acceso a Dios. En resumen podemos decir que existe un primado de la soteriología en la reflexión teológica, sobre todo en la prenicena: Cristología, Pneumatología y Eclesiología quedan en función del hombre por amor del cual Dios ha desplegado toda una insondable *Historia Salutis*.

#### b) En el fondo, una pregunta sobre el hombre: *cualis homo salvetur?*, y dos respuestas diversas

En su reflexión sobre el hombre ha habido siempre en los Padres un *locus communis*: el tema de la imagen y la semejanza divinas, que se presta bien a desarrollar el contenido de la historia de la salvación entendida como «asimilación». Si bien el concepto de *omoiosis* se encuentra en la filosofía griega, su significación depende, entre los Padres, más que de ella, de los textos bíblicos<sup>3</sup>.

---

1 «En atención a él concibió el *Theos Agnostós* la Idea de que produjo al Unigénito, se fundó y conformó la creación primera, sobrevino la historia, apareció el Mediador, Cristo y se dilata la Iglesia por el mundo hasta la consumación. La propia Cristología [...] se resuelve en el misterio del hombre». A. ORBE: *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Roma, 1989, 1052.

2 «Ireneo desea indicar la contradicción implícita en el postular una serie de emanaciones de grados escalonados de la divinidad... pues cada modo de emanación debe participar de la naturaleza de su principio, pero el concepto de divinidad excluye una pluralidad de dioses». J.N.D. KELLY, *Il Pensiero Cristiano delle Origini*, Bologna, 1984, 109.

Imposible es en este esquema emanacionista el concepto de creación de la nada y la verdadera alteridad de Dios con respecto del hombre.

3 «La création de l'homme á l'image et á la ressemblance de Dieu, telle qu'elle s'exprime en Genése 1,26-27, et dans les textes bibliques qui en sont le prolongement a servi che Pères Grecs en particulier, de pole de référence à leur réflexion sur les origines de l'homme et plus encore sur la signification de son histoire et les conditions de sa destinée spirituelle». J. KIRCHMEYER, *Grecque (Eglise)*, en DSp VI, 812.

### b.1. *El hombre, caro capax Dei, respuesta ireneana*

Para san Ireneo es el Verbo encarnado el verdadero paradigma del hombre: la obra de Dios perfecta y acabada se muestra en Él solo con la Encarnación o mejor, con la Glorificación de Cristo: éste es el Verbo en carne, plenamente asimilado al Padre por la Resurrección. Nadie sabía qué significaba «imagen y semejanza» hasta que se nos manifestó:

«In praeteritis temporibus dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur. Adhuc enim invisibile erat Verbum, cuius secundum imaginem homo factus fuerat. Propter hoc autem et similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Dei factum est utraque confirmavit: et imaginem ostendit veram ipse hoc fiens quod erat imago eius et similitudinem firmans restituit consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum»<sup>4</sup>.

Mas el hombre que debía llegar a tal plenitud fue formado del limo de la tierra, si bien, y a diferencia de los otros seres, con las dos manos de Dios: el Verbo y el Espíritu; solo Él era capaz de imprimir sus propias formas en la bajeza de esa tierra. Ni siquiera los ángeles contaron con este privilegio. El Verbo plasmó su imagen y el Espíritu la semejanza, elementos que habrían de desarrollar sus virtualidades solo progresivamente.<sup>5</sup>

«Haec enim Filius qui est Verbum Dei ab initium praestruerat, non indigente Patre angelis uti faceret conditionem et formaret hominem [...] ministrat enim ei ad omnia sua Progenies et Figuratio sua, hoc est, Filius et Spiritus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli»<sup>6</sup>.

«Hagamos al hombre...» es un plural que se dirige al Verbo y al Espíritu Santo, auxiliares del Padre en la creación del hombre, la identidad del cual varía según las diversas antropologías patrísticas. Para Orígenes, la «imagen» se refiere al intelecto: el hombre esencial es un ser racional, *lógico*, imagen del *Logos*, que a su vez es imagen subsistente del Padre. Del Espíritu Santo, recibe también su impronta personal. Ireneo, por su parte, aplica ambos términos a la creación del hombre carnal: Dios imprime sus formas personales en el lodo; el cuerpo de Adán recibe del Logos su marca y el Espíritu Santo lo cualifica para devenir semejante. Pero es siempre desde la pobreza del protoplasto terreno. Así defiende Ireneo que la carne es *capax*

4 *Adv. Haereses*, V,16,2.

5 «El modelo de Dios en la formación del hombre fue el Verbo humanado, cabeza de la creación, haciendo unidad con sus miembros (los santos) en la consumación final. El Padre miraba a la fase última y definitiva». A. ORBE, *El Hombre ideal en la Teología de San Ireneo*, en Greg 43 (1962) 460.

6 *Adv. Haereses*, IV,7,4.

7 Los sistemas gnósticos son absolutamente dualistas y afirman una caída cósmica anterior a la creación del hombre. La salvación se entenderá como una liberación de este cosmos malo. El hombre es creación de un Demiurgo, opuesto al verdadero Padre: «La antropología de Ireneo se constituye en oposición al dualismo de los gnósticos. Así como estos oponen el Demiurgo al Padre, oponen también el hombre natural, obra del Demiurgo y el hombre espiritual, obra del Padre invisible. Ireneo mostrará la unidad de estos dos hombres... el hombre es a la vez carnal y espiritual». J. Danielou, *Messaggio Evangelico e Cultura Elenistica*, pg. 466 Imola, 1975, 446.

*salutis*, en contra de los gnósticos<sup>7</sup>; carne que es vista en el horizonte del Verbo encarnado. *Tal lectura libera la componente somática del hombre de la hipoteca platónico-gnóstica*, según la cual lo que es material no es capaz de salvación<sup>8</sup>, por cuanto lo material es extenso y tiene partes, y todo lo que se puede descomponer es, por definición, corruptible. Se ve mejor la importancia de este *giro antropológico* cuando se observan sus repercusiones en la radicalmente diversa concepción de la soteriología. Los gnósticos, para quienes la historia humana no es sino la fatalística repetición de aquella otra pre-histórica, atemporal, previa a la creación, entienden que sólo la raza de los *espirituales*, que tienen en sí la centella del yo divino, pero inmersa en el caos del mundo espacio-temporal, sólo esta raza, no los *hílicos* ni los *psíquicos*, se salvará, escapando del *kenoma* —la nada—. El conocimiento gradual de mi yo profundo me permitirá trascender la muerte misma, porque este crecimiento coincidirá con una progresiva subida hacia mi verdadera patria, la plenitud *precósmica*, atemporal de lo divino<sup>9</sup>.

Interesa destacar la simultaneidad y conjunción del Verbo y del Espíritu Santo ya desde la creación del hombre: la *oeconomía salutis* se presenta en San Ireneo en una armonía que posteriormente no siempre se encontrará en la reflexión teológica. Esta armonía se extiende a la obra entera de la Redención y la posterior acción de la Iglesia. He aquí, con sus propias palabras el resumen que hace de la teología de la historia:

«Per hanc igitur ordinationem et huius modi convenientiam, et tali ductu factus et plasmatus homo secundum imaginem et similitudinem constitutum infecti Dei: Patre quidem bene sentiente et iuente, Filio vero ministrante et formante, Spiritu vero nutriente et augente; homine vero paulatim proficiente et perveniente ad perfectum, id est, proximum infecto fieri. Perfectus enim est infectus, hic autem est Deus. Oportuerat autem hominem primo fieri, el factum augeri, et auctum corroborari, et corroboratum, multiplicari, et multiplicatum convallescere, comvalescente vero glorificari, el glorificatum videre suum Dominum»<sup>10</sup>

De donde se ve una complementariedad entre las misiones del Hijo y del Espíritu Santo: *Filio vero ministrante et formante, Spiritu vero nutriente et augente*.

El relato de la creación de este hombre esencial aparece en dos textos del libro del Génesis: 1,26 y 2,7; ambos son simultáneos en el tiempo y equivalentes. Como hemos visto, Dios no desdeña la pobreza del barro para efectuar la plasis del hombre; éste es el hombre según el pensamiento de Dios, éste es su proyecto: glorificar la carne. El alma es para Ireneo un momento secundario; «el cuerpo, ya modelado, posee los miembros necesarios para una existencia humana y aun divina. Le falta el principio de vida que los ponga en movimiento»<sup>11</sup>. Por otra parte, «La psique, medianera entre el hombre interior y exterior, no tiene para Ireneo categoría de *antropos* en lo físico ni en lo soteriológico»<sup>12</sup>.

8 V. GROSSI, *Lineamenti di Antropologia Patristica*, Citta di Castello, 1983, 44.

9 G. PELLAND, *Elementi di Patristica*, Roma, 1991, 36-40.

10 Adv. Haereses, IV, 38,3.

11 A. ORBE, *Antropología de S. Ireneo*, Madrid, 1969, 67.

12 *ib.*, 69.

## b.2. *El hombre, un logos caído, la respuesta origeniana*

Para Orígenes, que en esto sigue a Filón<sup>13</sup> hay diferencia entre los dos relatos de la creación. Los dos primeros (Gn 1,26 y 2,7) responden a la configuración del hombre esencial, el hombre que es imagen y semejanza de Dios. Según el pensamiento estoico, hecho propio por Orígenes, que sostiene que ningún ser puede carecer de una dimensión material, (sólo la Trinidad carece de ella), Gn 2,7 se refiere a la creación del *corpus animae*, cuerpo etéreo. En realidad la segunda auténtica creación sería la relatada en Gn 3,21 y consistiría en la entrega de *túnicas de piel*; habría tenido lugar después de la caída de aquellos *logoi* preexistentes, creados sin diferencia alguna con los ángeles y los demonios. Un pecado, posiblemente de *saciedad*, habría provocado esta nueva condición. No se trata, pues, de la adquisición de un cuerpo. En realidad consiste en que dicho *enfriamiento del fervor* provoca un cambio de cualidad en el *corpus animae*, que pasa de ser etéreo, resplandeciente, a ser pesante, lastre del alma, corruptible.

La impronta medio-platónica de este planteamiento es evidente. Se funda sobre el postulado de la parentela del alma con Dios. Si Dios es espíritu, ¿cómo es posible que el hombre, imagen suya, exprese esta condición en lo más desemejante que posee, i.e., en la corruptibilidad de un cuerpo material?; si el hombre se distingue de los demás seres es precisamente porque su alma es *imagen de la imagen*, de la única imagen auténtica de Dios, que es su Logos. El cuerpo se ha dado como *lugar de prueba*, porque el hombre es sanable (no así los demonios). Sometida el alma a la perturbación de las tentaciones que la sensación proporciona, el hombre, en el ejercicio del libre albedrío, con la ayuda de la gracia, se eleva de su condición en un proceso de asimilación a Dios. De todas formas, la diferencia con la antropología de Plotino, condiscípulo de Orígenes en la escuela de Ammonio Saccas, es también evidente; los tintes extremadamente negativos en la consideración de la dimensión corpórea que aparecen en la antropología de este último no se descubren en el pensamiento de aquél; se lo impiden la valoración bíblica del cuerpo y la consideración de que los demonios no han merecido alcanzar esta condición corporal, en cuanto que no son recuperables para la salud.

## b.3. *Consideraciones sobre estas antropologías en su relación con la Cristología*

Estas diversas antropologías condicionan todo el desarrollo posterior de la Cristología y la soteriología. Los problemas en torno a la identidad del Hijo de Dios hecho hombre se sucederán y sólo encontrarán solución en los concilios cristológicos; al de Calcedonia, el Tomus ad Flavianum le sirve de preámbulo, como síntesis de toda la afanosa búsqueda en que se había empeñado la reflexión teológica durante los siglos precedentes<sup>14</sup>.

La línea *asiático-antioquena*, deudora de los planteamientos ireneanos, ve Gn 1,26 y 2,7 como un único acontecimiento: el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios es el proceden-

13 R. McL. WILSON. *The Early History of the Exegesis of Gn 1,26*, en StPatr 1 (1963) 435.

14 «Ces perspectives sotériologiques s'appuient sur une intuition de foi souvent exprimée: la salut d'une créature déchue, infidèle à sa nature même parce qu'infidèle à son Dieu, ne peut s'opérer efficacement et intégralement que moyennant une reprise totale par Dieu de la condition humaine (personne et nature), qui sache guerir celle-ci sans mutiler, la libérer sans violenter, la transformer sans l'absorber, la consacrer sans l'aliéner, la diviniser sans déshumaniser [...] S'il a fallu sept siècles à la théologie grecque pour en élaborer une formulation christologique satisfaisante, on en suit l'affirmation tout au long de l'histoire doctrinale de l'Eglise. J. KIRCHMEYER, en DSp VI *Grecque eglise*, 824.

te del limo de la tierra<sup>15</sup>. En conexión con esto, Col 1,15 es leído por esta tradición en una perspectiva histórica. Mientras para la teología alejandrina *el Logos es imagen invisible de Dios*<sup>16</sup>, para estos otros, la auténtica imagen suya es la humanidad asumida por el Verbo: *la Cristología venía a encontrarse con la antropología, guiada de una preocupación soteriológica*<sup>17</sup>; Jesús es la *Imagen visible* de Dios.

La repercusiones de este planteamiento de la escuela antioquena no dejarán de manifestarse: insistirán en una Cristología de la distinción, que en los casos más extremos conducirá a no ver en Jesús sino un hombre *teóforo*, escindiendo la persona de Cristo en dos sujetos de atribución. Es la línea desarrollada por Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto, Diódoro de Tarso y Nestorio.

