LOS TEXTOS DE LA SAGRADA ESCRITURA SOBRE LA PASION DE CRISTO EN LA EXEGESIS ARRIANA Y AGUSTINIANA

CLAUDIO BASEVI

1. *Planteamiento del problema*

S. Atanasio, en su *Orat. III c. Arrianos,* nos revela que un autor arriano, cuyo nombre no dice, formulaba sus objeciones contra la consustancialidad entre Padre e Hijo en base a los textos del N. T. relativos a la Pasión de Cristo [1]. La larga cita que el obispo de Alejandría reproduce, en sustancia quiere negar que el Hijo pueda ser *por naturaleza* (φύσει) la potencia (δύναμις) y la sabiduría (σοφία) del Padre: el Hijo no puede ser igual a Dios ni Dios puede ser propiamente y por naturaleza el Padre del Verbo (οὔτε ἴσος τῷ Θεῷ ἐστιν, οὔτε Πατὴρ ἴδιός ἐστι καὶ φύσει τοῦ Λόγου ὁ Θεός).

De estos textos, y más en general de todo el relato de la pasión, así como de las afirmaciones del Evangelio relativas al hambre, a la sed, al sueño y a las pasiones (ira, emoción, llanto, etc.) de Cristo, los arrianos inducían que Jesucristo no podía ser Dios, porque era mutable y pasible (τρεπτός), sino que en él, como individuo, sólo se daba una «presencia» del Lógos divino, pero que, a su vez, el Lógos no podía ser igual a Dios Padre porque también resultaba afectado por los padecimientos, debilidades y cambios de Jesucristo.

Las mismas objeciones, aunque con un matiz algo distinto, encontramos en la *Collatio cum Maximino* y en el *Contra Maximinum* de San Agustín. En estas dos obras leemos que Maximino, que años

1. S. ATANASIO, *Orat. III. c. Ar.,* 26; PG 26, 377 y 380. El Obispo de Alejandría habla en general —λέγουσι— y alude a que se trata de una opinión parecida a la de Pablo de Samosata (κατὰ τὸν Σαμωσατέα); sin embargo se trata de una cita textual de un autor concreto que M. RICHARD, en su artículo *Saint Athanase et la Psychologie du Christ selon les Ariens,* en *Opera Minora* (Ternhout-Leuven 1977) n. 32, identifica con Asterio.

antes había pretendido ser el sucesor de Auxencio en Milán y actualmente se encontraba como obispo arriano en Africa, subrayaba con fuerza algunos atributos de Dios Padre para negar que el Hijo, que identificaba con Cristo, pudiera ser Dios consustancial al Padre. De las diecinueve objeciones de Maximino contra los católicos, acusados de ser politeistas, nos interesa destacar las siguietes:

— Maximino habla de la Encarnación como de *ad humana contagia et ad humanam carnem descendere* [2], cosa incompatible con el Padre que es: *innatus, infectus, invisibilis;* en este sentido atribuye sólo al Padre el texto de 1 Tim 6, 15s que habla de la inmortalidad e invisibilidad de Dios;

— Maximino ofrece una interpretación del himno de Phil 2, 5-11 que se aleja en dos puntos de la interpretación ortodoxa, porque considera que la glorificación de Cristo *(propter quod et Deus eum superexaltavit, et donavit ei nomen quod est super omne nomen)* se refiere a la *divinidad* de Cristo y entiende que la expresión *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo* indica que el Hijo recibe su divinidad del Padre *(in forma Dei)* y llega a ser igual gracias a su obediencia;

— por último, Maximino entiende que la unidad entre Cristo y Dios Padre es una unidad de tipo moral, producida por la unión de voluntades, como demuestra la oración del huerto (Mc 14, 36; Mt 26, 39) [3].

Otro testimonio de las objeciones arrianas, apoyadas en los relatos de la Pasión, lo encontramos en el *Sermo Arrianorum* que S. Agustín tuvo entre sus manos alrededor del año 418 [4]. En el opúsculo arriano se insistía en dos ideas: por un lado en el absoluto monoteis-

2. *Collatio c. Max.* 13; PL 42, 718.

3. *Ibid.*, 15, 20; PL 42,736: Maximino afirma que Cristo, en el texto de Mc 14,36, *«ostendit vere suam voluntatem subiectam suo genitori»* y añade que esto es tanto más conveniente cuanto más el Hijo es superior, como Dios, a toda criatura. Pero añade inmediatamente a estas expresiones, aparentemente ortodoxas, que *«Dico enim adhaeret suo genitori ut charissimus filius, in amore et dilectione, et unanimitate, et consensu, et convenientia»* situando la unidad de voluntades entre el Hijo y el Padre en la simple sumisión y unanimidad. En cuanto a Phil 2,6-8 vid. *Coll. c. Max.*, 15, 2 y 15,15; PL 42, 724 y 732s.

4. Cfr. M. SIMONETTI, *S. Agostino e gli Ariani,* en *Rev. Ét. Aug.* 13 (1967) 55-84. Nos permitimos hacer una precisión a lo que el autor dice en pág. 72. Aunque Maximino y el *Sermo* coincidan substancialmente, pertenciendo ambos a la corriente anomea, sin embargo la postura de Maximino es más matizada, porque llega a decir *«nos et verum Filium profitemur, et similem Patri non denegamus»* (PL 42, 733), mientras que el *Sermo* no vacila en afirmar *«Filius natura et ordine, gradu et affectu, divina dignitate et potestate, unigenitus Deus alius est ab ingenito»* (*Sermo,* 31; PL 42, 682).

mo, apoyado en la cita de Dt 6,4, y por otro en que todo lo que el Hijo era, lo era *voluntate Patris*. En particular, el *Sermo Arrianorum* señala que el Hijo: «*voluntate et praecepto Patris* se encaminó a la pasión y muerte, como él mismo dijo: Padre, pase de mí este cáliz; pero no lo que yo quiero, sino lo que quieras tú (Mt 26, 39.59); y el Apóstol afirma y dice: hecho obediente al Padre hasta la muerte, y la muerte de cruz (Phil 2,8)» [5].

Mirando ahora en conjunto, se ve con facilidad que el tema de la interpretación de la Pasión es un aspecto ciertamente particular de la herejía arriana, pero al mismo tiempo coherente con el resto de su doctrina, aspecto además que ya plantea los problemas que serán debatidos en el siglo siguiente. Al leer estas opiniones arrianas surgen varios interrogantes, que nos parece poder reunir en tres grupos:

— El arrianismo ¿fue principalmente una herejía trinitaria o cristológica? O, en otros términos ¿el modelo trinitario adoptado por los arrianos se debe a un esquema cristológico insuficiente [6], o es independiente de su cristología [7]?

— La cristología arriana ¿deriva de un excesivo «realismo» escriturístico, es decir de una interpretación «literalista» de los sufrimientos y dolores de Cristo o tiene un origen distinto?

— ¿Es posible demostrar que los arrianos se equivocaban al hacer exégesis, o hemos de limitarnos a registrar su interpretación como una posible visión de las cosas? [8].

---

5. *Sermo* 6; PL 42, 679; cfr. n. 34; PL 42, 682-684. El autor del *Sermo* se apoya en el *oboediens*, y repite la frase «*voluntate et praecepto Patris*» insistentemente para describir la vida de Cristo y también su generación *ante omnia saecula* y la Creación (nn. 2,3,4,6,7,8 y 9).

6. Es la tesis de A. GRILLMEIER, *Christ in christian tradiction* (London 1964). Cfr. nuestro artículo publicado en *Scr. Theol.* 11 (1979) 956-969: *La Humanidad y la Divinidad de Cristo: Las controversias cristológicas del s. IV y las cartas sinodales del Papa S. Dámaso (366-377).*

7. Es la idea que siguen E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée* (Paris 1972) y I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla* (Vitoria 1969).

8. M. SIMONETTI, en *S. Agostino e gli Ariani* concluye su análisis con las siguientes palabras: «La radicale difformità della dottrina (entre S. Agustín y los arrianos) e ancor più la diversa mentalità con cui i contendenti si acostavano al dato scritturistico rendevano arduo, se non impossibile, trovare quella piattaforma comune indispensabile per potervi imbastire un dibattito che aspirasse ad essere costruttivo, anche solo in parte». Se trata, en definitiva, de una doble acusación: tanto los arrianos como S. Agustín fuerzan la interpretación de la Sda. Escritura para apoyar sus ideas preconcebidas. Sentimos decir que discrepamos absolutamente de tal interpretación porque entendemos que si en el caso de los arrianos había efectivamente una «mentalità» previa, en el caso de S. Agustín el «approfondimento» de la doctrina trinitaria, que Simonetti admite, no fue el producto de una mentalidad, sino de una especulación creyente que quiso, en todo momento, ser fiel a la Revelación *en su integridad.*

A estas tres preguntas, y escogiendo como interlocutor a San Agustín, nos parece lógico añadir una cuarta:

— ¿qué perspectivas teológicas abre la respuesta que San Agustín da a las dificultades planteadas por los arrianos? [9].