Para Orígenes, como hemos visto, el Verbo es imagen invisible de Dios invisible, por el hecho de ser de la misma naturaleza del modelo. La humanidad de Cristo es también imagen, pero, evidentemente no una imagen inmediata, sino mediata. El amor de esta alma por el Logos increado es tal que se transforma en Él como el hierro es enrojecido por el fuego<sup>18</sup>. El Hijo recibe constantemente su ser de la contemplación del Padre y es, según sus ejemplos, el rayo de luz que sale en un acto eterno y continuo o la voluntad emitida por la inteligencia. La consustancialidad está afirmada, aunque rechaza el término *omousios* por su coloración modalista, en tanto *ousía*, como sustancia individual no está muy lejana para él en cuanto a su significación a *hipóstasis*. La clarificación terminológica se realizó muy lentamente: sólo se alcanzará en el Concilio de Nicea, cuando afirme la generación del Hijo de la *ousía* del Padre, y más adelante, en el Tomus ad Flavianum de san León Magno y en el Concilio de Calcedonia que diferencian perfectamente *ousía* de *hipóstasis*, *sustancia* y *persona*.

No obstante Orígenes tiene textos de sabor subordinacionista pues le influye el hecho de que el medio-platonismo contempla las hipóstasis derivadas del Uno como mediaciones cosmológicas<sup>19</sup>.

Su antropología portará a la tendencia alejandrina a desarrollar una Cristología de la unidad: el Logos de Dios tenderá a eclipsar el alma humana, de modo que se establece como *hegemonikón* de la humanidad de Cristo. Si en realidad el hombre esencial es el *nous* o *parte superior del alma*, y este ha sido creado a imagen y semejanza del Logos, de modo que Éste dota al hombre de su propia *racionalidad*, fácilmente se tenderá a devaluar el componente específicamente humano, en favor del divino. Algo así ya aparecía en Orígenes, cuando afirma:

---

15 Así lo afirma DIÓDORO DE TARSO: «Algunos han pensado que la creación del hombre, como imagen de Dios, se refiere a la invisibilidad del alma. No han comprendido que también el ángel y el demonio son invisibles». In *Gn* 1,26. PG 33, 1564.

16 Es necesario señalar que si en el contexto original de la teodicea medioplatónica la segunda hipóstasis es imagen de menor grado del Uno-Bien, en toda la tradición origeniana, tan deudora de esta filosofía, en este punto se distancia. La Imagen de Dios, su Logos es réplica perfecta de su modelo.

17 GROSSI, *Lineamenti di Antropologia patristica*, 61.

17 Orígenes considera, por tanto, que la unión entre el Logos y el alma de Cristo es por visión deificante y por amor, en riesgo de que esta unión sea sólo un caso cuantitativamente diferente de la relación universal entre el que ha llegado a la perfección y el Logos; cfr. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa*, Brescia, 1982, 357.

19 H. CROUZEL, *L'image de Dieu dans la Théologie d'Origène*, en *StPatr* 2 (1964) 194-201.

«Quienes nos dirigen esta acusación (de adorar a un hombre) comprendan que Aquel que nosotros consideramos y creemos que es Dios e Hijo de Dios es desde el principio el Logos, la Sabiduría y la Verdad. En cuanto a su cuerpo mortal y el alma humana que contiene, aseveramos que recibe los más altos poderes no sólo de su comunión con El, sino de su unión y mezcla, y, habiendo participado de su divinidad, son transformados en Dios»<sup>20</sup>.

Puesto así el problema antropológico se entiende la doble perspectiva Cristológica entre la que se va a debatir la reflexión previa a Calcedonia: Cristo en su encarnación ¿qué asume, un *quis* o un *quid*? Si la antropología de corte asiático-antioqueno concibe al hombre en su materialidad, sometido al devenir histórico, en busca de su plenificación, si el hombre es un *hacerse* según el modelo, se acentúa, por lo histórico, el ámbito de lo personal, de lo subjetivo. Cristo debe asumir un *quis*, un hombre en su integridad con todos los problemas que esto plantea<sup>21</sup>.

Por otro lado, si lo esencial para la tradición Alejandrina, es el *nous*, la racionalidad, la dimensión espiritual, la parentela con Dios impresa en la parte superior del alma, la encarnación se verá más como la asunción de un *quid*, i.e., una humanidad en la que el elemento personal, el yo humano, la psique tenderá a verse disminuida en sus atribuciones, cuando no negada. La tensión se ha expresado terminológicamente como Cristología del *Logos-sarx* y del *Logos-antropos*, u *homo assumptus*.

## II. CONTEXTO TEOLÓGICO

### a) La crisis del siglo IV

#### a.1. La solución arriana

Quien obligó a tomar posiciones, desencadenando la reflexión sobre el lugar de Cristo frente a Dios y frente al hombre fue Arrio, que a su vez y por causa de las ambigüedades arrastradas en torno a la Segunda persona de la Trinidad desde Orígenes, optó de un lado, por negar la íntegra humanidad del Logos encarnado al negarle alma humana, a causa del planteamiento antropológico de corte platónico al que se ha hecho referencia anteriormente, y de otro, lo puso del lado de la criaturas; a diferencia de Orígenes, que admitía al Padre como principio, engendrando al Hijo eternamente, para Arrio, esta carencia de principio cronológico supondría

20 *Cont. Cels.* 3,41. «Orígenes explica la unidad de persona en Jesús en analogía a la teoría aristotélica de la unidad de materia y forma, reflejando de tal manera el parangón aristotélico entre la relación del elemento más débil con el elemento más fuerte en una unión de *predominanza*», H.A. WOLFSON, *La filosofía dei Padri della Chiesa*, Brescia, 1978, 348.

21 «Le problème que pose au théologien cette expression d'Assumptus homo, appliquée par de nombreux Pères de l'Eglise à l'Humanité du Christ, est très réel, il faut le concéder. Un terme concret qui répond à la question *Quis?* est employé pour désigner une réalité, concrète, certes, mais partielle, et que la coutume, pour cette raison est d'exprimer par un terme abstrait répondant à la question *Quid?*». H. DIEPEN, *L'Assumptus homo à Chalcedoine*, en *RThom* 51 (1951) 274.

una no generación y en consecuencia se habrían de afirmar dos *ingenerados*, dos principios coeternos, cosa evidentemente absurda<sup>22</sup>.

Lógicamente, al negarle el alma era fácil atribuir al Logos las debilidades de la condición humana, ratificando de esta manera su creaturalidad. Era un esquema Cristológico del tipo *Logos-sarx*. En realidad, no lograba deshacerse del valor de subsidiariedad que en la teodicea medio-platónica tienen la *segunda hipóstasis* y el *Anima mundi*, así como su apofatismo como vía de acceso a la realidad divina: Dios seguirá siempre en su absoluta trascendencia, inmutable, más allá de cuanto el hombre pueda comprender. Arrio a causa de sus prejuicios, no ha podido sacar al Logos del ámbito de la mediación cosmológica. Por otra parte, su concepto de mediación entre lo trascendente y lo immanente, dentro de su esquema filosófico, manifiesta una revelación que nos acerca a Dios sólo por vía cognoscitiva, gnóstica, *noética*<sup>23</sup>. Basta por tanto que su conocimiento sea superior al nuestro para cumplir su misión. Nos acerca, pero no nos hace partícipe de su condición. El conocimiento expresado en la Sagrada Escritura es conocimiento existencial. Los Padres argüirán con esto en su defensa de la divinidad del Hijo.

## a.2. La respuesta de Atanasio y Nicea

San Atanasio y Nicea definirán la perfecta igualdad de sustancia entre el Padre y el Hijo, pues Éste ha sido generado de la *ousía* del Padre. El Hijo lo es absolutamente, es decir, no por gracia; al afirmarlo rechazan toda imputación de creaturalidad y definen su coeternidad con Él<sup>24</sup>.

El Alejandrino, interesado sobre todo por defender la divinidad del Hijo, intentó dar una respuesta ortodoxa dentro del esquema *Logos-sarx*, para lo cual disminuyó el papel del alma de

---

22 «Ario ha sentito l'esigenza di un rigido monoteismo, della *monarchia* divina, non meno de suoi nemichi monarchiani veri e propri, ma l'ha affermata risolvendo il rapporto Dio-Cristo in maniera del tutto diversa da quelli, cioè, non riducendo il Logos divino a la facoltà operativa del Padre, bensì conservandogli la sussistenza personale, ma subordinandolo a quello in maniera così netta da escluderlo di fatto dal vero e propio ambito della divinità, almeno da quello della divinità summa». M. SIMONETTI, *La Crisi Ariana nel IV secolo*, Roma, 1975, 46-47.

23 «Por tanto (el Verbo) es una creatura excelente, intermedia entre Dios y el universo, y es el instrumento de la creación que usó el Padre. El Logos tomó el lugar del alma en el cuerpo de Jesucristo. Y el Logos creó al Espíritu Santo como primera criatura. Se trata, pues, de un gnosticismo que quiere reducir el misterio a una interpretación científica de corte platónico». C.I. GONZÁLEZ, *El es nuestra salvación, Cristología y Soteriología*, Ciudad de México, 1990, 323.

24 B. STUDER, *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*, Città di Castello, 1986, 147 ss.

Nicea, sin embargo, no zanjó la controversia de modo definitivo, por causa fundamentalmente de la diversa comprensión terminológica; el *omoousios* era en sí ambiguo; así lo expresa M. Simonetti: «L'equivocità di *omoousios* dipendeva dalla polivalenza di *ousia* che poteva indicare, fra l'altro, sia l'essenza individuale di un oggetto (=ipostasi), sia l'essenza comune a tutti gli esseri di uno stesso genere, secondo la distinzione aristotelica fra prima e seconda *ousia*: di qui il pericolo di interpretare l'espressione nel senso che il Figlio partecipa della stessa ipostasi del Padre, affermazione que a molti orientali risultava sabeliana». *La crisi ariana del s.IV*, Roma, 1975, 89-90.

El Concilio afirma que el Hijo participa de la misma *ousía* individual del Padre, lo cual era susceptible de ser entendido como concesión al sabelianismo por los representantes de la teología alejandrino-origeniana. Fue sólo, a juicio de M. SIMONETTI (*Teología alejandrina e teología asiática al concilio di Nicea*, en Aug 13 (1973) 392), un triunfo momentáneo de la teología asiática. De todas formas dicha identificación terminológica es un dato adquirido definitivamente para la fe. No obstante se ha puesto en tela de juicio que la tradición posterior haya mantenido la idéntica comprensión del texto de la definición nicena, señalando un deslizamiento de los Padres hacia posturas *omoiousianas*; sin embargo el análisis que hace J. LEBON (*Le sort du consubstantiel nicéen*, RHE 48 (1952) 485-529) no parece permitir tal hipótesis.

Jesús, atribuyendo a la carne todas sus debilidades y al Logos toda la potencia de su obrar. Si Arrio no tiene problema en combinar las dos naturalezas de Cristo, pues ambas son creadas, y por tanto imperfectas, incompletas, confesar la divinidad del Logos es más comprometido, por cuanto una persona acabada, perfecta, ¿de qué manera podría asumir otro *yo*? Atanasio, por su parte, cree resolver el problema, si no negando el alma humana a Jesús, al menos no asignándole un papel teológicamente relevante<sup>25</sup>.

### a.3. Apolinar, un extremo de Nicea. La opción Logos-sarx

Esta posición no dejará de tener serias repercusiones en la consideración de la relación *divinidad-humanidad* en la persona de Cristo, cuando Apolinar, obispo de Laodicea, lleve fundamentalísticamente a su extremo las afirmaciones de Nicea y Atanasio, en un esquema *Logos-sarx* del más rígido unitarismo: aquél termina por contestar la existencia de alma humana en Cristo, basándose en una analogía que el mismo Atanasio había propuesto, que presenta la relación del Logos con la humanidad como la del cuerpo con el alma<sup>26</sup>. La impecabilidad de Cristo lo requiere. Apolinar insiste tanto en el libre albedrío del alma del hombre que es preciso que el Verbo se constituya en principio rector inmutable de la carne.

Para escapar de la *bipersonalidad* en Cristo, reclama Apolinar la autoridad de la Escritura, que hace del Verbo *nous en sarkí*; el mismo Apóstol opone al primer hombre *psíquico*, el segundo *pneumático*, o a un hombre *terreno*, otro hombre *celeste*. Cuerpo y divinidad constituyen *mía fysis*. Jesús es una *synthesis anthropoidees*, i.e., el Logos no inhabita en la humanidad, sino que se establece con ella una unidad tan profunda que es su presencia la que la constituye en cuanto tal: Logos y carne vendrían a ser realidades incompletas en sí mismas. Las consecuencias son claras; si por una parte Jesús es un *hombre celeste*, por otra no deja de ser en realidad alguien ajeno tanto a la divinidad, *sensu stricto*, como a la humanidad: tanto una como otra son incompletas, por cuanto necesitan de la otra para poder *ser*. De María, el Logos toma sólo la carne, pues en ella Aquél ocupa el lugar del alma.

### a.4. La respuesta antioquena. La opción Logos-anthropos

La reacción antioquena contra este planteamiento consistió en abandonar por inviable el esquema *Logos-sarx* para definir la unión en Cristo como *Logos-anthropos*, con versiones extremas heterodoxas que acentúan tanto la diversidad que comprometen su unidad personal, y otras plenamente ortodoxas, respetuosas de ambos términos en la unión, líneas éstas que se considerarán definitivas en el *Tomus ad Flavianum* y en el concilio de Calcedonia, que lo hace propio<sup>27</sup>.

25 A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 583 ss.

26 «La présence de deux esprits dans le Christ provoquerait au reste une distension de la personnalité; distension d'autant plus intolérable que la volonté divine est impeccable et immuable, tandis que la volonté humaine éstan par nature versatile, le péché ne saurait *a priori* être exclu de ses possibilités». H. DE RIEDMATTEN, *La Christologie d'Apolinaire*, en *StPatr* 2 (1964) 208-234.

27 Diepen (*L'assumptus homo à Chalcedoine*) habla de un *homo assumptus* oriental, de cuya cristología son representantes los autores arriba citados y un *homo assumptus* occidental, defendido por Tertuliano, san Dámaso, san Agustín y san León Magno cuya cristología será plenamente recibida en Calcedonia.