2. *El arrianismo y la cristología*

El desarrollo de los estudios sobre el arrianismo [10] ha llevado a una serie de conclusiones que se pueden resumir del modo siguiente. El arrianismo constituye un conglomerado de distintas posturas teológicas, cuyo punto de unión consiste en la negación del *homoousios* niceno. En este conglomerado se pueden establecer dos subdivisiones: una de tipo cronológico y otra de tipo doctrinal, que a su vez resulta muy ramificada. Es más sencillo hablar, por tanto, de dos «generaciones» de pensadores arrianos, separados —de modo un tanto convencional— por la muerte del emperador Constanzo, que tuvo lugar a comienzos del año 361.

A la primera generación pertenecen los «arrianos» que defendieron tesis próximas a las de Arrio tanto antes del Concilio de Nicea (p. ej. Asterio y Arrio) como en los años inmediatamente siguientes (Eusebio de Nicomedia). A la segunda «generación» pertenecen, en cambio, los escritores que empezaron su actividad bajo Constanzo y siguieron hasta el Concilio I de Constantinopla (Aecio, Eunomio, Ulfila, Eudoxio, Macedonio y Euzoio). Todos estos profesaron una opinión *anomea,* que separaba totalmente la sustancia del Padre de la del Hijo. Hubo también, al lado de los anomeos, como bien se sabe, todo un abanico de pensadores que, de acuerdo en rechazar o silenciar la fe profesada en Nicea, querían proponer nuevas fórmulas para definir la relación del Hijo con el Padre. Son los llamados «semiarrianos» y van de las opiniones ambiguas, genéricamente subordinacionistas, como las de Eusebio de Cesarea, a las posturas *homeousianas* profesadas por Basilio de Ancira y Jorge de Laodicea, a las *homoianas*

9. La herejía arriana posee un doble interés. Es paradigmática, es decir ofrece un modelo que permite entender la causa de toda herejía. Y es, al mismo tiempo, un estímulo poderoso para elaborar con rigor la doctrina trinitaria. Pensamos que la verdadera solución del arrianismo antiguo y moderno siempre consiste en una correcta interpretación de lo que se entiende por generación en el caso de Dios.

10. Citamos aquí dos monografías recientes que resumen la situación de los estudios: M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma 1975), y M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident, 335-430* (Paris 1967). Sobre la primera cfr. nuestra recensión en *Scr. Theol.* 8 (1976) 767.

de Acacio, Germinio de Sirmio, Valente de Mursa y Ursacio de *Siginundum.*

Entre los fragmentos de las obras de Arrio no encontramos ninguna alusión a la Pasión del Señor. El pensamiento de Arrio está centrado en la inferioridad y condición creatural del Verbo, prescindiendo de su Encarnación [11]. Es sin embargo el mismo Arrio el que se define «collucianista» cuando escribe a Eusebio de Nicomedia [12]. Tenemos desgraciadamente pocos elementos para reconstruir la cristología de Arrio mismo [13]. La única cosa que se puede señalar es la afirmación que el Hijo es mutable, que no es inmortal de por sí, que es un «producto» (γέννημα, κτίσμα) y que, al mismo tiempo, es engendrado antes de los siglos, inmutable e invariable por voluntad del Padre [14]. Esto nos lleva a pensar que Arrio no hacía distinción entre Cristo y el Hijo como sujeto de operación, porque consideraba al Hijo como sometido directamente a las pasiones de Cristo. En este sentido los sufrimientos de Cristo no ofrecían ninguna dificultad: el Verbo podía padecer.

---

11. En este sentido debemos modificar lo que decíamos en el artículo *La Humanidad y la Divinidad de Cristo...* en *Scr. Theol.* 11 (1979) 959. Lo que allí atribuimos a Arrio es en realidad el pensamiento de Asterio. Por lo que se refiere a la inferioridad del Verbo, prescindiendo de la Encarnación, cfr. notas 14, 15 y 16 de dicho artículo.

12. Cfr. E. BOULARAND, *L'héresie d'Arius...*, v. I, p. 44 (H. G. OPITZ, *Athan. W.*, III-1, p. 3).

13. Los que han recogido G. BARDY, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école* (Paris 1936) en el cap. 2, del vol. II: «L'héritage littéraire d'Arius», pp. 217-295, y E. BOULARAND, *L'héresie d'Arius...*, v. I, cap. 2. «Les écrits d'Arius», pp. 39-65.

14. La terminología empleada por Arrio es fluctuante y se acomoda a su lector. De todos modos se puede considerar, por un lado, la profesión de fe presentada a Alejandro de Alejandría (en las obras de S. ATANASIO *De Synodis,* 16; S. EPIFANIO, *Panarion,* 69, 7 y 8; OPITZ, *Urkunde,* 6, p. 12 y 13) y los fragmentos de la Thalia (S. ATANASIO, *De synodis,* 15), junto con la carta a Eusebio de Nicomedia (S. EPIFANIO, *Panarion* 69, 5 y 6; TEODORETO, *Hist. Ecl.*, I, 4); vd. BOULARAND, *L'héresie...*, p. 43 s.; 49-51; 58-61. En la carta a Alejandro Arrio define al Hijo como μονογενής, κτίσμα τέλειον τοῦ Θεοῦ, γέννημα, aunque subraye enseguida que no es como una de las criaturas, ni como una de las cosas producidas (γεγεννημένων). A lo largo de la profesión de fe se nota como para Arrio sólo el Padre sea inmortal (μόνον ἀθανασίαν ἔχοντα; cfr. 1 Tim 6, 16), bueno, sabio, poderoso, juez, inmutable e invariable (ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον) el Hijo, que es «engendrado» (γεννήσαντα υἱον), ha sido «hypostasiado» por voluntad del Padre como ἄτρεπτον y ἀναλλοίωτον. En definitiva el Hijo es: ἀχρόνως γεννηθείς ὑπὸ τοῦ πατρός καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς καὶ θεμελιωθείς. Mucho más fuertes son las expresiones utilizadas en la carta a Eusebio. El Hijo es fundamentalmente οὐκ... ἀγένητος, en el sentido de que «fue puesto en el ser ὑπέστη) por voluntad (θελήματι) y por designio (βουλῇ) antes de los tiempos y antes de los siglos... Y antes de ser engendrado o de ser creado o de ser determinado (ὁρισθῇ) o de ser establecido, no era». Esta mayor dureza en la subordinación se hace patente en la Thalia. Arrio dice sin embargo que Dios sin principio (ὁ ἄναοχος) puso al Hijo como principio de las cosas hechas (τῶν γενητῶν), y que le adoptó como hijo (ἤνεγκεν εἰς υἱὸν

Como ha dicho Richard [15], el texto citado por S. Atanasio puede pertenecer al Συνταγμάτιον de Asterio. Las tesis fundamentales serían las cuatro siguientes:

1. El Hijo no es consustancial con el Padre: (ὅμοιος κατ' οὐσίαν).
2. El Hijo no es el Poder propio del Padre: (δύναμις φύσει καὶ ἀληθινὴ τοῦ Πατρός).
3. El Hijo no es la verdadera Sabiduría del Padre: (σοφία φύσει ἡ ἀληθινὴ καὶ ἰδία τοῦ Πατρός).
4. El Hijo no es el Verbo del Padre.

La base escriturística está formada por aquellos textos que revelan una indigencia, una mutabilidad o una imperfección en Cristo. Entre ellos están los siguientes:

Mt 16,13; 26,39; 26,41; 27,46; 28,18;
Mc 6,38; 13,32;
Lc 2,52; 10,22;
Ioh 3,35; 5,22; 6,37; 11,34; 12,27-28; 13,21 y 17,5.

Destacamos enseguida entre ellos un lugar «clásico»: el *logion* de la ignorancia de Cristo acerca de la fecha del último día (Mc 13,32). Pero ahora en nuestro trabajo, nos interesa detenernos en las tres citas de Mt relativas a la pasión (26,39.41 y 27,46) y los paralelos en Ioh (12, 27-28).

Los textos citados son los siguientes:

— Padre, si es posible, pase ese cáliz;
— El espíritu es pronto, pero la carne es débil;
— Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonaste?
— Ahora mi alma está turbada (τετάρακται); y ¿qué diré? Padre, sálvame de esa hora: pero por esto vine a esta hora. Padre, glorifica tu nombre [16].

ἑαυτῷ) después de haberle producido (τεκνοποιήσας), el Hijo, por tanto, «no tiene ninguna propiedad de la propiedad de Dios, según la hipóstasis».