La reacción antiapolinarista antioquena viene representada por Teodoro de Mopsuestia, Diódoro de Tarso, Teodoreto y Nestorio. Quieren defender la íntegra humanidad de Jesús, fundada en su doble nacimiento, desde una perspectiva fundamentalmente soteriológica en sintonía con la tradición patrística: no se salva sino cuanto el Verbo haya asumido: Cristo, pues, ha hecho suya una naturaleza humana completa, i.e., cuerpo y alma, convirtiéndose así en modelo de la unión de todo hombre con Dios; es por tanto un tipo de unión que poco o nada difiere de la propuesta por Pablo de Samosata, condenada en el sínodo de Antioquía del año 268, unión entendida como *synáfeia*, unión moral o de *gracia*; este tipo de unión rechaza el uso de la *communicatio idiomatum* a la única persona de Cristo las propiedades tanto humanas cuanto divinas; La Iglesia aclarará el término *persona*, que en su raíz tiene connotaciones de apariencia, exterioridad, asimilándolo al de *hipóstasis*, es decir, entendiéndolo como *sujeto de atribución*, origen de toda actividad, sea humana o divina; así lo usarán el Tomus y el Concilio de Calcedonia. El caso más preciso de dicha comunicación es el título de *Theotocos* que subraya la unidad de persona en quien procede del Padre y nace de la Virgen. Será fuertemente contestado por los representantes de esta cristología, que prefieren hablar de distinción de propiedades de cada naturaleza.

La cuestión es que en este contexto, el término *naturaleza*, *fysis*, es bastante problemático; viene a identificarse con *hipóstasis* y expresa una autonomía total; cuando, no obstante, se refieren los antioquenos a una persona común a ambas *naturalezas* se advierte la ambigüedad de sentido, pues el término *persona* no ha dejado todavía su significación original de *apariencia externa*<sup>28</sup>. Serán muy precavidos por tanto ante enunciados como *Dios hecho hombre* o, como hemos visto, *Madre de Dios*, prefiriendo por el contrario otros menos comprometedores, como llamar a Cristo *Hijo* o *Señor*. Con el Tomus de San León Magno quedará fijado el valor del término *naturaleza*, como diversa del de *persona*. En Cristo las naturalezas humana y divina completas, perfectas, con todas sus propiedades, no constituyen por sí cada una la persona, sino que ésta se constituye en dos naturalezas que operan cada una aquello que les es propio<sup>29</sup>.

#### a.5. Cirilo y su propuesta ortodoxa

La reacción ante esta teología la protagoniza san Cirilo de Alejandría; sucesor de san Atanasio, reprende en gran medida sus posiciones en torno al esquema *Logos-sarx*, dejando bastante en la penumbra el valor del alma humana de Cristo; ni siquiera recurre a ésta para sustentar la realidad de las debilidades humanas de Jesús, como antes tampoco lo había hecho san Atanasio ante las tesis de los arrianos<sup>30</sup>. De todos modos, la controversia ha sido duradera

---

28 «Mais on ne distinguait pas encore hypóstasis et fysis, ni à Alexandrie ni à Antioche. Aussi puisque saint Cyrille admettait l'unique hypostase, il pourra parler de l'unique nature. Et puisque Théodore avait coutume de distinguer les deux natures fyseis dans le Christ, il devait signifier le mystère de l'Incarnation comme une union de deux hypostases dans l'unique personne du Christ». DIEPEN, *L'assumptus homo à Chalcédoine*, 586.

29 A. MICHEL, *Hypostase*, en DThC 389-390.

30 GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 780-783.

en cuanto a este punto se refiere<sup>31</sup>. Aunque sí es cierto que, como hemos visto, la ambigüedad terminológica (*fysis = hypóstasis*) inclina a Cirilo a rehusársela a la humanidad de Cristo, y prefiere denominarla con el bíblico *carne*, que le parece contener una cierta falta de plenitud<sup>32</sup>.

Frente a Nestorio subraya la unidad personal y la comunicación de idiomas. El concilio de Éfeso ratifica la heterodoxia del nestorianismo y, por motivos fundamentalmente soteriológicos, señala la plena legitimidad del título de *Theotocos* aplicado a la Virgen que es, como se ha señalado antes, un caso claro de la *communicatio idiomatum*.

Hay que decir que tanto Cirilo como la Cristología antioquena defienden dos modos legítimos (en la medida de su ortodoxia) de pensar la figura de Cristo: aquél parte del misterio de la Encarnación como misterio de unidad; el que *es* antes del tiempo *es uno* con el nacido en el tiempo. La escuela antioquena parte del Cristo histórico y quiere salvar en Él tanto su condición trascendente como la inmanente. Si para san Cirilo la unión de los términos se ve más bien desde el Verbo, que *asume* una humanidad, los antioquenos observan el misterio de Cristo desde la dualidad de naturalezas que conservan sus propiedades; vendría a ser una Cristología *descendente* frente a otra *ascendente*<sup>33</sup>.

## b) La tradición latina

El Occidente latino aporta también su propio esquema, aunque sea en Oriente donde se desarrollan las controversias Cristológicas. Resulta ser una posición de equilibrio entre Antioquía y Alejandría. Acentúa con la primera la distinción de naturalezas y con la segunda, la *communicatio idiomatum*. Nombres como Tertuliano, Hilario, Ambrosio, Agustín o León Magno forman una teología con densidad propia.

### b.1. Hilario, nexu oriente-occidente

Hilario es un buen exponente de esta *línea media* entre escuelas.

---

31 Así se expresa G. JOUASSARD (*Un problème d'Anthropologie et de Christologie chez saint Cyrille d'Alexandrie*, en RSR 43 (1955) 375-376): «On a prétendu tout récemment rattacher saint Cyrille à une lignée de théologiens selon qui l'Incarnation aurait consisté dans une union du Logos avec la chair sans que cette chair ait comporté d'âme humaine: théorie de l'Incarnation Verbe-chair, comme on dit. Quel que soit le jugement à porter sur cette vue pour le Cyrille d'avant 428...il est certain qu'elle ne vaut point pour le Cyrille de 430, celui qui a rédigé notre lettre *Kataftharousi*...il a déclaré expressément dans la présente lettre *Kataftharousi* que l'Incarnation a comporté de la part du Verbe, assumption d'une âme humaine, d'une âme intelligente». También el mismo autor, en otro artículo, (*Saint Cyrille d'Alexandrie et le schéma de l'Incarnation Verbe-Chair*, en RSR 44 (1956) 234-241), afirma que en el esquema de san Cirilo el término *sarx* no tiene sino el valor que se le otorga en la Sagrada Escritura, i.e., como sinónimo de humanidad con todos sus componentes.

32 M.J. NICOLAS, *La doctrine Christologique de saint Leon le Grand*, en RThom 51 (1951) 609-660.

33 A menudo se suelen contraponer Alejandría y Antioquía como dos modos diversos de *hacer teología*, sobre fundamentos también diversos; hay que hacerlo con precaución, (A. ORBE, *La Patrística y el progreso de la Teología*, en Greg 50 (1969) 543-569 Antioquía partiría de un judaísmo rabínico y de un planteamiento filosófico más basado en Aristóteles; utilizaría una exégesis literal- científica, en un marco de cultura retórica; su tendencia sería a valorar los aspectos pragmáticos de la teología. En Cristología hablarían del *Hombre Jesús*. Al contrario, la escuela Alejandrina partiría de un judaísmo helenístico deudor de Filón, con fundamentación neoplatónica; se tendería al misticismo, todo en un ámbito de cultura filosófica y teología más especulativa. Preferirían hablar del *Logos Divino*. Cfr. M. CHAPPIN, *Storia ecclesiastica antica e medievale*, Roma, 1991, 5230-3. También: J. SALAVERRI, *La filosofía en la Escuela Alejandrina*, en Greg 15 (1934) 485-491.

«En la prospectiva unitaria de la glorificación, Hilario opera una estrecha conexión entre antropología, teología, cristología y soteriología»<sup>34</sup>.

Especialmente deudor de san Ireneo en lo que respecta a la *oeconomia salutis*<sup>35</sup>. Lo que me parece importante es que ha elaborado una síntesis nueva como aportación a la reflexión teológica latina en todos los aspectos. Antropología y Cristología alejandrina y antioquena se sintetizan y forman una visión peculiar y nueva de Cristo y el hombre que será desarrollada en los grandes concilios cristológicos<sup>36</sup>. El alma humana asumida por el Logos es plenamente afirmada. Antes de la controversia apolinarista ya desarrolló una doctrina bastante explícita sobre el alma humana de Jesucristo. Antropológicamente, si bien con Orígenes y los alejandrinos hace radicar el hombre esencial en el alma, hace valer, no obstante, el valor de la pobreza humana en el destino glorioso que ve destinado para ella en el proyecto de Dios. Ontología e Historia se dan la mano en los esquemas de san Hilario, en la consideración de la *oeconomia salutis* realizada en Cristo<sup>37</sup>.

Los esquemas cristológicos, válidos aunque estereotipados, de *Logos-antropos* y *Logos-sarx* parecen alcanzar en su cristología un cierto equilibrio: si con los antioquenos asume frecuentemente la expresión *asumptus homo*, aunque excluyendo obviamente dos personas en Cristo, con los alejandrinos subraya la unidad del Logos que deviene Hombre así como la comunicación de idiomas<sup>38</sup>.

«Hilario ha elaborado su síntesis de Cristo, dando a la cristología latina su primera descripción comprensiva, que representa un progreso sea con respecto a la de Tertuliano como a la de Atanasio»<sup>39</sup>.

## b.2. San Agustín: el equilibrio latino

Por su parte san Agustín por cuanto insiste en la mediación de Cristo, (aspecto fundamental de su Cristología), no puede por menos, para subrayar su propósito, acentuar la dualidad de

34 GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, 101.

35 «Hilario distingue tres tiempos en Cristo: preexistencia, kénosis, exaltación. Prefiere el acercamiento histórico que de todos modos está íntimamente conexo a aquel otro óptico, con la visión estática de las dos naturalezas en Cristo». GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 749.

36 «Le grand traité *De Trinitate* notamment que l'auteur avait intitulé *de Fide* est tout entier consacré à maintenir contre l'hérésie arienne ce dogme fondamental de la foi chrétienne. Saint Hilaire y anticipe, peut on dire, les définitions et les explications qu'en donneront les grands docteurs et les grands concils du siècle suivant». P. GALTIER, *La Forma Dei et la Forma Servi selon Sainint Hilaire de Poitiers*, en RSR 48, (1960) 101.

37 Como expresión de la «*oeconomia salutis*» usa con frecuencia el término «*dispensatio*». Con él expresa por un lado el misterio trinitario de la unidad y la diversidad, pero, todavía más, el proceso de la historia de la salvación en conjunto y en cada una de sus fases. *Dispensatio* equivale a benignidad de Dios, liberalidad. Se opone a naturaleza (expresada en la eternidad de Dios), mientras la *dispensatio* se hace presente en la historia por medio de la humanidad de Cristo. Ambos términos mantienen el equilibrio del Dios que se dona y permanece no obstante siempre idéntico a sí. Cfr. L.F. LADARIA, *La dispensatio en san Hilario de Poitiers*, en Greg 66 (1985) 429-455.

38 R. FAVRE, *La communication des idioms d'après Sain Hilaire de Poitiers*, en Greg 18 (1937) 318-336.

39 GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 758. También J.W. JACOBS, (*The Western Roots of the Christology of St Hilary of Poitiers*, en StPatr, 12 (1975) 198-203) comenta: «In setting forth his thoughts on the personality and psychology of Christ, Hilary both accepts and departs from his latin past, thus demonstrating both his roots in the earlier western tradition and the advances he made on the thoughts of his predecessors in that tradition».

naturalezas, usando la fórmula *una Persona in utraque natura*, como presupuesto imprescindible, distinción que se funda en la *doble natividad* del Verbo; de éstas se pueden deducir una doble serie de afirmaciones referidas a la humanidad y a la divinidad<sup>40</sup>.

De la unidad en Cristo habla parangonándola a aquella otra del cuerpo y del alma, aunque en ningún caso haya afirmado que el Verbo *haya acogido* la humanidad de Jesús para hacerla Persona.

Lo cierto es que se ve una evolución en el pensamiento de san Agustín. Antes de su bautismo, las *Enéadas* de Plotino le sirvieron de propedéutica para acercarse al Dios de los cristianos, pero su acogida de la encarnación de este mismo Dios no se hizo de golpe: paulatinamente hubo de pasar de una comprensión limitada, restrictiva de Jesús, hombre de incomparable sabiduría, a reconocer en Él a la Sabiduría misma. No obstante el equilibrio que alcanza en su comprensión de la fórmula *homo assumptus*, forma realmente ambigua, no dejará de ser posteriormente asumido por san León, deudor de la Cristología de san Agustín.

H.M. Diepen<sup>41</sup> muestra este equilibrio mediante el análisis del uso que el santo hace de la fórmula *assumptus homo*, y lo ve reflejado en la existencia en ella de los tres elementos que especifican la unión hipostática: la expresión del *unus et idem*, el rechazo de la *cuaternidad* en Dios y la comunicación de idiomas. El primero, contra toda división en Cristo, se expresa mediante la atribución a Cristo del término *persona*, y no precisamente en su significación débil (representación o apariencia externa). La presencia de Dios en Cristo no es sólo cuantitativamente diversa de la de cualquier hombre santo:

«Est plane, quod singulari quadam susceptione hominis illius, una facta est persona cum Verbo. De nullo enim sanctorum dici potuit aut potest aut poterit: Verbum caro factum est. Nullus sanctorum qualibet praestantia gratiae Unigeniti nomen accepit, ut, quod et ipsum Dei Verbum ante saecula, hoc simul cum adsumpto homine dicitur. Singularis ergo illa susceptio, nec cum hominibus aliquibus sanctis quantalibet sapientia et sanctitate praestantibus ullo modo potest esse communis»<sup>42</sup>.

La segunda razón se fundamenta en la terminología trinitaria. Si Cristo, el Verbo encarnado, es la segunda Persona de la Trinidad, hay que excluir toda dualidad de sujeto: la Trinidad se convertiría en cuaternidad:

«Proinde quae de Filio Dei verba dicuntur, videndum est secundum quid dicantur. Non enim homine assumpto personarum numerus auctus est, sed eadem Trinitas mansit. Nam sicut in homine quolibet (praeter unum illum qui singulariter susceptus est) anima et corpus una persona est, ita in Christo Verbum et Homo una persona est»<sup>43</sup>

Por último, se acredita abundantemente el uso de la comunicación de idiomas y el concepto de *apropiación* que respeta la distinción de naturalezas y da cuenta de la diversidad de las actuaciones.

---

40 «Nacido demasiado pronto para tomar parte en los grandes concilios cristológicos (murió un año antes del concilio de Éfeso), no tuvo ocasión de desarrollar ampliamente su teología del Verbo encarnado. Sin embargo, en su *De Trinitate* buscará san León su doctrina del *Tomo a Flaviano*». H. RONDET, *Historia del dogma*, Barcelona, 1972, 125.

41 H. M. DIEPEN, *L'assumptus homo patristique*, en *RThom* 64 (1964) 33-52 y 364-386.

42 *Ep. 187 Ad Dardanum*, PL 33, 847.

43 *Ep. 169 Ad Evodium*, PL 33, 746.

Uno de los autores que más influyeron en san León fue Agustín, de quien tomó para su *Tomus* casi al pie de la letra algunos textos, especialmente de su *Contra sermonem Arianorum*.

### III. LA POSICIÓN DE EUTIQUES

#### a) El problema creado por Eutiques

San León Magno fue reclamado en la controversia entre Eutiques y su Obispo Flaviano, quien le informó de que este último mantenía una especie de monofisismo que incluía en sí la negación de la verdadera humanidad de Cristo. Contra éste tipo de docetismo, si es que así es posible denominarlo, por la imprecisión de su pensamiento, san León escribe el *Tomus*. Desborda evidentemente con mucho esta declaración del papa el alcance de contestación a una provocación herética<sup>44</sup>, máxime cuando ésta no es sino posicionamiento de un hombre testarudo y necio: el documento tiene el mérito de explicitar la recta fe, de definir sus términos, puntualizando los contenidos doctrinales que la Iglesia ha mantenido siempre, aun cuando no en todas las épocas de su anterior historia se hayan precisado con exactitud, en medio de las agitadas aguas de las controversias cristológicas. No obstante, es necesario delinear el planteamiento de Eutiques, que no sólo suscitó toda esta inmensa reconsideración de la fe, sino que además ayudó a reforzar el primado de la Iglesia de Roma, haciendo más consciente su papel en el concierto de las demás Iglesias<sup>45</sup>.

#### a.1. *El personaje*

Eutiques fue un personaje influyente<sup>46</sup> y abad de una numerosa mandria de Constantinopla; aunque era, cierto, un hombre moralmente íntegro, piadoso y austero, no brillaba precisamente por su sabiduría. En efecto, las descripciones que de él nos han quedado no le son muy favorables. San León, al comienzo del *Tomus ad Flavianum*, habla de *Eutyches qui presbiterii nomine honorabilis videbatur multum imprudens et nimis imperitus ostenditur*, y también de la *imprudencia de este hombre ignorante (imprudencia hominis imperiti)* al final del mismo; siempre que a él se refiere lo hace en los mismos términos. Avito de Viena (+518), aunque no es muy preciso en la delimitación de los planteamientos del archimandrita, sí lo es cuando define su modo de ser: *nihil exstitit clarae eruditionis in viro*<sup>47</sup>.

Había sido amigo de san Cirilo, con el que coincidió en hacer frente común contra la herejía de Nestorio; incluso aquél le regaló una copia de las actas del concilio de Éfeso. Precisamente a él querrá acogerse para defender su *interpretación* de este concilio y, sobre todo de la fórmula

44 A. DE HALLEUX (*La définition christologique à Chalcédoine*, en RTL 7 (1976) 3-23), hace un balance de las posiciones que diversos autores mantienen en cuanto a la valoración de las fuentes de la fórmula dogmática calcedonense. Todas asignan al *Tomus ad Flavianum* un papel relevante.

45 «Leone ha mutato la política ecclesiastica del predecessore non solo per aver rotto la tradizionale unione della sede romana con la alessandrina, ma anche per avere portato per la prima volta la parola di Roma nei dibattiti orientali. Ha fortemente sentito il peso della sua carica di Padre di tutte le chiese, che lo costringe a procurare, a volere ad ogni costo la pace e la concordia». B. EMMI, *Leone ed Eutyche*, en Angel 29 (1952) 41.

46 Tenía fuerte ascendencia ante Crisafio, al que había bautizado, personaje de la corte que influía decisivamente en el emperador Teodosio.

47 *Ep. II Contra Eutichyanam haeresim*, PL 59, 203.

*mía fysis tou Logou sesarkoméne*, abandonada incluso por el mismo santo después del *Tratado de Unión*, en el que aceptó, al haberse convencido de su plena ortodoxia, la validez del *dyofisismo*, porque comprobó las dificultades que acarrearía la defensa a ultranza de un monofisismo aun puramente verbal como era el suyo. Es cierto que San Cirilo no era muy partidario de conceder el término *fysis* a la naturaleza humana de Cristo, más que nada por cuestiones terminológicas; dicho término, a su entender, implicaba una autonomía y autodeterminación tal que llegaba a ser sinónimo de lo que después se entendería por *hipóstasis*; era por tanto, inconveniente aplicarlo a la humanidad de Jesús; con esta precisión se puede entender el verdadero sentido de la fórmula *katá énosin fysikén*, por él empleada.

## a.2. Los términos de la controversia

Eutiques era ya anciano cuando, en un sínodo convocado por Flaviano el 8 de Noviembre del 448 (Sínodo Endemusa), el obispo de Dorilea, Eusebio, que había tenido relaciones cordiales con el monje por su común empeño antinestoriano, lo acusó públicamente de mantener posiciones cristológicas no acordes con la tradición y las enseñanzas de los Padres. Disponemos como documentación sobre su pensamiento, sobre todo, de las actas del sínodo de Constantinopla, las cartas y manifiestos del mismo Eutiques y las relaciones del obispo Flaviano. De Teodoreto de Ciro se conserva su obra *Eranistes*, en la que la persona del *mendigo* parece representar la posición de Eutiques, aunque no es fácil adivinar cuál sea ésta realmente<sup>48</sup>; la ambigüedad le lleva a veces a la contradicción: incluso en carta autoexculpatoria al papa León parece hacer una exposición de estricta fe ortodoxa:

«Ipse enim qui est Verbum Dei descendit de coelo sine carne et factus est caro in utero Mariae Virginis ex ipsa carne Virginis incommutabiliter et inconvertibiliter, sicut ipse novit et voluit. Et factus est qui semper Deus perfectus ante saecula idem et homo perfectus in extremo dierum propter nos et nostram salutem»<sup>49</sup>.

De esta documentación se deduce que su pensamiento no es estrictamente apolinarista; de hecho confiesa la perfección de ambas naturalezas en Cristo. No se siente identificado con ninguno de los que han mantenido o la negación de la plena humanidad del Señor (Apolinar) o su pura apariencia (docetismo gnóstico de Manes y Valentín) o, por otro lado, el desdoblamiento de su personalidad (Nestorio); de todos ellos pretende tomar distancias:

«Ad vos igitur defensores et huiusmodi factiones execrantes confugio, nihil et nunc novum inducens contra fidem jam inde nobis ab initio traditam, sed anathematizans Apollinarium, Valentinum, Manem et Nestorium, et eos qui dicunt carnem Domini

---

48 «Il est très difficile de savoir quelle a été au juste la doctrine personnelle d'Eutyches. Cela vient sans doute de ce qu'il ne le savait pas très bien lui-même. Il a été hérétique, parce qu'il a soutenu avec opiniâtreté des formules équivoques, fauses même dans leur teneur; mais comme il n'est pas impossible de donner à ces formules un sens orthodoxe et que certaines déclarations de l'hérésiarque favorisent cette interprétation bénigne, on demeure indécis quand il s'agit de déterminer d'une manière précise la pensée personnelle de ce moine tétu et ignorant». M. JUGIE, *Eutichès et Eutichanisme*, en DThC V/2, 1589.

49 EUTIQUES, *Ep. XXI Ad S. Leonem*, PL 54, 718.

nostri Jesu Christi Salvatoris e coelo descendisse et non e Spiritu Sancto et sancta Virgine Maria, et omnes hereses usque ad magum Simonem»<sup>50</sup>.

Por otro lado confiesa dos naturalezas antes de la unión, lo cual escandalizará a san León<sup>51</sup>, extrañándose de que no hayan advertido antes sus jueces tan craso error; sonaría a los oídos del papa como un origenismo redivivo esta insinuación de la preexistencia de las almas, aunque tal no tiene cabida en el planteamiento de Eutiques<sup>52</sup>. La naturaleza humana del Salvador no sería consustancial con nosotros, por no serlo con la de la Virgen, sería un *cuerpo humano*, mas no *de hombre*, i.e. consustancial a nosotros, es lo que se deduce de las actas del interrogatorio del sínodo del 448:

«El obispo Flaviano dijo: ¿Confiesas la consustancialidad con el Padre según la divinidad y la consustancialidad con la Madre, según la humanidad, del mismo y único Hijo, Nuestro Señor Jesucristo? El presbítero Eutiques dijo: «cuando yo me encomendé a vuestra santidad he dicho lo que creía sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. No me preguntes más». El obispo Flaviano dijo: ¿confiesas ahora dos naturalezas en Cristo? El sacerdote Eutiques dijo: «Puesto que confieso que mi Dios es el Señor del cielo y de la tierra y hasta hoy no había juzgado conveniente disputar de su naturaleza, por ello nunca hasta hoy he confesado su consustancialidad con nosotros». El obispo Flaviano dijo: «¿no afirmas que es consustancial con el Padre según su divinidad, y consustancial con nosotros según su humanidad?» El presbítero Eutiques dijo: «hasta hoy nunca he afirmado que el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo sea consustancial con nosotros; pero afirmo que la santa Virgen es consustancial con nosotros, y en ella se encarnó nuestro Dios»<sup>53</sup>.

Después de la unión mantiene *una sola naturaleza*<sup>54</sup>

«Dice que antes de la encarnación de nuestro Salvador Jesucristo hay dos naturalezas, de la divinidad y de la humanidad, pero después de la unión sólo existe una naturaleza, es un ignorante que no sabe lo que dice»<sup>55</sup>.

El *unus et idem* según él requiere unidad de naturaleza, pero, extrañamente, humanidad y divinidad mantienen sus propiedades. No se puede asegurar que negase la existencia de un alma

50 EUTIQUES, *Ep. XXI ad S. Leonem*. PL 54, 717.

51 «Miror tam absurdam tamque perversam professionem nulla iudicantium increpatione reprehensam et sermonem nimis insipientem ita omissum quasi nihil quod offenderet esset auditum, cum tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus Dei Filius fuisse dicatur, quam nefarie postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis adseritur...» *Tomus*, vv. 180-184.

52 «lo spirito pratico del pontefice, schiettamente latino e positivo, all'oscuro della terminologia e della profonda radice speculativa della controversie greche, non suppone nemmeno che presso gli orientali fatto di due nature (ek dyo fyseos genómenos), era ammessa e bene intesa nel suo riferirsi a uno stato ideale della divinità e della umanità al di fuori dell'unione, a un istante non reale ma solo ideale anteriore alla unione stesa». EMMI, *Leone ed Eutiche*, 38.

53 Trad. de C.I. GONZÁLEZ, en *El desarrollo dogmático en los concilios cristológicos*, Bogotá, 1991, 150.

54 B. Emmi (*Leone ed Eutique*) disculpa a Eutiques quien, según él sería deudor de la terminología ciriliana en su confesión de la *mía fysis*.

55 FLAVIANO, *Ep. XXVI*. PL. 54, 746.

humana en Cristo; aunque insiste en afirmar su *perfecta humanidad*, subraya sobre todo la *carne*, no haciendo afirmaciones claras en torno al tema del alma. La originalidad de su herejía se puede reducir pues, a dos elementos: -la inconsistencia de la naturaleza humana de Cristo con nosotros y la existencia en Él de una sola naturaleza con las propiedades divinas y humanas<sup>56</sup>.

De todas formas el hecho de confesar una sola naturaleza después de la unión se prestaba a un gran número de suposiciones entre los acusadores del hereje: desde el más evidente docetismo hasta la preexistencia de la carne del Señor, o de su alma, pasando por la negación de la íntegra humanidad de Cristo y la confusión o mezcla de naturalezas. De todo ello el hereje quiso defenderse, pues de hecho sus acusadores tales cosas le reprochaban, aun sin fundamento objetivo.

#### IV. EL TOMUS AD FLAVIANUM

##### a) Análisis del Tomus

###### a.1. Las fuentes del Tomus

Se ha señalado, como fuente última inspiradora del Tomus, el *Adversus Praxeam* de Tertuliano. La comparación entre ambas obras refleja, en medio de sus semejanzas, la distancia de los doscientos cincuenta años de controversias trinitarias que han posibilitado la delimitación del lenguaje: el Tomus posee fórmulas precisas y terminología acuñada, a más del gran número de textos patrísticos que avalan su contenido. Su doctrina hay que rastrearla, cierto, en la obra citada, pero también en san Hipólito romano (*libello adversus Noetum*), san Hilario de Poitiers en su *de Trinitate*, que ejerció muchísima influencia en la obra, quien más, sin duda, en los capítulos 15 al 20 del libro X de esta obra y, por supuesto, san Agustín cuya teología del Verbo encarnado tiene tanta semejanza con la de san León, tal vez por influjo de su secretario Próspero de Aquitania, discípulo de aquél.