15. M. RICHARD, *Saint Athanase et la Psychologie du Christ...*, n. 32, p. 5.

16. Los textos citados por S. ATANASIO, *Orat.* III, 26 (PG 26, 377-379) son: Πάτερ, εἰ δυτατὸν, παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο (Mt 26, 39b) con una reducción del texto de Mt (εἰ δυτατόν ἐστι, Πάτερ μου; παρελθέτω ἀφ' ἐμοῦ); τὸ πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σάρξ ἀσθενής, que es una expresión común a Mt

Tal vez se pueda añadir a estos textos, que hablan de la turbación y vacilación de Cristo, también Ioh 13,21:

— Diciendo esto, Jesús se turbó en el espíritu (ἐταράχθη τῷ πνεύματι), y atestiguó y dijo: en verdad, en verdad os digo, uno de vosotros me entregará [17].

Las cuatro tesis que hemos enunciado antes, suponen, a la vez, que el Hijo sea el sujeto de los padecimientos de Cristo y *no sea el Verbo.* Hay, pues, una distinción entre el Hijo, identificado con Jesucristo, y el Verbo eterno e igual al Padre. La doctrina de Asterio, suponiendo correcta la identificación de Richard, se sitúa así en una línea de monarquianismo dinámico muy parecida a la de Pablo de Samosata, mientras que la doctrina de Arrio ofrece un aspecto más rígidamente subordinacionista en el seno mismo de la Trinidad [18].

De todos modos las dos posturas, la de Arrio y la de Asterio, vuelven a coincidir en un punto muy importante: como nos dice S. Atanasio, tanto Arrio, como Eusebio, como Asterio afirman que el Hijo, y el Verbo presente en Cristo (dejando de lado un eventual Verbo *insitum* en el Padre), es *mutable,* pasible, distinto del Padre, como demuestran precisamente los sufrimientos de Cristo [19]. Es muy significativa, en este sentido, la pregunta que los arrianos se hacen y que

26,41c y Mc 14,38c; Θεέ μου, Θεέ, μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες que es Mt 27, 46c; y el texto de Ioh 12,27-28a: Νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, καὶ τί εἴπω; Πάτερ, σῶσον με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης: ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. Πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα.

17. El texto citado por Atanasio es: ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι, καὶ ἐμαρτύρησε, καὶ εἶπεν· Ἀμήν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με» (PG 26, 377c). El verbo clave es evidentemente ταράσσω que es empleado para indicar turbación.

18. En efecto, si la «turbación» de Cristo, o su padecimiento, es prueba de su inferioridad, esto quiere decir que Cristo, en cuanto encarnado, no es el Verbo, que es considerado igual al Padre. Luego Cristo, como persona concreta, es el Hijo, pero no es el Verbo. Así se puede explicar la objección que Asterio hace a los cristianos: «Si el Hijo hubiera estado eternamente junto a Dios Padre, según vuestra opinión (ἦν... ἀϊδίως ὑπάρχων... πρὸς τὸν Θεόν), no hubiera ignorado el día (del juicio; cfr. Mc 13, 32), sino que lo hubiera conocido en cuanto Verbo (ὡς Λόγος)» (PG 26, 380B). Más adelante Asterio añade que el Logos es συνυπάρχων con el Padre y no necesita nada *(ibid.),* y hace coincidir el Logos con Θεός, y con τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας (*Orat.* III, 27; PG 26, 381B y C). La postura de Arrio es distinta: Logos e Hijo coinciden, y el Logos mismo ha sido hecho de la nada (ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε, καὶ ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν: *Thahia,* cit. en ATANASIO, *Orat.* I, 5).

19. De Arrio ya se ha dicho; cfr. además los fragmentos citados por S. Atanasio (*Orat.* I, 5; BARDY, 9, p. 265; τῇ... φύσει... ὁ λόγος ἐστί τρεπτὸς...; *Orat.* I, 6, *Epist. ad ep. Aegypti,* 12; BARDY 10 y 16, pp. 267 y 270, etc.). En cuanto a Asterio, es evidente la distinción entre el Logos ὁ Θεός y los *logiká,* una de las cuales —mutable— estaba en Cristo (cfr. ATANASIO, *Orat.* II, 40, BARDY, 11, p. 345). Más complicado es descifrar el pensamiento de Eusebio de Nicomedia, que también

dirigen polémicamente a los ortodoxos: «¿cómo podía (el Verbo, o el Hijo) llegar a ser hombre, si era Dios?» [20].

Esta pregunta retórica supone —como hemos dicho— que el Hijo, o el Verbo, después de la Encarnación está sometido *directamente* a las limitaciones de Cristo. Arrio y Asterio profesarían por tanto, una cristología fuertemente unitaria, como la que S. Epifanio atribuye a Luciano de Antioquía [21]. Sabemos, por otro lado, que, en general, la cristología arriana se apoyaba en el esquema *Lógos-sarx* y que la oculta tendencia monofisita que en ella latía se fue poniendo en evidencia con el tiempo en el curso de las controversias cristológicas [22]. Nos lo atestiguan Eustacio de Antioquía [23]; Dídimo de Alejandría [24]; S. Hilario [25]; S. Ambrosio [26]; Teodoro de Mopsuestia [27]. En particular en Eunomio, el mayor escritor arriano de la segunda generación, encontramos ya desarrollada plenamente la argumentación sobre la anomía del Verbo basada en los textos de la Pasión [28].

Por estos motivos Grillmeier ha pensado, como hemos dicho, que el punto de partida de la herejía arriana fuera una noción equivocada de la Encarnación; el error cristológico, debido al desarrollo defectuoso del modelo *logos-sarx,* habría llevado a un error trinitario [29]. Sin embargo, no se puede olvidar que otros estudiosos del tema han señalado que, por lo menos por parte de Arrio, no hay evidencia de tal fallo en un punto de partida cristológico [30].

La respuesta acerca del punto central del arrianismo nos parece

---

parece admitir un logos coincidente con la voluntad del Padre (Cfr. TEODORETO, *Hist. Eccl.,* I, 6; BARDY, p. 299 ss.), pero que atribuye el texto de Prov 8, 22 a Cristo, sabiduría encarnada.

20. En *Orat.* III, 27 aparece cuatro veces: PG 26,380C; 381 A, B y C.

21. EPIFANIO, *Ancor.* 33,4; *Panarion* 66, 19.49 (PG 43, 77A-B; 42, 232B y 277 A-C).

22. El estudio y la enumeración de los textos han sido llevados a cabo por J. LIEBAERT, *L'incarnation I. Des origines au Concile de Chalcédoine* (Paris 1966), pp. 113-114, nn. 1-8, y A. GRILLMEIER, *Christ...,* p. 183-186.

23. *Fragm.* 41 (LIEBAERT, p. 121).

24. *De Trinitate* III, 21 (PG 39, 904 AB).

25. *De Trinitate* X, 51 (PL 10, 383 B).

26. *De incarnationis domin. sacr.,* 68.

27. *De incarnatione,* ed. E. SACHAU (Leipzig 1879, p. 88); *Homil. Catech.* V, n. 8; ed. TONNEAU (Città del Vaticano 1949) p. 111-113.

28. En S. GREGORIO DE NISA, *contra Eunomium* II, 172; ed. W. JAEGER (Leyden 1960) p. 384 s. El Santo obispo señala con claridad cómo la opinión de Eunomio es que Cristo «se hizo hombre en los últimos días, sin asumir el hombre formado por alma y cuerpo». La cita de LIEBAERT, p. 115, no corresponde al texto crítico.

29. A. GRILLMEIER, *Christ...,* p. 190-193.

30. Además de los estudios que el mismo Grillmeier considera (cfr. p. 189, n. 2), hay que añadir la opinión de Boularaud (*L'hérésie d'Arius...,* p. 79 s.), que considera por su parte la cristología arriana un «error de menor relieve». No se trata de una cuestión ociosa, porque Atanasio compartió algo de las posturas cristológicas de los arrianos, sin admitir obviamente su falsa doctrina del Logos en la Trinidad.

que no puede ser sino muy articulada. Es probable que la herejía arriana, entre otros factores, empleara también un modelo de explicación cristológica incompleto. Pero es importante considerar que en los escritos de Arrio domina más bien la preocupación cosmológica [31]. Arrio quiere explicar cómo se puede decir que Dios haya creado todas las cosas *por medio* del Logos, y al mismo tiempo que el Logos sea Dios. Más allá todavía del problema cosmológico, a Arrio se le plantea un problema acerca del *lenguaje* que se debe emplear para hablar de Dios: para Arrio de Dios (ὁ Θεός) se predican todas las perfecciones en grado sumo (unidad, impasibilidad, eternidad, etc.), luego estas perfecciones no se pueden predicar exactamente más que de El, y si el Hijo, como nos dice la Revelación, es distinto del Padre, no puede poseer aquellas perfecciones sino de una forma distinta, es decir, derivada y participada [32].

En el esquema de Arrio y de Asterio, por lo tanto, la Sagrada Escritura juega un papel secundario. Es cierto que la Revelación es

---

Como veremos más adelante, el problema no está en el modelo o esquema propuesto para explicar la Encarnación, sino en la concepción misma de las relaciones entre Dios y el mundo.

31. Entendemos que aquí estriba el núcleo de toda la herejía arriana. Para Arrio la única procesión que se puede dar en Dios es la creación ἐξ οὐκ ὄντων (cfr. BOULARAND, p. 44). Luego: por un lado está Dios, o mejor dicho *el Dios, agénnetos* y *ánarchos,* por otro lado está todo lo que ha tenido comienzo y en primer lugar el Hijo, unigénito y primogénito. El único Dios (cfr. BOULARAND, p. 49) es inengendrado, eterno, sin comienzo, único verdadero, único inmortal, único sabio, bueno, poderoso, etc. El Hijo, engendrado antes de los siglos (pero a partir de un «tiempo»), es «criatura perfecta de Dios» por el cual han sido hechos los siglos y todas las cosas. Así que el Hijo, puesto que es ἀρχὴν ἔχων, no puede ser coeterno ni consustancial con el Padre. En definitiva, Arrio entiende que el único modo de existir del Hijo es por «generación» en sentido causal, no por procesión inmanente. Esto supone que Arrio conciba toda acción divina como acción *ad extra.* La mediación de Cristo en la creación, tan fuertemente subrayada, nos hace ver que la *única relación* que Dios puede establecer con la naturaleza humana es para Arrio una relación creatural. Es por esto que la pregunta de Asterio (*Orat. c. Arrianos* III, 27) «si era verdadero Dios de Dios, ¿cómo pudo hacerse hombre?», manifiesta realmente una insospechada profundidad. O Dios, u hombre: *tertium non datur.* Es evidente que, con estas premisas, la Encarnación es inconcebible. Una última observación: es evidente que las ideas de Arrio acerca de la naturaleza del tiempo son muy confusas. El hereje no distingue en efecto entre una «proveniencia» y un comienzo temporal (todo comienzo es temporal para él); y distingue, en cambio, entre un comienzo temporal del Hijo y el comienzo de los siglos. En realidad si la generación del Hijo tiene un antes y un después (hubo un tiempo en que no existía), con el Hijo empiezan los siglos.

32. Arrio manifiesta repetidas veces su incapacidad de comprender cómo se puede decir que el Hijo *es de la sustancia* del Padre y, al mismo tiempo, que sea consustancial con el Padre. Véanse p. ej. la Profesión de Fe a Alejandro (BOULARAND, pp. 50-51): «Porque no es eterno ni coeterno ni co-ingénito (συναγέννητος) con el Padre, ni tiene el ser juntamente con el Padre, como algunos dicen acerca de las cosas «relativas» (τὰ πρός τι), introduciendo así dos principios ingénitos... Si las expresiones «de él» y «del seno» y «salí del Padre y vine» son entendidas por algunos como si fuera una parte de él consustancial y una emisión, el Padre

la fuente del problema, porque a partir de la Revelación se *plantea* la posibilidad y validez de predicar la divinidad del Padre y de predicar la divinidad del Hijo. Pero no es cierto que la solución propuesta por Arrio sea el fruto de una interpretación de la Sagrada Escritura: todo lo contrario, como luego veremos. La solución que Arrio ofrece tiene, en realidad, otro origen. Consiste, en nuestra opinión, en un planteamiento global de las relaciones entre orden natural y sobrenatural extraño a la Revelación y que viene del racionalismo y de la asunción del pensamiento griego (Platón) y judaico (Filón). Podríamos sintetizar la idea de fondo de la manera siguiente: entre Dios y el orden sobrenatural (de un lado) y el mundo y el orden natural (de otro lado) no puede haber contacto verdadero [33]. Por esto Dios necesita un mediador para crear: el Lógos desarrolla precisamente el papel del Demiurgo en la Creación. Arrio y los arrianos admiten que haya un Lógos eterno o Sabiduría divina que, sin embargo, no es sino un atributo del mismo Dios Padre. Con un acto de su voluntad Dios Padre produjo, *antes de los siglos,* un Lógos engendrado, que no es Dios, pero posee, por la misma voluntad del Padre, cualidades divinas. En un tercer momento de la *oikonomía* este Lógos crea, en el tiempo, todas las cosas [34].

A la luz de este esquema, que, como hemos dicho, supone la *separación* entre Dios y el mundo, la Encarnación resulta totalmente incomprensible. Por esto Arrio se ve forzado por la Revelación, que

---

será compuesto, divisible y mutable». Cfr. también BOULARAND, p. 44. Esto supone que, rechazada la *probolé,* la sustancia divina no admite ninguna comunicación. Arrio llegará a decir, en la *Thalia,* que Dios Padre es «inefable» para el Hijo: BOULARAND, p. 60: τῷ υἱῷ ὁ θεὸς ἄρρητος ὑπάρχει. La univocidad de la interpretación de la «generación» desemboca así en una especie de agnosticismo.

33. El tema de las «fuentes» filosóficas del arrianismo ha apasionado generaciones de estudiosos. Recientemente Simonetti y Boularand han focalizado sobre todo la influencia de Orígenes y de Filón, dejando en un segundo plano el tema del «lucianismo» y del platonismo de Arrio. Nos parece que, de todos modos, la doctrina de Arrio depende siempre de unos presupuestos filosóficos, tal vez difíciles de distinguir con claridad, que vienen *in genere* de la filosofía greco-helenista. Es muy probable, en este sentido, que Arrio, «lucianista» en la interpretación de la Sagrada Escritura, fuera «origenista» en la estructura general de su pensamiento.

34. En los escritos de Arrio destacan tres tesis que nos parecen fundamentales. En primer lugar la repetida afirmación que sólo Dios Padre (ὁ Θεός) es «ingénito», y por lo tanto eterno, infinito, incomprensible, etc. En segundo lugar la afirmación que la generación del Hijo no se puede dar manteniendo la misma sustancia: Arrio rechaza la idea de que el Hijo sea una parte (μέρος) del «ingénito» o una *probolé* del Padre. En tercer y último lugar la afirmación de que el Hijo ha sido engendrado y posee todas sus propiedades por voluntad (θελήματι: Prof. de fe a Alejandro; θελήσει: *(Thalia)* del Padre. Nos parece que lo que subyace a estas tesis es, por un lado, un fuerte racionalismo, expresado en el monoteismo rígido y en el rechazo de la emanación, y, por otro lado, la interpretación del Verbo, prescindiendo de la Encarnación, en un sentido de mediador en la Creación.

sigue aceptando al menos en parte, a admitir que Jesús es «Dios», pero en el mismo sentido en que lo es el Lógos: es un «Dios por producción», no en sí y absolutamente [35]. Con lo cual es imposible que Arrio admita algo del tipo de la unión hipostática de una naturaleza humana con una persona divina. Lo que para los arrianos se puede dar es una *unión,* sin especificar de qué tipo, entre la humanidad de Jesús y el Lógos. El modelo *Lógos-sarx,* muy común en el ambiente alejandrino se prestaba bien, o al menos no se oponía, a completar y sistematizar estas ideas. Se puede decir que Arrio es en el fondo un doceta: su visión de la Encarnación es ficticia, quien se encarna no es Dios, que no puede padecer, sino el Lógos que es mutable por naturaleza [36].

3. *La Pasión del Señor en la exégesis arriana*

Arrio y los arrianos, por tanto, hacen una re-lectura de los textos de la Sagrada Escritura en base al convencimiento *previo* de la subordinación ontológica del Lógos y en base al criterio de atribuir al Lógos directamente los padecimientos de Cristo. Veamos un momento en detalle su argumentación escriturística.

Hemos hablado ya del texto arriano citado en *Or. c. Ar.* III, 26 y de las 16 citas de la Sagrada Escritura allí empleadas. Encontra-

35. El pensamiento exacto de Arrio acerca de la divinidad del Hijo parece fluctuante, tal vez por motivos de conveniencia. En la Profesión de fe a Alejandro el Hijo es una «criatura perfecta» (κτίσμα... τέλειον), distinta de todas las demás criaturas (cfr. BOULARAND, p. 49). En la carta a Eusebio de Nicomedia (BOULARAND, p. 44) es, θελήματι καὶ βουλῇ del Padre, θεὸς μονογενής (nótese la ausencia del artículo). En la *Thalia* por fin «no posee nada propio de Dios según la naturaleza propia» (BOULARAND, p. 58). Y en *Orat.* I, 6, S. Atanasio relata la siguiente afirmación (PG 26, 21D-24A; BARDY, n. 10, p. 266 s.): «el Lógos ni siquiera es Dios verdadero. Y aunque se le llame «Dios», no lo es en verdad, sino por participación gratuita (μετοχῇ χάριτος); así como también todos los demás, así él también sólo de nombre es llamado Dios. Y, así como todas las cosas son extrañas a Dios y distintas según la esencia, así también el logos es diferente (ἀλλότριος) y distinto (ἀνόμοιος) en todo de la esencia y de las propiedades del Padre, posee en cambio las propiedades de las cosas engendradas y creadas y es una de ellas».