Genadio, en el *De Viris Illustribus* señala que la carta fue redactada por Próspero de Aquitania y así lo parece confirmar el estilo de la misma; Silva Tauroca<sup>57</sup> afirma como probable que las cartas enviadas en nombre del papa fuesen redactadas por otro, y enviadas tal vez con la enmienda y aprobación del mismo, y que no sería de extrañar que ese otro fuese el mismo Próspero de Aquitania, dada su gran erudición teológica y su elegante estilo literario. De todos modos se constatan en el Tomus muchas citas literales de los sermones de san León, que forman verdaderamente su cuerpo doctrinal<sup>58</sup>. Se suele señalar también la similitud las fechas de su composición para hacer viable esta aseveración, por cuanto coinciden con la estancia de Próspero de Aquitania en Roma.

56 Esta es la síntesis de J.F. RIVERA RECIO, en *San León Magno y la Herejía de Eutiques*, RET 9 (1949) 31-58.

57 SILVA-TAUROCA, *Textus et documenta 9, S. Leoni Magni Tomus ad Flavianum Episcopum*, ep. XXVIII, Roma, 1932, 14.

58 J. GAIDIOZ (*Saint Prosper D'Aquitaine et le Tome a Flavien*, en RSR 23 (1949) 301) resume así el problema de la composición: «Le pape Léon, prenant l'initiative aurait demandé à Prosper de lui préparer une ébauche, lui précisant en même temps d'avoir à puiser dans le recueil de ses sermons. Prosper aurait compulsé ce recueil pour extraire les passages caractéristiques, recopiant intégralement les textes les plus importants, en résumant d'autres, établissant lui même les textes en liaison, et n'apportant aux citations qu'une seule modification importante, maintes fois signalée la suppression de *substantia*. Après de ce premier travail, le secrétaire aurait composé une introduction et une conclusion plus personnelles, avant de présenter l'ouvrage au pape».

La carta ha tenido una importancia extraordinaria, pues va más allá de la coyuntura que la suscitó, convirtiéndose en punto de referencia de la fe ortodoxa: ya los obispos reunidos en el concilio de Calcedonia, en las sesiones II y IV manifiestan su adhesión *como si la hubiese escrito el mismo apóstol Pedro*, indicando que se consideraría hereje al contradictor de la misma. El concilio romano tenido bajo el papa Gelasio declaraba anatema a quien se opusiese a ella; san Gregorio I habla en términos parecidos...la Iglesia ha reconocido en ella su fe<sup>59</sup>.

## a.2. La pretensión del Tomus

Hay que señalar en primer lugar un dato que parece evidente: el Tomus no añade nada nuevo a lo que la Iglesia venía manteniendo desde siempre, sino que se limita a ser una síntesis recavada por la necesidad que se suscita en un contexto polémico<sup>60</sup>, si bien recoge esta tradición de un modo personal, que ayudará después al encuentro entre las cristologías antioquena y alejandrina. No se trata de una vía media que postulase el irenismo a ultranza ante la complejidad de las posiciones enfrentadas: su pensamiento trata de defender la fe frente al nestorianismo y el Eutiquismo. Bien sabía que en Calcedonia, donde se leyó su Tomus, había obispos que tenían prejuicios en torno a su doctrina<sup>61</sup>; de todos modos permite que ésta sea examinada en el concilio, como expone en carta a Teodoreto de Cirro, porque

«Veritas et clarius renitescit et fortius retinetur, dum quae fides prius docuerat, haec postea examinatio confirmarit»<sup>62</sup>.

Es posible que, dada la ambigüedad e incoherencia que tantas veces manifiesta Eutiques, san León no haya podido precisar con exactitud el contenido de sus posiciones<sup>63</sup> pero, no obstante su condena es perfectamente válida, dado su evidente distanciamiento de la ortodoxia. El papa reduce el planteamiento de Eutiques a una forma de docetismo: según él, el hereje profesa la unión de naturalezas después de la Encarnación, o la absorción de la humanidad por la divinidad y la irrealidad del cuerpo de Cristo:

«Eutychem, similiter execratur, qui in Domino Iesu Christo veritatem humanae

59 C.J. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, II/1, París, 1908, 567 ss.

60 «Nobis vero ea quae Leoni ab istis obiciuntur (se refiere especialmente a Harnack y a Batiffol) praecipuam eius gloriam constituere videntur. Nihil novi docet; evidenter ergo eius doctrina eadem est quam Ecclesia a saeculis tenebat; argumentis simplicioribus et tritis utitur: neque enim locus erat disputandi sed definiendi, et clare doctrinam quam Ecclesia tenebat, statuendi». SILVA-TAUROCA, *S. Leoni Magni Tomus ad Flavianum Episcopum*, ep. XXVIII, 13.

61 «Qui avaient bu avec le lait la christologie de Cyrille, les Égyptiens, ceux de l'Illyricum ou de l'Asie, et, ne l'oublions pas, ceux de la Ville impériale, devaient flairer comme un relent de nestorianisme dans des formules du genre de *agit utraque forma*, et les entendre donc en un sens fort éloigné de la pensée réelle des auteurs». DIEPEN, *L'assumptus homo patristique*, 369.

62 Ep. 120, PL 54, 1048.

63 Emmi (*Leone ed Eutique*, 3-42) afirma la incomprensión del papa san León de su verdadero pensamiento, por cuanto no conocía el griego y las traducciones a él presentadas de las relaciones sobre el tema, por parte de Flaviano serían injustas con el contenido real. Viene a reducir la gravedad del tema a la testarudez del hereje, que no quiere reconocer la fórmula diofisita, haciendo de su distinción *corpus hominis-corporis humanum* un puro argumento literario para impedir que se pueda creer que no defiende la filiación divina de Jesús. Su error se reduciría a un excesivo fervor ciriliano.

carnis evacuans, ipsum verbum in carnem asserit transformatum, ut nasci, nutriti, proficere, pati, mori, atque sepeliri, et die tertio suscitari, solius fuerit deitatis, quae servilis formae non veritatem suscipere, sed figuram»<sup>64</sup>.

No se da cuenta sin embargo de algo que será condenado en Calcedonia: la confusión o mezcla de naturalezas. San León sitúa la verdad entre estos dos errores extremos entre los que se había desarrollado la tradición cristológica latina: el adopcionismo y el docetismo.

### a.3. *El contenido del Tomus*

El contenido del Tomus ad Flavianum se podría articular en seis apartados, que indican la progresión de ideas que sigue el texto linealmente.

1. Introducción. El papa se hace eco del problema provocado por la insensatez de Eutiques, vv. 1-12.

2. Propone como regla de fe el símbolo bautismal, refrendado por las Sagradas Escrituras, que se hacen eco del verdadero nacimiento en carne humana del Hijo de Dios, vv. 13-52.

3. Afirma la integridad de las dos naturalezas subsistentes en una sola Persona, de modo que la asunción de la humanidad por parte del Verbo la restaure y la rescate: la economía se funda en la soteriología, vv. 53-84.

4. La duplicidad de naturaleza tiene su fundamento en el doble nacimiento del Verbo, de Dios y de la Virgen; no obstante es *uno y el mismo*, se trata de la misma persona, vv. 85-125.

5. La identidad de sujeto requiere en buena lógica la comunicación de idiomas, abundantemente testimoniada en el Evangelio, vv. 126-176.

6. Condena de la afirmación de Eutiques sobre la unicidad de naturaleza después de la unión, vv. 177-205.

He aquí en resumen, la actitud de san León frente al problema planteado:

- a) especular lo menos posible,
- b) formular con claridad todos los aspectos de la tradición.
- c) distanciarse tanto del nestorianismo como de Eutiques,
- d) responder a las preocupaciones soteriológicas.<sup>65</sup>

San León no es un especulativo<sup>66</sup>. Sus argumentos los busca en la Sagrada Escritura, que la contrapone a la sabiduría de este mundo. La filosofía queda reducida a la impotencia cuando se avecina a los misterios de la fe. A él le basta, para ser fiel a la tradición, confesar el símbolo,

«Qua fidelium universitas proficitur credere se in Deum Patrem Omnipotentem et in Iesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum qui natus est de Spiritu

64 *Ep 119, a Máximo de Antioquía*, PL 54, 1042.

65 M.J. NICOLAS, *La doctrine Christologique de Saint Léon le Grand*, en RThom 51 (1951) 609-670.

66 «Il ne faut chercher dans la lettre à Flavien la doctrine abondante de Cyrille ou de Theodoret, moins encore la scolastique de Léonce de Byzance. Pas de définition de la nature ou de la personne. Léon prend ses preuves au symbole baptismal, à l'Écriture, il veut des preuves de fait, concrètes, élémentaires. Il ne prévoit pas d'objections. Il n'e préternd qu'a dire ce qu'il a appris...»; «il ne faut pas demander à saint Léon de considérations de philosophie...Quant aux termes de nature, d'essence, de personne, dont il se sert constamment pour défendre la foi contre Eutychès, il ne s'arrête ni à les définir ni à les approfondir». P. BATIFFOL, *Léon I*, en DThC IX, 250 y 281.

Sancto et María Virgine, Quibus tribus sententiis omnium fere haereticorum machinae destruuntur»<sup>67</sup>.

Le interesa, en su espíritu pragmático, definirse con claridad y por eso reduce el problema a términos precisos, en forma de antítesis, que expresan los extremos irrenunciables de la fe de la Iglesia. En este mismo sentido le preocupa menos resolver las antinomias que proponer fórmulas que resuman la tradición cristiana.

Tiene, evidentemente a la vista las dos herejías de las que había que preservar la fe, el nestorianismo y el eutiquismo, todo ello con una preocupación soteriológica. Preservar la fe significa aceptar la obra de Dios como Él ha querido llevarla a cabo, y acoger su Revelación con los términos que realmente expresan lo que ha querido manifestar.

## V. LA TEOLOGÍA DEL TOMUS

### a) Punto de partida: una antropología latina

Para comprender mejor la insistencia de san León en el tema de la encarnación como asunción de la íntegra naturaleza humana es preciso destacar algunos rasgos de su antropología, que se encuentra muy en la línea marcada por san Ireneo<sup>68</sup> y con él, la posterior tradición occidental. Un desarrollo de este aspecto lo encontramos especialmente en la liturgia y sermones navideños, cuando es obligado tratar el tema del *admirabile commercium*, del intercambio admirable, acaecido en el Hijo humanado<sup>69</sup>.

Dios ha creado al hombre a su imagen y en esta configuración consiste su auténtica dignidad<sup>70</sup>. Él no duda en atribuir esta obra al Verbo. La imagen reside sobre todo en su inteligencia y voluntad libre que le lleva al dominio de sí acercándolo a su creador, pero se debe incluir el cuerpo que participa de la misma dignidad, pues también está llamado a la glorificación. El pecado de Adán oscureció la imagen del Creador que ha sido reformada en Cristo. A menudo usa san León los términos *reformare*, *restaurare*, *renovare*, *reparare*, no sólo con un sentido negativo (destruir el ofuscamiento que el pecado ha causado en la naturaleza humana), sino dándoles también un alcance positivo: *re-formare* consiste en otorgar al hombre una nueva forma, la de Cristo; de nuevo encontramos el desarrollo de ideas propio de san Ireneo, que ve la creación del hombre a la luz de la forma gloriosa del Señor exaltado a la diestra del Padre.

El Verbo ha asumido la íntegra naturaleza humana; es éste un tema insistente, repetitivo en las obras de san León; y no sólo por el deseo de defender la verdad de Cristo, sino porque de

67 *Tomus*, vv.14-15.

68 «Le Verbe a créé l'homme d'une manière admirable, il l'a restauré de façon plus admirable encore en Jésus-Christ. Comme Irénée, Léon a le sens de l'ouvre ininterrompue du Verbe depuis les origines jusqu'à la fin de l'histoire. Ce qui s'accomplit dans le Christ était plus que figuré, mais commencé dans le passé...» G. HUDON, *S. Léon le Grand*, en DSp IX, 602, París, 1976.

69 EMILIO ALBERICH, *El misterio salvífico de la Encarnación en el primer formulario navideño del sacramentario leoniano*, en RET 25 (1965), 277-317.

70 Es famoso el texto del sermón I de Navidad: «Deponamus ergo veterem hominem cum actibus suis, et adepti participationem generationis Christi, carnis renuntiemus operibus. Agnosce, o christiane, dignitatem tuam et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire». PL 54, 190-103.

ella depende la verdad nuestra: de este misterio admirable cuelga toda posibilidad de salvación: éste ha sido el medio adaptado a nosotros que Dios ha escogido para llevar a cabo su obra.

## b) Dualidad de Naturalezas (doble consustancialidad)

### b.1. Origen de la fórmula doble consustancialidad

La afirmación de que Cristo es *omousios* al Padre e igualmente con su Madre, es decir, que posee dualidad de naturalezas<sup>71</sup>, es un hecho adquirido por la tradición, en conexión con los datos de la revelación. *Doble consustancialidad* es una fórmula surgida de la evolución de la doctrina de la doble generación de Cristo, con base en la fe de Nicea. En la controversia nestoriana llegó a ser la expresión del acuerdo entre antioquenos y alejandrinos.

Como hemos visto al describir los modelos de conexión entre ambas, el problema reside en el respeto mayor o menor de la integridad de las mismas, y éste es el criterio decisivo de la ortodoxia, respeto que ha de ir más allá de lo puramente verbal, que es a veces ambiguo, como en el caso de san Cirilo; éste no tiene dificultad en admitir que la humanidad de Cristo guarda su cualidad natural, su esencia, aun cuando le repugna emplear el término *doble naturaleza*, pues *fysis*, como hemos visto, lo lee como *hipóstasis*, realidad autónoma, personal, concreta. Para san León, sin embargo, las naturalezas son *sustancias*, en el sentido latino de *esencias* (no el griego *hipóstasis*), *substantiae, non subsistentiae*. La naturaleza es lo propio de cada ser y se traduce por sus atributos, cualidades, operaciones... es lo que la distingue de los otros seres, no tanto numéricamente, ni individualmente, sino cualitativamente.

«Qua fidelium universitas profitetur credere se in Deum Patrem omnipotentem et in Christum Iesum filium eius unicum dominum nostrum qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine. Quibus tribus sententiis omnium fere haereticorum machinae destruuntur»<sup>72</sup>.