36. Es evidente que Arrio mismo no detectó que su cosmovisión vanificaba y vaciaba de contenido la Encarnación. Al contrario, él siguió considerando como perfectamente idénticos el Hijo-Verbo engendrado antes de los siglos y el Hijo de Dios-Jesús (cfr. Profesión de fe a Constantino). Pero es muy significativo que, en sus profesiones de fe, no aparezca nunca el ciclo soteriológico *propter nos homines et propter nostram salutem.* A Arrio no le interesa un Cristo Salvador, sino un Verbo Creador. La cristología arriana no está unida a una soteriología. ¿Por qué? precisamente, porque la Encarnación *no tiene motivo de ser.* Cristo, siendo criatura, no puede salvar, sólo puede ser ejemplo. S. Atanasio atacará precisamente aquí, con gran acierto, la herejía arriana, señalando su «oculto gnosticismo».

mos otros pasajes paralelos de sabor arriano en las siguientes obras de S. Atanasio y de S. Epifanio:

A) *Or. c. Ar. I,* 37.38; 40-45 [37]: S. Atanasio en este texto estudia y defiende en primer lugar la eternidad del Hijo. Pero se detiene también en la exégesis de Phil 2,5-11. Los arrianos —nos dice— utilizaban este texto como una prueba más de la inferioridad del Hijo y de detenían en cuatro cosas: en que el Hijo *se humilló* (ἐταπείνωσεν); en que *fue exaltado* (ὑπερύψωσε); en que *recibió en don* (ἐχαρίσατο) un nombre sobre todo nombre; y, en particular, en que esto último se debió a su humillación (διὰ τοῦτο; o bien διὸ καί). De estos cuatro elementos, forzando la interpretación del διό, los arrianos deducían que el Hijo había sido elevado por el Padre a la dignidad divina, que en origen no poseía;

B) *Or. c. Ar.* II, 1 [38]: se trata de un nuevo resúmen de varias objecciones arrianas, apoyadas en la Sagrada Escritura: los textos escriturísticos en cuestión son:

— Ioh 1, 1 y 1, 14;
— 1 Petr 3, 15;
— Prov 8, 22;
— Hebr 1, 4;
— Phil 2,7 (Ἑαυτον ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβών);
— y Hebr 3, 1-2.

El sentido general de las objecciones arrianas es que estos textos sugieren que «el Verbo de Dios es una de las cosas hechas (ἕν τῶν ποιημάτων)». Entre ellos el único que se refiere a la Pasión es Phil 2,7 y no sabemos qué interpretación concreta daban los arrianos de ἐκένωσε, pero es probable que dedujeran de ello la mutabilidad e inferioridad del Lógos. De todos modos en el desarrollo de la *Or. c. Ar.* II, S. Atanasio se ocupa más bien de esclarecer el sentido de Prov. 8, 22 y de la obediencia de Cristo a la voluntad del Padre.

C) *Ancoratus,* 28 [39]: Epifanio, al dirigir una invectiva contra Arrio, le reprocha que se acerque al Hijo, como si fuera, un δούλος y no un Δεσπότης, y le recuerda que el Hijo *asumió la forma de siervo* (ἀνέλαβεν) existiendo (ὑπάρχων) *en la forma de Dios* (Phil 2, 7.5);

37. PG 26, 88C; 89C; 93C-105B.
38. PG 26, 148-149B.
39. PG 43, 68D.

D) *Ancoratus,* 31-40 [40]: en un amplio apartado de su obra Epifanio vuelve, de modo más sistemático, sobre el tema de los padecimientos de Jesús. La dificultad fundamental de los arrianos queda expresada en el apartado 31 [41]: se trata de una serie de textos que declaran la impasibilidad de Dios, contrapuestos a los textos que hablan de Cristo:

Is 40,28 / Mt 4,2; Lc 4,2: Jesús tuvo hambre en el desierto;
Is 40,28 / Ioh 4,6 (ἐκοπίασεν ἐν τῇ οδοιπορίᾳ);
Ps 120(121)4 / Mt 8,24 y paral.: Jesús se durmió en la barca;
Is 50,6 y, en general, que Jesús quiso ser tocado (ὑπὸ ἀφὴν ἐγένετο — cfr. 1 Ioh 1,1); tomó carne, fue encotrado como hombre (Ioh 1,14; Phil 2,6.7; ἔλαβε; εὑρέθη); fue capturado por los Escribas, y ofreció su espalda a los azotes (cfr. Is 50, 6a).

A estas frases contrapuestas se añade una serie de textos, entre los cuales dos se refieren a la Pasión: Lc 19,41 (ἔκλαυσεν); *Lc 22,44;* Ioh 11,34; Mc 5,30, *Ioh 18,4;* y paral. Mt 16,13; Mc 6,38; Lc 2,40.52. El sentido general de estas citas es el mismo que hemos señalado antes: el Hijo manifiesta su inferioridad a través de las operaciones de Jesús.

E) *Ancoratus* 45 [42]. S. Epifanio nos refiere una objección arriana relativa a Phil 2, 6-7. Según lo que él dice, los arrianos argumentaban como si el texto quisiera decir: «El (Cristo) no quiso hacerse igual a Dios por medio de un robo» (οὐκ ἐθέλησε γενέσθαι ἴσος Θεῷ δι'ἁρπαγμοῦ), con lo cual querían subrayar la perfecta conformidad de Cristo con la voluntad del Padre.

F) *Panar. adv. haer.,* 69, 17.19 [43]. El primero de estos dos textos es casi paralelo a *Ancoratus,* 31. Los arrianos oponen una serie de citas de la S.E. que hablan de la impasibilidad e inmutabilidad del Padre con otras que manifiestan la pasibilidad y limitación del Hijo. Por un lado están, pues, Is 40,28, y por otro Mt 4,2 y Ioh 4,6, citados de modo implícito. A estos se añaden Ioh 14,28 y Ioh 20,17. Mucho más significativo es el segundo texto, en el cual la herejía

40. PG 43, 72-89.
41. PG 43, 72D-73C.
42. PG 43, 97C-100A.
43. PG 42, 228A-C; 229D-232D.

arriana se presenta en toda su complejidad y articulación. Distinguimos, en efecto, tres bloques de objecciones:

1. El Hijo «tiene necesidad» (ἐπιδέεται βοηθείας) de la ayuda del Padre:
   — Mt 20,22, en el sentido que no es Cristo quien puede dar la recompensa del martirio;
   — Rom 10,9, en el sentido que Cristo fue resucitado porque sólo no podía;
   — Lc 22,43ss, porque tuvo que confortarle un ángel en la Pasión;
   — Mt 27,46, que es el grito en la Cruz frente al abandono.
2. La unidad entre el Hijo y el Padre, afirmada por Ioh 14,10 y 17,21, no es por naturaleza sino por unión de voluntades (κατ' ὁμονοιαν).
3. El Hijo no asumió una naturaleza humana completa, sino todo lo que pertenece al hombre menos el alma: por tanto todas las indicaciones de indigencia (hambre, sed, dolores, cansancio, sudor, sueño, indignación) se deben atribuir a la θεότης del Hijo.

G) *Panar.* 69, 48-49 [44]. Se repite el argumento anterior. También aquí la cita de Is 40,28 se opone al hambre, sed, cansancio, sueño y dolores de Cristo.

H) *Panar.* 69,59 [45]. S. Epifanio cita explícitamente el texto de Lc 22,41-42, contaminándolo con Mt 26,39: los arrianos deducían de la oposición οὐκ ὅ ἐγὼ θέλω, ἀλλὸ σύ la distinción total entre la voluntad de Cristo y la voluntad del Padre. Nótese que, en la contestación, Epifanio utiliza otras dos citas: Ioh 12,27 y Lc 12,50.

I) *Panar.* 69, 61-63 [46]. Es una larga explicación de Mt 27,46.

Podemos ahora reunir en conjunto las citas empleadas por los arrianos relativas a la Pasión:

44. PG 42, 276D-277D.
45. PG 42, 297C-300B.
46. PG 42, 304D-309B.

	Or.c.Ar.I	*Or.c.Ar.II*	*Or.c.Ar.III*	*Ancor.*	*Panar*
Mt 26,39			*		*
26,41			*		
27,46			*		*
Lc 22,41,42				*	*
Ioh 12,27-28			*		*
18,4				*	
Phil 2,5-7	*	*		*	

Es interesante comparar este cuadro con el que reproduce Meslin relativo al arrianismo latino [47].

Mt 26,39 aparece en el *Sermo Arian.* de Paladio; Mt 26,41 no aparece en el arrianismo latino, como tampoco Mt 27,46, Lc 22, 41-42 y Ioh 12,27-28. En cambio Phil 2,9-11 es utilizado por Paladio *(Sermo),* por el autor del comentario *In Lucam* y por Maximino *(coll. c. Max.).*

Como se ve, las fluctuaciones en las citas son considerables, aunque también es evidente que el argumento polémico sacado de la Pasión de Cristo estuvo siempre presente desde el comienzo de la controversia. Se puede decir que los arrianos no desarrollaron propiamente una exégesis de los textos de la Pasión, sino que se limitaron a utilizarlos para respaldar sus afirmaciones. No se trata, por tanto, de que los arrianos se vieran forzados por la Sagrada Escritura a negar la perfecta divinidad de Cristo, sino que, habiendo ya concluido que Cristo no podía ser Dios perfecto leían los textos en este sentido.

Cabe destacar, p. ej., la debilidad de la interpretación arriana de Phil 2,5-7. Incapaces de entender el verdadero sentido de la *kénosis* y de la glorificación de Cristo, como premisa para nuestra salvación y glorificación, los arrianos se limitan a afirmar que Cristo *pudo* (y no que quiso) ser tentado y que recibió su gloria extrínsecamente. El aspecto soteriológico y cristocéntrico del texto paulino es olvidado por completo. La cristología arriana es una pura descripción de las operaciones llevadas a cabo por un ser extraordinario, divinizado, que no es Dios. Cristo no es el Salvador, es solamente un modelo de obediencia al Padre que nosotros debemos imitar.

47. M. MESLIN, *Les Ariens...*, pp. 232-234.

4. *San Agustín y la interpretación arriana de la Pasión*

San Agustín se enfrentó directamente con algunas corrientes arrianas en los últimos años de su actividad. Más exactamente a partir del año 418, aunque ya anteriormente había tenido noticia de la herejía, sobre todo —como es probable— a través de S. Ambrosio [48].

La confrontación directa entre Agustín y el arrianismo se concretó en dos episodios. En primer lugar en una refutación escrita de un libro arriano que el obispo de Hipona había recibido de un amigo [49]: se trataba de una síntesis que circulaba en Italia de las más típicas proposiciones y tesis arrianas. El segundo fue un encuentro directo, en público debate, con un obispo arriano en la misma Hipona: el debate quedó sin concluir por su duración y Agustín escribió luego una refutación de las tesis de su interlocutor, Maximino [50]. Nos ha llegado la reproducción taquigráfica del debate y el opúsculo agustiniano. Pero si éstos fueron los contactos directos y principales, sabemos también que Agustín tuvo que enfrentarse con Pascencio, un funcionario imperial de fe arriana, y con Elpidio, otro defensor del arrianismo, a los cuales envió algunas cartas [51].

En base al *Sermo Arrianorum,* vemos que su autor, sea Paladio como se ha dicho [52], o sea otro, utiliza Mt 26,39 y Phil 2,8, no en el sentido de la pasibilidad y mutabilidad del Verbo, sino en el sentido de la sumisión del Verbo al Padre: «por voluntad y por mandato del Padre se apresuró a ir a la muerte». Estas expresiones nos permiten intuir que el enfoque del *Sermo* es fundamentalmente Trinitario: a su autor no le interesa tanto la pasión de Cristo, cuanto su inferioridad trinitaria. Sin embargo el *Sermo* también está apoyado,

---

48. La fecha del 418 depende de la fecha de composición de la primera obra anti-arriana de S. Agustín, el *C. Sermonem arian.* que, según *Retr.* II, 52, fue escrita entre *Gesta cum Emerito* (20 de sep. de 418) y *De nuptiis et concup.* de comienzo de 419. Rasgos antiarrianos, sin embargo, se encuentran en el *De Fide et Symbolo,* cuya primera redacción es del 393, y en algunos *Tract. in Ioann.* (p. ej. 1; 18; 37; 43 etc.) que se remontan al período 405-414 (cfr. M. F. BERROUARD, *Introduction,* en *Oeuvres de saint Augustin,* vol. 71: *Homélies sur l'Evangile de saint Jean I-XVI,* Paris 1969, pp. 29-36).

49. Retr. II, 52; cfr. MESLIN, *Les Ariens...,* pp. 132-134; El *Sermo* está en PL 42, 677-684.

50. PL 42, 743-814. El libro, que va precedido por la relación del debate (PL 42, 709-742) incluye la refutación escrita por S. Agustín.

51. *Epp.,* 238-241 a Pascencio y *Ep.* 242 a Elpidio.

52. Meslin (*o. cit.,* p. 131-134) demuestra que el *Sermo* es una recopilación esquemática de la obra de Paladio conservada en los *Fragmenta* de Bobbio (*Ambrosianus* A 147 sup., *Vat. lat.* 5750; edit. por A. MAI, en *Scriptorum veterum nova collectio,* III, pars II, p. 208-239).

sin duda, en una cristología que sigue el modelo *Lógos-sarx*. La interpretación que da al texto de Lc 23,46 es esclarecedora al respecto:

> «Entregó su divinidad en las manos del Padre diciendo: *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.* Porque María engendró un cuerpo mortal, mientras que Dios inmortal engendró a un Hijo inmortal. Por tanto la muerte de Cristo no es una disminución de la divinidad *(diminutio divinitatis),* sino una deposición del cuerpo. Así como su generación de una virgen no fue una corrupción de su divinidad *(non fuit corruptio dealitatis),* sino la asunción de un cuerpo *(susceptio corporis),* así en su muerte no se dio una pasión ni un defecto de su divinidad *(dealitatis),* sino la separación de su carne. Así como el que rasga un vestido, ofende al que lo lleva, así los que crucificaron su carne hicieron una afrenta a su divinidad» [53].

Queremos subrayar de nuevo la diferencia entre el *Sermo* y las opiniones de Arrio, de Asterio y las opiniones que cita Epifanio. El autor del *Sermo* no se detiene en la *mutabilidad,* ni en la *indigencia* del Verbo o del Hijo, sino sólo en su dependencia ontológica del Padre. Es evidente que su cristología es más elaborada: el sujeto de los padecimientos no es la divinidad del Hijo (su *divinitas* o *dealitas*), como decían Arrio y Asterio, sino su cuerpo o carne. Ahora bien, a pesar de todo, el cuerpo de Cristo no tiene alma, es un puro instrumento, unido extrínsecamente a la divinidad: la comparación con el vestido es esclarecedora. Estamos de nuevo en presencia de un modalismo adopcionista de sabor doceta.

En el caso de la controversia con Maximino, en cambio, las relaciones entre arrianos orientales y occidentales se invierten. Maximino es un rígido subordinacionista que afirma que Cristo, o el Hijo, es sí eterno, pero que es eternamente *Deus Filius,* y que, por tanto, no es el Dios ingénito, invisible, no hecho, perfecto, que sólo es Dios Padre [54]. El Hijo, según Maximino, debe ser profesado, según las

53. *Sermo Ar.*, 7; PL 42, 679s.

54. *Collat. c. Maxim. ep. ar.* 13; PL 42, 718s. y 2; PL 42, 724. Maximino se mueve apoyado en la profesión de fe de Rimini-Seleucia, que rechazaba el *consubstantialis.* En su sentir sólo el Padre es verdadero Dios: *«a nobis unus colitur Deus, innatus, infectus, invisibilis, qui ad humana contagia et ad humanam carnem non descendit».* El Hijo es, según dice S. Pablo, «magnus Deus» en el sentido que constituye una *unidad moral* con el Padre y el Espíritu Santo. De por sí el Hijo es «primogénito» (Col 1, 15-17) y «unigénito» (Ioh 1,18; cfr. Mt 18,5; Ioh 5,38), pero no es «ingénito», sino inferior al Padre (Ioh 14,28; 1 Cor 15,25). Otras citas que

Escrituras, primogénito, unigénito, engendrado, nacido. Es precisamente para poner en crisis esta atribución indiscriminada de operaciones al Hijo que S. Agustín cita a Phil 2,6, que demuestra la igualdad de la divinidad del Hijo y del Padre, y 2,7 que habla de la inferioridad del Hijo, en cuanto hombre, después de la Encarnación [55]. S. Agustín repite aquí una doble oposición escriturística: Ioh 10,30 opuesto a 1,14 y Phil 2,6 opuesto a 2,7.