«La universalidad de los fieles confiesa creer en Dios Padre todopoderoso y en su único Hijo, nuestro Señor Jesucristo, nacido del Espíritu santo y de María Virgen»; le basta a san León tomar en serio la afirmación del doble nacimiento de Cristo, en el contexto del símbolo bautismal, para asumir la realidad de ambas naturalezas, humana y divina: Al no disociar Encarnación (obra del Espíritu Santo) y nacimiento, (de María), expresado en fórmulas como *natus de Spiritu Sancto et Maria Virgine*, haciendo de ambos términos equivalentes, acentúa antinestorianamente la unidad personal de Cristo. La doble generación de Cristo, del Padre y de la Virgen María, le proporciona la dualidad de naturalezas (doble consustancialidad), correspondiendo a cada una sus propias operaciones, sin que quede en entredicho la unidad de persona. San León no emplea en el *Tomus* el término *doble consustancialidad*, pero ha de

71 El término *omousios* pertenece a una antropología de tipo estoico y se aplica para designar las relaciones entre los hombres, la de éstos con Dios y la relación entre las Divinas Personas. «Il désigne en effet une communion qui résulte d'une origine naturelle et qui comporte à la fois une inclusion et une ressemblance, soit quant à la substance, soit quant aux propriétés naturelles». B. STUDER, *Consubstantialis Patri, consubstantialis Matri*, en AugL 18 (1972), 87-115.

72 *Tomus*, vv. 14-15.

entenderse así, por cuanto su uso era largamente atestiguado en la tradición latina y él mismo lo venía usando largamente en su predicación<sup>73</sup>.

## b.2. Especificación de su contenido

Se hace necesario precisar el concepto de *consustancialidad*. Entre los latinos el uso de *consustancial* o sus versiones equivalentes del *omousios* o el *unum in sustancia* oscila entre el significado de *equalitas*, fundado en la generación y la *unitas*, o identidad numérica, basada en la coexistencia eterna, sin que se haya podido encontrar todavía en ese momento una expresión exacta para la distinción entre unidad específica de la naturaleza de todos los hombres y la unidad numérica de la naturaleza de las personas divinas<sup>74</sup>.

San León no iguala de modo totalmente simétrico el *consustancialis Patri* y *consustancialis Matri*. El Hijo es *omousios (unius substantiae)*, igualdad de ser desde toda la eternidad, sin comprometer la inmutabilidad divina. La Trinidad es eternamente *un* Dios. *Consustancial* indica unidad de ser<sup>75</sup>. Creer que Dios es Padre Omnipotente es creer también en el Hijo coeterno, en nada inferior al Padre del quien ha nacido. Es igual en eternidad, potencia y gloria.

*Consustancialis Matri*, sin embargo sólo se aplica en el sentido de igualdad fundada en la comunión de naturaleza, no evidentemente numérica. La *consustancialidad* estrictamente dicha, i.e., la posesión de una y la *misma* sustancia (*numericè eadem*) no se encuentra en el orden natural; sólo podemos hablar de *consustancialidad* en este orden, si la entendemos como la coparticipación de varios en una misma esencia o naturaleza. En Dios, sin embargo, su esencia misma o su naturaleza es plenamente comunicada del Padre al Hijo por cuanto su generación no viene producida por división de la naturaleza divina, ni como creación o producción de otra distinta. Tal implica la fórmula nicena *Unigénito del Padre*<sup>76</sup>.

La *consustancialidad* con la raza humana, que es uno de los aspectos que Eutiques ponía en entredicho, tiene, pues, su fundamento en la *consustancialidad* con María; es una aseveración central del Tomus, y la motivación clara y última es la posibilidad misma de la salvación:

«Nec frustratoria eloquens ita Verbum diceret carnem factum ut edito utero Virginis Christus haberet formam hominiset non haberet materni corporis veritatem»<sup>77</sup>.

La concepción virginal no quita nada a la humanidad de Cristo, sino que se presenta como condición para preservar del pecado:

---

73 Por ejemplo, en los Sermones 30, (en el que expone el tema de los dos nacimientos del Verbo), o en el 69 en el que presenta simétricamente ambas naturalezas, o sobre todo, el 25, netamente antiarriano.

74 B. STUDER, *Il concetto di «consustanziale» in Leone Magno*, en Aug 13 (1973) 599-607.

75 «Ce que les Pères postnicéens appellent *unité de nature* dans la Trinité est donc l'absolue simplicité de l'essence divine. Essence indivisible (adiafretos), aime à dire s. Athanase. Pour s. Basile comme pour s. Hilaire, elle est exempte de toute différenciation et de tout composition (*una atque indifferens, aparállaktos, asínthetos*)... Une telle simplicité entraîne l'impossibilité d'être multipliée comme celle d'être divisée ou composée. L'unité de nature contient donc l'unité numérique et la dépasse. Souvent, les auteurs de cette époque, redoublent l'expression et disent: un et unique, *eis kai monos*...» R. ARNOU, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée*, en Greg 16 (1935) 242-254.

76 C. CONSTANTIN, *Consustantial*, en DThC III, 1604-1615.

77 *Tomus*, v. 42.

«Idem vero sempiterni genitoris unigenitus sempiternus natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine. Quae nativitas temporalis illi nativitate divinae et sempiternae nihil minuit, nihil contulit, sed totum se reparando homini qui erat deceptus inpendit, ut et mortem vinceret et diabolum qui mortis habebat imperium sua virtute destrueret. Non enim possemus superare peccati et mortis auctorem, nisi naturam nostram ille susciperet et suam faceret. Quem nec peccatum contaminare nec mors potuit detinere»<sup>78</sup>.

### b.3. Testimonios de la Escritura

Además para fundar la doctrina y rebatir a Eutiques, aduce los siguientes textos de la Sagrada Escritura: Mt, 1,1, que señala la continuidad de Cristo con el linaje de Abraham; Rm 1,1, que afirma la promesa ya cumplida, según el testimonio del apóstol, del nacimiento, como descendiente de David, del Hijo de Dios; Gal 3,16, en donde se afirma, para que no se dude de quien es el destinatario de las promesas, la singularidad de la *descendencia* (que no *descendencias*); Is 7,44 (la promesa del Emmanuel) y 96 (los títulos del Mesías); Lc 1,35 (el cumplimiento de las promesas en la encarnación), por los que se evidencia la verdadera humanidad del Hijo, descendiente de Abraham; sale al paso de la posible dificultad de Lc 1,35, (*tu fruto será santo*) afirmando que no se ha roto, gracias a María, la cadena que liga a Jesús con la humanidad, su cuerpo es de la carne de María y en ella la Sabiduría se edifica una casa.

### c) El dinamismo de las naturalezas

#### c.1. El recurso a la praxis, como fuente de comprobación

La dualidad de naturalezas se observa mejor comprobando sus aspectos operativos<sup>79</sup>, así como aparecen en el Tomus:

«Salva igitur proprietate utriusque naturae, et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum condicionis nostrae debitum, natura inviolabilis naturae est unita passibili; ut quod nostris remediis congruebat unus atque idem mediator Dei et hominum homo Christus Iesus et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaue natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris»<sup>80</sup>.

La expresión más neta de la dualidad la expresa en los versos que vienen a continuación:

---

78 Tomus, vv. 21-29.

79 La declaración dogmática de Calcedonia hará suyo asimismo el *Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam*, para resaltar la permanencia de ambas naturalezas en una única persona, refutando cualquier atisbo de apolinarismo o cualquier veleidad eutiquiana; esto se hace posible porque el concilio ha clarificado el vocabulario cristológico, diversificando la equivalencia de *physis* e *hipóstasis*, equivalencia que había conducido, como se ha visto, a serios errores dogmáticos (cfr. P. TH. CAMELOT, *Théologies grecques et théologie latine a Chalcedoine*, en RSPHTh 35 (1951) 401-412.

80 Tomus, vv. 54-62.

«Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit in utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis aliud succumbit injuriis»<sup>81</sup>.

Estas fórmulas podrían evidentemente contentar a los partidarios del duofisimo antioqueno<sup>82</sup>, si no fuese por el contrapeso insistentemente repetido del *unus et idem*, sujeto único de todos los actos de Cristo, aunque a veces pueda parecer diverso para ambas naturalezas; el Verbo actúa sus propiedades, la carne las suyas, pero hay que tener en cuenta el contexto en que se producen tales afirmaciones en el Tomus: se habla contra Eutiques, monofisista, y no pretende por tanto mantener la independencia de individuo en la naturaleza humana, sino su especificidad; es claro que la serie de antinomias del Tomus no son atribuidas a la naturaleza humana por un lado y al Verbo por otro, sino al *unus et idem*, que es el Hijo de Dios e Hijo del Hombre:

«Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam, et Filius Hominis legitur descendisse de coelo cum Filius Dei carnem de ea Virgine de qua est natus adsumpserit, et rursus Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa qua unigenitus consemperiternus et consubstantialis est Patri, sed in naturae humanae sit infirmitate perpressus»<sup>83</sup>.

Además, hemos de advertir que cuando el Tomus designa como Verbo la naturaleza divina, lo hace en cuanto que tal naturaleza así designada es poseída por el Verbo (persona). El Verbo actúa en una y otra naturaleza, en la divina, directamente, en la carne, como un instrumento. Aunque con lenguaje impreciso, san León manifiesta que el Verbo es el sujeto de las acciones, sean humanas como divinas. La unidad de persona hace posible la comunicación de idiomas<sup>84</sup>. Si usa el término *hombre* para referirse a la humanidad del Verbo, (*sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate*), no se deduce de ello, según se desprende del contexto, una afirmación de la teología del homo assumptus, claramente nestoriano, es decir, no quiere ver en este un *yo* personal, sino sólo un reflejo de la condición humana.

## c.2. Diferenciación de posiciones

Se ve clara la diferencia de criterio con san Cirilo, para el que no existen dos series de operaciones, por un lado humanas y por otro, divinas, sino obras *teándricas*, en las cuales la iniciativa y la energía parten de la naturaleza divina y se ejercen instrumentalmente por la naturaleza humana; no existirían para él obras puramente humanas, porque ninguna hay que no tenga como sujeto la persona del Verbo.

81 Tomus, vv. 92-95.

82 Incluso en Calcedonia, los legados del papa León rehusaron aceptar, para cerrar el paso a cualquier veleidad eutiquiana, la fórmula que hablaba de Cristo como proveniente de (*ek*) dos naturalezas. Querían que las posiciones del concilio sobre el monofisismo quedasen claras. Se aceptó el reparo y se sustituyó en la fórmula de *de* por el *en* (dos naturalezas), que permitía evidenciar la subsistencia de ambas en Cristo sin cambio, sin división y sin confusión. Cfr. J. GALOT, *Une seule personne, Une seule Hypostase*, en Greg 70 (1989) 251-276.

83 Tomus, vv. 126-130.

84 J. NICOLAS, *La doctrine Christologique de Saint Léon le Grand*, 634 ss.

Diversa es la posición de san León: Hay dualidad de operaciones e igualdad entre ellas, y tienen su fuente en la misma persona. Uniéndose a una larga tradición, san León afirma las acciones soteriológicas en cuanto pertenecientes a la divinidad, por un lado, y las pertenecientes a la humanidad por otro. Como Dios, hace milagros, como hombre padece; opera divinamente porque es el Hijo de Dios, sufre porque es el Hijo del hombre; sólo como Dios podía salvar, es decir, revelar al Padre y aniquilar el pecado, sólo como hombre (contra Eutiques) podía anunciar a los hombres el misterio de Dios en su propio lenguaje; sólo como hombre podía hacerse camino factible para él y sólo en esta condición podía morir y ofrecer la vida por sus hermanos. El que no cesa de ser partícipe de la gloria de Dios, viene generado en una nueva condición, de invisible se hace visible, de incomprendible, comprensible, de eterno pasa a hacerse temporal, de impasible a sujeto a sufrimientos, de inmortal a mortal<sup>85</sup>.

Para ello, su madre le suministra la carne y en ella se encuentra la debilidad que le es propia, sin que ésta sea anulada en ningún momento. Negar la verdad de la carne es negar la verdad de la pasión por la que la Iglesia ha recibido el baño de la regeneración. Quien divide a Cristo, separando de Él su naturaleza humana (contra Eutiques) anula el misterio por el que hemos sido salvados:

«Quid autem est solvere Iesum nisi humanam ab eo separare naturam et sacramentum per quod unum salvati sumus inpudentissimis vacuare figmentis»<sup>86</sup>.

#### d) La unidad de persona

##### d.1. Descripción y fundamento de la unidad

La unidad personal garantiza que humanidad y divinidad puedan comunicar sus propiedades y puedan ser recíprocamente atribuidas entre sí.

La diferencia fundamental entre el esquema de san León frente a la tradición alejandrina consiste en que el Verbo no asume una carne, por completa que ésta sea: es el Verbo, en su ser divino quien deviene hombre, no toma una carne. Esta acentuación tiene perspectivas y motivación soteriológicas, ejercidas por mediación sacerdotal (tema muy querido de san Agustín). Su sacrificio es de valor infinito, su victoria sobre la muerte, su radical aceptación de la pasión, se deben a la unidad de persona en dos naturalezas.

El duofisismo del San León tiene su fundamento en el deseo de salvaguardar la realidad de una naturaleza y otra,

«Quia catholica Ecclesia hac fide vivit hac proficit, ut in Christo Iesu nec sine vera divinitate humanitas nec sine vera credatur humanitate divinitas»<sup>87</sup>.

---

85 DIEPEN, (*L'assumptus homo patristique*, 385) resume la enseñanza de san León en torno a la unidad de Cristo así: afirma la comunicación de idiomas en el sentido más amplio, como era usado por los antioqueños; es hombre y Dios a la vez y actúa ya como uno, ya como otro. La comunicación de idiomas en sentido estricto, no usado por los antioqueños: Dios es un Hombre, y un Hombre es Dios; La actuación simultánea de ambas naturalezas, en *actos teándricos*.

86 *Tomus*, vv. 156-156.