La larga contestación de Maximino relativa a Phil 2,5-11 se divide en tres puntos:

1.° El elemento central es la afirmación paulina que *concluye* la perícopa: el Padre *donavit illi nomen,* cosa que señala que Cristo *recibe* su gloria del Padre, no la posee por naturaleza [56];

2.° Maximino admite que Cristo se haya encarnado para quitar los pecados (2 Cor 5,21; Gal 3,13; 1 Cor 15,47; 1 Petr 2,22s; Ioh 1,29; Col 2,14s), pero en el sentido de darnos un ejemplo de obediencia y de hacer que Dios sea para nosotros «visible» *(se exinanivit, formam servi accipiens)* [57];

3.° Maximino admite también que el Hijo *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo,* pero repite que su inmortalidad e incorruptibilidad las posee *accipiens a Patre* [58].

En definitiva, Maximino rechaza totalmente el monarquianismo, porque el Hijo es distinto y coeterno al Padre, pero vuelve al subordinacionismo y a considerar la Encarnación como algo extrínseco. En este contexto la Pasión no tiene ningún valor redentor: es sólo un ejemplo de obediencia. Que además su visión esté presidida por una especie de desprecio maniqueo lo demuestra una frase suya, que nos

---

subrayan esta diferencia son, siempre según Maximino, Ioh 5,36-37; 1 Tim 6,15-16; Rom 16,27. Y en este sentido el obispo arriano añade: «nos Christum colimus ut Deum omnis creaturae».

55. *Coll. c. Max.* 11-14; PL 42,716-723. S. Agustín empieza citando el famoso texto de Det 6,4 y acusando a los arrianos de afirmar la existencia de dos dioses. Maximino, en cambio, interpreta el texto de Ioh 10,30 en un sentido puramente moral *(unum sunt concordes atque unanimes)* y defiende que Dios es *unus.* Frente a la contestación del arriano y dejando ya de lado el aspecto dialéctico. S. Agustín plantea la verdadera interpretación de Ioh 10,30 y 1 Tim 6,16: el texto de Phil 2,6-7 explica la dualidad, porque hay frases del Señor dichas según la *forma servi* y otras dichas según la *forma Dei.*

56. *Coll. c. Max.* 2; PL 42, 724.

57. *Ibid.,* 5; PL 42, 725.

58. *Ibid.,* 14; PL 42, 731s.

parece definitiva: la «humillación» de Jesús consiste en el estar en un cuerpo humano [59], en bajar *ad terrena contagia* [60].

5. *La visión de conjunto del arrianismo*

A la luz de los textos del *Sermo* y de Maximino nos parece que es posible esbozar una respuesta a las preguntas que nos hacíamos al comienzo.

a) El arrianismo no es principalmente ni una herejía trinitaria ni una herejía cristológica, sino que es una visión global de las relaciones entre Dios y el mundo, en base a la cual se niega que pueda haber puntos de contacto entre ellos: en concreto ni es posible una verdadera Encarnación, ni es posible una verdadera creación, ni es posible una verdadera Redención. Además Dios, el Dios verdadero, permanece *invisibilis* (ἀόρατος), a pesar de la atribución de un sentido *unívoco* al lenguaje teológico. En breve el arrianismo es, en el fondo, una manifestación de ateismo, o mejor de agnosticismo, oculto.

b) El arrianismo no deriva de la Sda. Escritura, sino que saca de ella formas expresivas y argumentos polémicos. Al contrario, los arrianos cuando quieren interpretar la Sda. Escritura no pueden ocultar su dificultad. Su exégesis es siempre de corto alcance, excesivamente «puntual», dominada por ideas preconcebidas.

c) El error de la exégesis arriana es detectable con facilidad siempre que se vuelva a la noción de misterio. Los doctores ortodoxos no niegan la existencia de los textos citados por los arrianos, y, en algunos casos, llegan hasta a compartir su interpretación. Pero repiten constantemente que los textos citados por los heterodoxos *no son los únicos:* junto a ellos hay otros que afirman precisamente lo contrario de lo que los arrianos pretenden. No se trata de escoger entre unos u otros, sino de aceptar unos y otros. La solución de la aparente contradicción entre los textos escriturísticos no se consigue con arbitrarias mutilaciones, sino con un gran respeto hacia el misterio de la vida íntima de Dios, en la cual se puede penetrar sólo poco a poco. En definitiva la exégesis ortodoxa reivindica el principio de totalidad: el sentido de un texto sólo se puede conseguir a la luz de toda la Revelación.

59. *Ibid.*, 16; PL 42, 733.
60. *Ibid.*, 5; PL 42, 725s; cfr. 13; PL 42, 718.

6. *La respuesta de S. Agustín*

La idea dominante en los escritos y sermones del obispo de Hipona es precisamente la de una cristología escriturística global, que no recurra a secciones en el cuerpo de la Revelación. Vamos a examinarlo en las distintas obras.

A) *Contra Sermo ar. y Contra Maximum*

San Agustín no se cansa de repetir que todos los ortodoxos comparten la defensa arriana de la unidad de Dios, así como las afirmaciones relativas a la obediencia de Cristo, *aliter tamen et aliter.*

En el *C. Sermo* [61] la explicación que Agustín ofrece es sencilla y profunda: la obediencia de Cristo, que es cierta, no prueba la diversidad de naturaleza, porque una cosa es obedecer, otra es ser de naturaleza distinta. Esta respuesta, vale la pena señalarlo, implica una opinión preliminar: que una cosa es la voluntad de Cristo *quo homo* y otra la voluntad de Cristo *quo Deus.* La Sagrada Escritura afirma que la voluntad humana de Cristo es *distinta* de la voluntad divina y nada más. En cambio la voluntad divina de Cristo es la misma voluntad del Padre, sin diferencia. Aún más, es *necesario* que Cristo posea una voluntad humana distinta de la divina, y que esta voluntad humana esté sometida perfectamente a la divina, para reparar el pecado original.

Al contestar por escrito a Maximino, San Agustín desarrolla la argumentación en los siguientes puntos:

— los atributos que la Sda. Escritura da a Dios (invisible, inmortal, inmenso, etc.), los da a Dios y no sólo al Padre, es decir los da a la *substantia divinitatis* y no al sujeto concreto. En este sentido Cristo es efectivamente pasible pero *secundum carnem* [62]. Aparece así el argumento cristológico ya utilizado por San Epifanio. Por un lado, añade San Agustín, no se puede hacer distinción entre las personas con relación a los atributos esenciales; por otro lado se puede hablar de una superioridad del Padre respecto al *homo assumptus,* es decir, al Hijo ya encarnado. Es en este sentido como hay que interpretar Phil 2,6-9 [63];

— si el Hijo es *verdaderamente* Hijo, si es perfecto Hijo, si ha

61. *Contra Serm. arian.* 6-7; PL 42, 687-688.
62. *C. Maxim. ep. arian.* I, 3; PL 42, 746s.
63. *Ibid.,* I, 5; PL 42, 747s.

sido realmente *engendrado* del Padre, no puede ser sino de *eadem substantia eius,* es decir *homousion;* por tanto, todas las locuciones de inferioridad:

> «o las debéis interpretar referidas a la forma de siervo, por la cual es realmente inferior al Padre; o ha sido dicho, no para demostrar que uno es superior al otro, sino que uno viene del otro» [64].

Y, por tanto, las dificultades arrianas encuentran su verdadera solución en la afirmación de que Cristo, sin dejar de ser *perfectus Deus,* es también *perfectus homo;* y, al mismo tiempo, justifican un estudio de la procesión de Cristo y de su relación con el Padre.

Puede parecer, y así lo entiende Simonetti, que S. Agustín parte de un esquema preconcebido de la Trinidad y se limita a oponer cita a cita, como sus adversarios, utilizando la Escritura sin interpretarla ni partir de ella. Nosotros somos de muy distinta opinión. La explicación agustiniana tiene en efecto *tres* elementos como punto de partida, y los tres son otros tantos datos de la Revelación. En primer lugar el mismo nombre de «Hijo», que viene de la Escritura, y que debe ser tomado al pie de la letra (Ioh 15,26: *de Patre procedit;* Is 53,8: *generationem eius quis enarrabit;* 1 Ioh 5, 20: *ut simus in vero Filio eius Jesu Christo;* Ioh 10,30; Ioh 16,15 y 5,26). En segundo lugar las afirmaciones de la perfecta divinidad de Cristo: Ioh 1,1; 8,25; Lc 1,34; Act 10,38 etc. Y, en tercer lugar —y es lo que más nos interesa— la interpretación de Phil 2,5-11.

Al desarrollar este último punto [65], S. Agustín, señala que si se concede, como hacen los arrianos, que *forma Dei* indica la imagen perfecta del Padre, es imposible admitir ninguna desemejanza: si el Hijo existe propiamente *(non rapinam)* en la forma de Dios, no puede ser sino de la misma naturaleza de Dios. En este caso el *semetipsum exinanivit* no puede referirse sino a la tarea salvadora, como también el *formam servi accipiens.* En breve, respecto al Padre es *aequalis Deo, in forma Dei,* para nosotros *se exinanivit, formam servi accipiens.* El fallo de los arrianos, aclara el Santo Obispo, ha sido no distinguir entre los dos planos de Cristo: el eterno y el temporal [66].