87 *Tomus*, v. 176.

pero ambas unidas en una sola persona, cosa esencial por su misión de Mediador. En san León se indica fuertemente que es *unus et idem* quien se encarna y nace de la Virgen. Este *unus et idem* parece designar la persona del Hijo que no cambia al hacerse hombre y es común a ambas naturalezas: única persona divina y humana en la que las acciones de una son dichas de la otra: *Nihil est alterius naturae quod non sit utriusque*<sup>88</sup>.

Se le designa con el término de persona: única subsistente en dos naturalezas:

«Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas ab aeternitate mortalitas... In intēgra ergo veri hominis perfecta que natura, verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris»<sup>89</sup>.

No es por tanto una naturaleza divina que viene a la naturaleza humana, como a lugar extraño, es Dios, el eterno, quien nace en otra condición:

«Proinde qui manens in forma Dei fecit hominem, in forma servi factus est homo, tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura, et sicut formam servi Dei forma non admitit, ita formam Dei servi forma non minuit»<sup>90</sup>.

El Dios que asume no cambia su ser Dios ni aniquila su condición humana asumida. Ambas están igualmente en Él:

«Adsumpsit formam servi sine sorde peccati humana augens, divina non minuens, quia exinanitio illa qua se invisibilis visibilem praebuit et Creator ac Dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium inclinatio fuit miseracionis, non defectio potestatis»<sup>91</sup>.

La unidad de persona subraya la inseparabilidad de las dos naturalezas, cada una de las cuales posee en común las propiedades de la otra, porque pertenecen al mismo yo o persona: la persona no es una realidad sobreañadida, sino que es uno y el mismo quien posee ambas y vive lo divino con su naturaleza humana y lo humano con su naturaleza divina. Hay que añadir que la naturaleza divina es, por su identidad con el Verbo, eternamente subsistente. La humana es añadida, si bien sustancialmente.

San León considera que Eutiques, con sus planteamientos, haría inviable llamar a Cristo *Unigénito de Dios*, al negarle la humanidad consustancial con la nuestra. En buena lógica, la encarnación habría producido otro ser distinto, compuesto. Pero si al hombre Jesús se le puede y debe llamar Hijo de Dios, segunda Persona de la Trinidad, es porque se trata del *uno y el mismo*, si bien, aparecido en otra condición:

«Quo fidei sacramento Eutyches iste nimium aestimandus est vacuus, qui naturam nostram in Unigenito Dei nec per humilitatem mortalitatis nec per gloriam resurrectionis agnovit»<sup>92</sup>.

88 *Serm.* 30, PL 54, 233.

89 *Tomus*, vv. 54-56; 61-62.

90 *Tomus*, vv. 72-76.

91 *Tomus*, vv. 68-71.

92 *Tomus*, v. 153.

La diferencia con san Cirilo y los alejandrinos es notable en planteamiento y lenguaje: éstos caracterizan la unidad de Cristo como unión de dos términos: el Verbo, es decir, la persona divina y la carne. El Verbo asume una carne, la anima, la hace suya. San León considera la unión de dos naturalezas en una persona común a ambas, en la persona del Verbo, más incluyendo la segunda naturaleza tan realmente suya como la primera. Si san Cirilo rechaza el uso de *unión de Naturalezas*, es porque para él este término designa como ya se ha señalado antes, una realidad concreta e independiente, un *yo*, que implica tal autodeterminación que se le hace preciso rehusársela a la humanidad asumida. A ésta, en Cristo, la concibe incompletamente real, no tiene unidad propia, aunque venga dotada de todos sus elementos constitutivos y propiedades, no puede de ningún modo, ser sujeto de atribución, o *personalmente independiente*. El obispo de Alejandría suele designarla de modo abstracto o bien por el conjunto de sus propiedades (*quod humanum est*), aunque el término por él más utilizado sea el de *carne*, que parece designar algo incompleto, al mismo tiempo que su uso viene confirmado en la Sagrada Escritura; en todo caso, el conjunto de su teología no llega al apolinarismo.

San León, de su parte, parece ver en Cristo una cierta equivalencia, un cierto equilibrio entre el elemento divino y el humano, cuya medida recae en la persona como nexo común.

En esta teología siempre se advierte el peligro de considerar la persona como producto de la unión. Ya se ha visto cómo la teología antioquena, al menos en sus representantes más extremos, escapará menos fácilmente al peligro: hasta divorciar en dos la persona de Cristo. En Teodoro de Mopsuestia, vg., su cristología parece afirmar el *homo assumptus* como sujeto, como persona, beneficiaria de su unión con el Verbo; a pesar de su uso del *prosopon* común a las naturalezas, nunca pudo comprender la sustancialidad de la unión, que quedaba diluida en una consideración moral, de gracia, extrínseca<sup>93</sup>.

En síntesis: para san Cirilo se da la unión de la humanidad a la persona, mientras que para San León son las naturalezas las que se unen en la persona. Para aquél, la humanidad está al servicio del Logos, es su instrumento, mientras para éste, la humanidad de Cristo tiene su especificidad y significación teológica propias.

La teología de san León no pretende consagrar uno de los términos de la controversia arrastrada de tanto tiempo, la teología del *homo assumptus*, ni pretende ser un término medio entre ambos, sino que se ve urgido a defender el concurso de dos naturalezas en una persona.

## VI. EL MOTIVO SOTERIOLOGICO EN EL TOMUS

### a) Heredero de la tradición latina

La doctrina cristológica de San León es esencialmente soteriológica.

San León es heredero de una tradición latina caracterizada por el deseo de subrayar la solidaridad de Cristo con los hombres, ya desde las polémicas antignosticas de Tertuliano e Ireneo; los temas de la impecabilidad de Cristo o el nacimiento virginal no son obstáculo para

93 P. GALTIER (*Théodore de Mopsuestia: sa vraie pensée sur l'incarnation*, en RSR 45 (1957), 161-186 y 338-360) sin embargo, lo considera víctima de los florilegios y del uso que de sus afirmaciones han hecho tanto nestorianos como monofisitas. Considera su posición dentro de la ortodoxia, si bien, obsesionado por el lenguaje apolinarista, que rehusa admitir un *hombre* Cristo, «lui s'est attaché à l'y montrer qui, malgré son étroit union au Verbe, agit et parle pleinement en homme».

esta acentuación<sup>94</sup>; sin la naturaleza divina, por otra parte, no hubiese sido posible la victoria sobre el pecado y la muerte y nuestra comunión con Dios. Su insistencia en el tema de la unión hipostática no tiene otra razón de ser que ésta: para ser salvados tenemos necesidad e ambas naturalezas, sin mezcla, sin confusión, sin división, de modo que nuestra deuda pudiese ser pagada:

«ad resolvendum conditionis nostrae debitum, natura inviolabilis naturae est unita passibile, ut quod nostris remediis congruebat unus atque idem mediator Dei et hominum homo Christus Iesus et mori posset ex uno et mori non posset ex altero»<sup>95</sup>.

San León centra su mirada en el misterio de la comunión de la humanidad con Dios, ante el que se encuentra plenamente desbordado: la sobreabundancia de la gracia queda bien expresada en la reiterada paradoja de Dios hecho hombre por causa de la salud de la carne y la restauración del hombre, caído en el pecado. Si su pensamiento está en línea con toda la tradición patristica, sin embargo, como se observa sobre todo en los sermones de Navidad, acentúa tal vez más que nadie la dimensión contemplativa del misterio.

«Exultent ergo iusti in Domino, et in laudem Dei corda credentium, et mirabilia eius confiteantur filii hominum; quoniam in hoc praecipue Dei opere humilitas nostra agnoscit, quantum eam suus conditor aestimarit. Qui cum origini humanae multum dederit, quod nos ad imaginem suam fecit, reparatione nostrae longe amplius tribuit cum servili formae ipe Dominus se coaptavit»<sup>96</sup>.

Difícilmente se encuentra en la antigüedad patristica alguien que como san León ensalce tanto la dignidad y la belleza de la condición humana tal como había salido de las manos de Dios, de las que, como ya se ha señalado, es participe el cuerpo que habrá de revestir una condición gloriosa, celeste. Sin embargo la condición actual del hombre por culpa del pecado de Adán ha requerido la Encarnación. En sintonía con toda la tradición, san León Magno ve la historia de Israel como prefiguración y anuncio de la nueva economía, especialmente del misterio de la encarnación y la unión hipostática:

«Poterat quippe omnipotentia Filii Dei sic ad docendos iustificandosque homines apparere, quomodo et patriarchis et prophetis in specie carnis apparuit, cum luctamen iniit aut sermonem conseruit, aut officia humanitatis non abnuit, vel adpositum cibum sumpsit, sed illae imagines huius homines erant indices, cuius veritatem ex praecedentium patrum stirpe sumendam significationes mysticae nuntiabant»<sup>97</sup>.

Es lo mismo que aparece casi al prólogo del *Tomus*. Refiriendose obviamente a Eutiques, que no quiso reconocer la dualidad de naturalezas en Cristo, san León le recrimina:

---

94 «Aidés par l'anthropologie de leur temps, ils cherchaient à exprimer ce paradoxe d'un homme, né d'une vierge et sans péché, et néanmoins homme de notre race, descendant d'Adam, pris de la terre comme tout le monde». STUDER, *il concetto di consustanziale in Leone Magno*, 109.

95 *Tomus*, vv.57-60.

96 *Serm.* 24, PL., 204.

97 *Ep.* 31, PL.54, 789-796.

«Quid autem iniquius quam impia sapere et sapientioribus doctoribusque non cedere. Sed in hanc insipientiam cadunt qui cum ad cognoscendam veritatem aliquo impediuntur obscuro, non propheticas voces non ad apostolicas litteras nec ad evangelicas auctoritates sed ad semetipsos recurrunt, et ideo magistri erroris existunt quia veritatis discipuli non fuerunt»<sup>98</sup>.

Incluso aplica en este sentido el texto de Efesios 5,30 en el que Pablo habla del matrimonio como referido a Cristo y la Iglesia:

«Et exponens quid per hoc significaretur adiecit: sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia. Ab ipso ergo principio generis humani omnibus hominibus Christus enuntiatur in carne venturus, in qua sicut dictum est: et erunt duo in carne una»<sup>99</sup>.

## b) El hombre necesitado de salvación

Todo porque Adán había sucumbido a la sugestión del maligno y habiendo caído en su trampa se veía hecho su esclavo, sujeto a la muerte y privado de los dones de la justicia original que, al no poseer, tampoco podía transmitir.

La unión hipostática es requisito ineludible de la salud humana, en orden a restaurar, renovar, rehacer la imagen de Dios perdida<sup>100</sup>.

La teología de la redención que aparece en el pensamiento de san León y que el *Tomus* refleja, toma ciertamente de la tradición sus esquemas. En el siglo IV y en los primeros decenios del V, la soteriología no ha elaborado una síntesis coherente, tal y como se aprecia, sin embargo, en otros sectores de la reflexión teológica, como la Trinidad o la encarnación, acaso porque no fue motivo de controversias.

### b.1. Teoría físico-mística de la redención

Destaca, en primer lugar, la teoría *física* o *mística*. Ocupa un lugar muy destacado en san Ireneo, que concibe la *historia salutis* (ya lo hemos visto al inicio), como un largo proceso de asimilación del hombre a Dios, llevado adelante paulatinamente, para que el hombre *se acostumbre* (éste es el término que él usa, *adsuescere*) a participar del Espíritu de Dios. También Orígenes, desde otros presupuestos (es muy deudor de Filón) hace suyo este esquema<sup>101</sup>, que

98 *Tomus*, vv. 6-9.

99 *Ep. LIX*, Silva-Tauroca, *Textus et Documenta* 15, 45.

100 F. SPEDALIERI, (*La Madre del Salvatore nella soteriologia di San Leone Magno*, en *Mar* 25 (1963) 23-38) describe así la necesidad soteriológica de la unión hipostática: «La soteriología del grande Pontefice, direttamente attinta dalla dottrina dell'Apostolo, ha come cardini precipui la ricapitolazione e la mediazione operata de Cristo sul Calvario. Perciò egli afferma che l'incarnazione non ha altro fine se non la salvezza dell'uomo; la definisce: *reformationis humanae sacrum divinumque mysterium*; e contro Eutyche non soltanto proclama la reale identità della natura assunta con la nostra, ma ne esige pure la discendenza dal capostipite e comune progenitore Adamo. Contro Nestorio poi, e i suoi seguaci strenuamente difende l'indissolubile unione delle due nature nella Persona del Verbo sin dal momento della concezione di Cristo nel seno purissimo di María».

101 H. PIETRAS, *Cristología Alejandrina en el siglo III: Clemente y Orígenes*, en *Med* 15 (1989) 257-270.

puede resumirse en la conocida sentencia de los padres *quod non assumptum non sanatum*, y que implica una cierta teodicea neoplatónica; el pecado sitúa al hombre lejos del *Uno-Bien*, y en la medida de su lejanía se descompone, se dispersa, se debilita y pierde consistencia. Dado que sólo en el retorno (*epistrafé*) es posible reencontrar las propias cualidades, y supuesto que, perdidas las alas, se hace imposible al hombre remontar el vuelo, es la encarnación del *Logos de Dios* lo que posibilita el contacto de la naturaleza divina con la humana, vista como un universal tal como aparece también en la teología paulina de la recapitulación, en orden a comunicarle las propiedades de aquella a ésta: no sólo la sana o redime, sino que la eleva a su misma condición. Por esto san León insiste en la asunción de la humildad por la majestad, la debilidad por la fuerza, la mortalidad por la inmortalidad.

Ahora bien, frente a esta posición, como hace constar J.M. Nicolás, se podría objetar algo que es evidente: la naturaleza humana descrita en el *Tomus* por san León parece más salvadora que salvable, por cuanto la condición que asume es aquella original salida de las manos del creador (Cristo es una nueva creación), no la naturaleza sometida a la frustración del pecado<sup>102</sup>:

«assumpsit naturam, non culpam... in integra veri hominis perfecta que natura verus natus est Deus, totus in suis totus in nostris...nostra autem dicimus quae in nobis ab initio creator condidit et quae reparanda suscepit»<sup>103</sup>.

No es ciertamente la asumida una naturaleza inmortal, ni su naturaleza divina le impide morir según la naturaleza humana:

«Ut quod nostris remediis congruebat unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Christus et mori posset ex uno et non posset ex altero»<sup>104</sup>.

Pero es naturaleza *integra*, tal como al inicio salió de las manos de Dios. Hay, no obstante la santidad de Cristo, un misterio de solidaridad suya con el hombre, infatigablemente subrayado por san León: siguiendo a san Pablo, toda la humanidad, toda la naturaleza humana está contenida en Cristo, idea común entre los padres de la Iglesia.

Quiere expresar san León algo más que la sola teoría física de la redención.

## b.2. Teoría mercantil de la redención

Existen en el pensamiento de los Padres otros modos de acercamiento al misterio de nuestra salvación, que se han venido expresando con esquemas diversos al de la sola *divinización* en los que se da cabida al misterio del sufrimiento y de la cruz y que han sido acogidos por san León en el planteamiento soteriológico del *Tomus*:

«Nam si crucem Domini non putat falsam et susceptum pro mundi salutem supplicium verum fuisse non dubitat, cuius credit mortem agnoscat in carnem...ad resolvendum debitum conditionis nostrae»<sup>105</sup>.

102 NICOLAS, *La doctrine christologique de Saint Leon le Grand*, 650-651.

103 *Tomus*, vv. 54-63

104 *ib.*

105 *Tomus*, vv. 159-160

Ciertamente es difícil situar en armonía el puesto que ocupan, en el ámbito de la soteriología, la encarnación y la pasión<sup>106</sup>. Tal vez por ello se abre paso para completar o perfilar este esquema *místico*, otro que se puede denominar *mercantil*: aparece en el *Tomus* la idea de una deuda que hay que pagar (*ad resolvendum condiciones nostrae debitum*); no se sabe bien a quién. Hay una cierta ambigüedad en el contenido de las expresiones que se hace notar ya en los mismos textos del Nuevo Testamento de donde se toman las expresiones que el *Tomus* hace suyas:

«Audiat beatum Petrum apostolum praedicantem quod sanctificatio spiritus per aspersionem fiat sanguinis Christi, nec transitorie legat eiusdem apostoli verba dicentis: Scientes quod non corruptibilibus argento et auro redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, se pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Iesu Christe»<sup>107</sup>.

San León ve al hombre como esclavo del demonio, sometido a él, que tiene el poder de la muerte:

«...sed totum reparando homini qui erat deceptus inpendit, ut et mortem vinceret et diabolus qui mortis habebat imperium sua virtute destrueret...Nam quia gloriabatur diabolus hominem sua fraude deceptum divinis caruisse muneribus»<sup>108</sup>.

Los padres desde Ireneo y Orígenes han usado largamente el término *redimere*, de contenido mercantil, especialmente éstos en su postura apologética frente a Marción. Para Orígenes el verbo *emere* no designa adecuadamente la obra de Cristo: se compra algo que no es propio; *redimere*, al contrario, consiste en comprar de nuevo algo que se había perdido, algo que fue propio; *como si* el diablo tuviese cierto derecho sobre el hombre, en virtud del pecado. La redención sería, pues, una *compra-venta*: el precio, la Sangre de Cristo<sup>109</sup>. Esto lo afirma Orígenes en un contexto polémico antimarcionítico. Para Marción (queriéndose ajustar a Ef.2,11-16), la compra-venta tiene lugar entre Cristo y el Demiurgo. No hace diferenciación entre los términos *emere* y *redimere*, pues Cristo se hace dueño de las almas, sólo al precio de su Sangre, almas de hombres que nunca habían sido suyos, pues le eran ajenos a Él, que es espiritual, celeste, del Padre. Cristo habría asumido sobre sí toda la maldición que pendía de los hombres y por la cual del Demiurgo hacía valer todo su poder. Nos ha librado en esta forma de nuestro propio creador. Vino a comprar algo no suyo, a un mundo que tampoco le pertenecía<sup>110</sup>.

### b.3. Teoría jurídico-sacrificial

Otro esquema de redención presente en el *Tomus*, también con raigambre en la Sagrada

106 KELLY (*Il pensiero cristiano delle origini*, 461-490) habla de que los diversos esquemas no son sino aproximaciones a una única verdad desde angulaturas diversas, en dependencia con las diversas imágenes (bélicas, mercantiles, jurídicas, sacrificiales, etc.) que las mismas Escrituras ofrecen. Se podrían todas acumular bajo la teoría común de la *recapitulación paulina*.

107 *Tomus* vv. 167-169.

108 *Tomus* 25-26; 77.

109 H. CROUZEL, *Origene*, Città di Castello, 1986, 260-268.

110 A. ORBE, *Doctrina de Marción en torno a la pasión y muerte de Jesús*, en *Comp 32* (1987) 32-87.

Escritura y en la doctrina de los Padres es el *jurídico-sacrificial* que, dando mucha importancia a la herencia dejada por el pecado, realiza la necesidad del sufrimiento de aquél que toma el lugar de los pecadores, reconciliándolos con Dios mediante el ofrecimiento de su vida en sacrificio para equilibrar con esta justicia la injusticia realizada por el hombre:

«Nam quia gloriabatur diabolus hominem sua fraude deceptum divinis caruisse muneribus et immortalitatis dote nudatum duram mortem subisse sententiam seque in malis suis quoddam praevaricatoris consortio invenisse solacium Deum quoque iustitiae exigente ratione erga hominem quem tanto honore condiderat propriam mutasse sententiam, opus fuit secreti dispensatione consilii...pietatis suae dispositionem sacramento occultiore compleret»<sup>111</sup>.

La sola divinización no sería suficiente. El Verbo asume una deuda al asumir la naturaleza humana, como expresión de su plena solidaridad con nuestra frágil condición que, en Él, se ve revestida de fuerza e inmortalidad.

La consideración de que los demonios no han merecido alcanzar esta condición corporal, en cuanto que no son recuperables para la salud.

### c) A modo de conclusión

Hemos visto cómo el motivo soteriológico es el fundamento de la reflexión cristológica de los primeros siglos de la Iglesia; el conocimiento de la personalidad de Cristo no es puro ejercicio de filosofía, sino que desvela la obra que el Padre ha llevado a término por el Hijo en el Espíritu, para bien del hombre: las distintas controversias clarificaron a los ojos de la fe la identidad de Cristo y el valor salvífico de su obra y cristalizaron en conceptualizaciones teológicas y fórmulas dogmáticas que fueron asumidas por san León Magno, en continuidad con la tradición, especialmente la latina, en la composición de su *Tomus ad Flavianum*<sup>112</sup>.

Desde el punto de vista del contenido se podrían sintetizar en tres los elementos soteriológicos esenciales que, recogidos de la tradición, hace suyos el *Tomus*: a) el valor salvífico de la encarnación, b) que implica la condición plenamente humano-divina de Cristo en cuanto mediador, c) para llevar a cabo la obra de la salvación, entendida (no sólo) como divinización de la naturaleza humana.

a) Con todo la tradición, desde Ireneo, Tertuliano, Hilario y Orígenes, hace suyo el valor soteriológico de la encarnación de Cristo, según el conocido axioma *quod non assumptum non est sanatum*, que san León Magno hace suyo en el *Tomus* como *et ad resolvendum conditionis nostrae debitum, natura inviolabilis naturae est unita passibili*<sup>113</sup>.

b) Con san Agustín, la asunción de la íntegra condición humana se fundamenta en la

---

111 *Tomus*, vv. 77-83.

112 Silva Tauroca (*Textus et Documenta*, pg. 13), aunque no comparte la opinión de Harnack, que reduce el *Tomus* a una simple paráfrasis del *Adversus Praxeam* de Tertuliano, no deja de reconocer, sin embargo, el influjo de los primeros teólogos occidentales (Hipólito, Novaciano, Tertuliano), llegados al Tomo por el influjo de Hilario, Ambrosio y Agustín en la obra de san León Magno.

113 *Tomus*, vv. 57-58.

necesidad que todo hombre tiene de la mediación de Cristo<sup>114</sup>. La controversia cristológica, en la que subyace también un problema antropológico, se ha decantado en la clara afirmación de la doble naturaleza de Cristo: la tradición lo ha visto como plenamente solidario con el hombre, dotado de cuerpo y alma, *sárx y logos*, y a la vez absolutamente uno con el Padre; sólo de este modo se puede empezar a comprender el misterio de Cristo y se opera fructuosamente el designio salvífico de Dios sobre el hombre. San León, insistiendo tenazmente en el *unus et idem* que ha sido el estandarte de la escuela alejandrina, no deja de subrayar, con toda la tradición antioquena y latina, la distinción de naturalezas; ya Tertuliano en el *adversus Praxeam* (que es en su doctrina trinitaria punto de referencia para la tradición posterior, especialmente para los padres latinos y es también una de las fuentes teológicas del *Tomus*), dice que es el Hijo, impassible en su naturaleza divina, quien se hizo pasible en su carne, siendo, no obstante igual al Padre, con quien comparte, junto al Espíritu Santo la monarquía divina, (del mismo modo que el imperio romano es gobernado con un poder único e indiviso, existiendo, sin embargo dos emperadores, tal es el ejemplo que aduce en su obra); salía así al encuentro del modalismo que afirmaba la unicidad divina en detrimento de la distinción de personas en Dios, y defendía que es el Padre el que sufre, en cuanto hecho a sí mismo Hijo:

«Quamquam cum duae substantiae censeantur in Christo Iesu, divina et humana, constet autem immortalem esse divinam, cum mortalem quae quae humana sit, apparet quatenus eum mortuum dicat, id est qua carnem et hominem et filium hominis, non qua Spiritum et sermonem et Dei Filium»<sup>115</sup>

No cae evidentemente en las exageraciones de ambas tendencias, alejandrina y antioquena, es decir, se aleja tanto del monofisismo, (ya hemos visto que el *Tomus ad Flavianum* viene motivado por la toma de posición en este sentido de Eutiques) como del adopcionismo. Tanto uno como otro, al no tomar definitivamente en serio la encarnación del Hijo de Dios, invalidan su encuentro total con el hombre, y por ello la salvación aparece en estos esquemas empobrecida, periférica a la realidad del hombre. En última instancia, lo que los Padres han pretendido ha sido poner de relieve, al confesar y defender con sus escritos (y no pocas veces con su vida) el *novum* que adviene en Cristo, subrayando el valor de la nueva economía frente a la antigua, la superioridad de Jesús frente a Moisés, la primacía de la gracia sobre la ley y por tanto, del don de Dios frente al esfuerzo del hombre. Al defender una determinada cristología, defienden a su vez una concepción antropológica no subyugada a esquemas puramente filosóficos, acriticamente trasvasados al Evangelio desde la reflexión griega. Los Padres se han tomado en serio el valor revelador que Cristo tiene para describir la condición humana. En Cristo sabemos que la corporalidad es una dimensión constitutiva, no un añadido, aunque su valor se vea más o menos puesto en evidencia por unos Padres u otros.

c) La obra de salvación la entiende, en conexión con la soteriología que ya san Ireneo exponía, en términos de divinización. La salvación nos viene primariamente por el *ser* de Cristo que eleva a sí la naturaleza humana. Al mismo tiempo aparecen en el *Tomus* algunas categorías

114 «La predilezione agostiniana per il Mediator Dei et hominum compone in unità la staticità della dottrina della due nature e il dinamismo della soteriologia». GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 941.

115 *Adv. Prax.*, XXIX,2.

soteriológicas, como la jurídico-sacrificial, o la mercantil, todas con fundamento en la sagrada escritura y ampliamente atestiguadas en la tradición<sup>116</sup>.

Desde el punto de vista formal el *Tomus*, redactado posiblemente por Próspero de Aquitania, hace suyos elementos procedentes de diversos autores<sup>117</sup>. En primer lugar, del mismo León Magno, que había expuesto abundantemente su cristología (y soteriología) a lo largo de su obra homilética (al menos 38 versículos están tomados directamente de sus homilías) y epistolar. Pero también de san Agustín y san Hilario, cuyas citas se refieren a los temas basilares de la teología del *Tomus*. De aquél (*De Trinitate* I,7) son los vv. 72-73; del capítulo octavo del *Contra sermonem Arianorum* proceden los vv. 126-132; en ambos casos se afirma la unidad de persona y la *communicatio idiomatum*, que, como hemos señalado, evidencia con todo realismo que es uno y el mismo el sujeto de las operaciones. San León, expresa, como nadie anteriormente, salvo tal vez Agustín, la integridad de ambas naturalezas, que se mantienen inconfusas, que no se anulan una a otra y que sin embargo no expresan sino a una única persona. De Hilario (*De Trinitate* IX,3) son los vv. 141-142, que resumen el motivo soteriológico de la unión de naturalezas, *quia unum horum* (se refiere a Jesús, confesado con los títulos de Hijo de Dios y Cristo o Hijo del Hombre) *sine alio receptum non proderat ad salutem*<sup>118</sup>.

---

116 Entre otros, Orígenes, quien afirma «nos hemos hecho esclavos del diablo, en cuanto por nuestros pecados nos hemos vendido. Al venir Cristo nos redimió...Y tal vez se dice con razón que Cristo nos ha comprado. ya que dio su sangre como precio por nosotros.» *Hom. Ex.* 6.9. y también «es pontífice en cuanto es mediador de Dios, de los hombre y de todas la creaturas, por la cuales se hizo propiciación y se ofreció a sí mismo por el pecado del mundo», *Com. Cant.* 1,98.

117 Silva Tauroca (*Textus et Documenta, Series Theologica* 9, pg. 13) rechaza la idea mantenida por Harnack de que el *Tomus* sea una simple paráfrasis del *Adversus Praxeam* de Tertuliano, y descubre la presencia en él de la teología tradicional de occidente, llegada al *Tomus* por influencia de los autores a los que previamente en estas páginas se ha hecho referencia: san Hilario san Ambrosio y san Agustín.

118 *Tomus*, v. 141.