---

64. *Ibid.* II, 14, 1-7; PL 42, 770-775 y en particular *Ibid.* 14,8; 42,775: «ubicumque legeritis in auctoritate divinorum eloquiorum, quo minor Patre Filius videatur ostendi, aut ex forma servi dictum accipiatis, in qua vere minor est Patre; aut ideo dictum, quo non demonstretur major vel minor ullus esse altero, sed demonstretur esse alter ex altero».
65. *C. Maxim. ep. arian.* II, 15,1; PL 42,777.
66. *Ibid.,* II, 23,7 y 25; PL 42, 801s. 803.

En cuanto al *oboediens* esto no constituye una dificultad: el Señor obedeció, así como pronunció las palabras de la Oración en el huerto (Mt 26, 38-39) *ex natura hominis.* Las afirmaciones de obediencia y de sumisión no pueden extrañar: «esto se dijo por la unidad de la persona, porque Cristo es una sola persona: Dios y hombre» [67]. Y concluye San Agustín con un texto de particular claridad, que precede de casi 25 años el Concilio de Calcedonia:

> «Por tanto, si miras a la distinción de sustancia, el Hijo de Dios bajó del cielo, el Hijo del hombre fue crucificado: si miras a la unidad de persona así bajó del cielo el Hijo del hombre como fue crucificado el Hijo de Dios» [68].

B) *Cartas*

Nos interesan las cuatro siguientes. La Ep. 169 (del año 415) a Evodio; la 238 (también del 415) al *rationalis* Pascencio, la 170, posterior a 416, al obispo Máximo convertido del arrianismo y la 242 a Elpidio, arriano.

En la primera, después de una profesión de fe en la Trinidad, S. Agustín aclara en qué sentido se explican las afirmaciones de la Escritura relativas a los padecimientos, a la muerte, a la sepultura de Cristo. El principio de explicación es mantener la inmutabilidad del Verbo por un lado y la pasión y muerte *in carne sola,* pero como operación del Hijo de Dios por otro [69]. En otros términos, lo que se dice del Hijo de Dios necesita ser sometido a una distinción: lo que se dice de El *secundum illud quo Dominus est* y lo que se dice *secundum carnem.* Ni en los textos agustinianos puede hacer dificultad que se hable del *assumptus homo (Homo autem Verbo accessit... atque ita et Filius Dei simul cum homine suscepto dicitur),* porque esta terminología se considera como sinónimo de *humanitas, caro,* etc., y, por otro lado, el *homo assumptus* nunca es el sujeto de una operación. San Agustín no habla nunca de un *assumptus homo* como si pudiera existir independientemente de la Encarnación.

En general, en ésta y todas las demás cartas, se repite el mismo concepto: la igualdad del Hijo con el Padre es absoluta, su inferio-

67. *Ibid.,* II, 20, 2-3; PL 42,789: «Hoc enim propter unitatem personae dictum est, quoniam una persona est Christus, Deus et homo».
68. *Ibid.,* PL 42,789s: «Si ergo attendas distinctionem substantiarum Filius Dei de coelo descendit, Filius hominis crucifixus est: si unitatem personae, et Filius hominis descendit de coelo, et Filius Dei est crucifixus».
69. *Ep.* 169, 2, 7-8; PL 33,745s.

ridad es debida a la Encarnación «forma servi». Por esto las citas que se repiten con más frecuencia son:

— Phil 2,7a *(formam servi accipiens)* que es puesta en paralelo con la declaración de inferioridad de Ioh 14,28 y Ioh 1,14a;
— Ioh 10,30 (Ego et Peter *unum* sumus) que corresponde *a in forma Dei existens* (Phil 2,6) y va unida a Ioh 1,1 [70].

Así, p. ej., resume el mismo Agustín su explicitación de la fe:

> Y llamamos Hijo del Hombre a aquel mismo que es Hijo de Dios; pero no por la *forma Dei,* por la cual es igual a Dios Padre, sino por la *forma servi* que asumió, por la cual es menor que el Padre. Y puesto que a aquel mismo le llamamos Hijo del Hombre, precisamente por esto también declaramos que el Hijo de Dios fue crucificado, no por el poder de la divinidad *(non ex virtute deitatis),* sino por la debilidad de la humanidad *(ex infirmitate humanitatis);* no a causa de la permanencia de su naturaleza *(non ex suae naturae permansione),* sino por la asunción de la nuestra *(ex nostrae susceptione)* [71].

C) *Sermones*

Los sermones que tratan del arrianismo son relativamente numerosos [72]. Pero lo que nos interesa es examinar más bien los que se refieren a la Pasión del Señor [73]. De todos modos, el esquema general en el cual estos últimos se encuadran en el mismo de las Epístolas. S. Agustín hace hincapié en dos puntos: el primero es que el

70. Cfr. p. ej., *Ep.* 238, 2,10; PL 33, 1042.
71. *Ep.* 238, 2,17; PL 33, 1044: «Filium autem hominis eumdem dicimus quem Filium Dei; non tamen propter formam Dei, in qua est aequalis Deo Patri, sed propter acceptam formam servi, qua minor est Patre. Et quia eumdem Filium hominis dicimus, propter hoc et Filium Dei crucifixum fatemur, non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate humanitatis; non ex suae naturae permansione, sed ex nostrae susceptione».
72. Entre los recogidos por los Maurinos: *Sermo* 52; 117; 118; 135; 139; 140; 183; 212; 213; 214; 215; 341; a los cuales se pueden añadir *Denis* V y XIX; *Liverani* VIII; *Caillau* II; *Guelfeb.* XVII y XI; *Morin* 28; 111, 392, 393; 250; 498.
73. Hemos seguido, para hacer esta selección, la obra de P. P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin* (Steenbrugge 1976). Los Sermones que tratan de los textos escriturísticos relativos a la Pasión del Señor son: *S.* 119; 121; 139; 140; 218; 225; 305; *Guelfeb.* II, III y VI; 218 A (ps. Aug.) y *Wilmart* 14.

Hijo ha sido verdaderamente «engendrado» *(genuit-genitus)* y no *factus* por el Padre [74], y, en este sentido, si es verdaderamente Hijo no puede ser sino de la misma naturaleza y sustancia [75]; el segundo punto es que las manifestaciones de inferioridad, obediencia, etc., se explican en base al principio de atribución a la *forma servi* y no a la *forma Dei* [76]. Hay que añadir un punto más, que es de gran importancia: la inseparabilidad de las tres Personas Divinas en las operaciones *ad extra,* inclusive en la Encarnación, Pasión y Resurrección [77].

Desde el punto de vista de las citas escriturísticas, se puede decir que S. Agustín desarrolla sus consideraciones a partir de un grupo de textos coordenados entre sí.

— La cita clave en relación con la Encarnación es siempre Phil 2,6-7 que se completa con Ioh 1,1 (en *forma Dei* corresponde a *Deus erat Verbum)* y Ioh 1,14 *(Verbum caro factum est);*
— en relación con la Creación y para manifestar que el Verbo no es una criatura, S. Agustín recurre a la comparación entre Gen 1,1 *(In principio Deus fecit...)* e Ioh 1, 1.3 *(In principio erat Verbum; omnia per ipsum facta sunt)* [78].
— en cuanto a los sufrimientos y padecimientos, éstos tienen un valor salvífico y son queridos por el Padre (Rom 8, 21.32; Ioh 5,19; 16,15; 17, 10) y no se oponen a la perfecta igualdad entre Padre e Hijo *en cuanto a la sustancia* (Ioh 10,30; Mt 16,13-16) [79].

74. Cfr. *Sermo* 135, 3, 4; PL 38, 747: «Hoc genuit Pater, quod ipse est. Si aliud genuit Pater, quam quod est ipse, non verum genuit Filium». Cfr. también *Sermo* 118,1, al explicar Ioh 1,1-3: «si autem omnia per ipsum facta sunt, intellige quia non est factus ipse»; PL 38,672. En este último texto S. Agustín acentúa la oposición entre el *erat* del Verbo (Ioh 1, 1a.c) y el *omnia per ipsum facta sunt* (Ioh 1,3), cfr. *Sermo* 225 y *Sermo* 119.

75. P. ej. *Sermo* 139, 3, 4; PL 38; 771: «Audite quanta blasphemia sit dicere, unicum Dei Filium alterius esse substantiae. Porro si ita est, degener est». Cfr. *Sermo* 140,5.

76. *Sermo* 212; PL 38, 1059.

77. *Sermo* 52, 3,4-5; PL 38, 356.

78. Cfr. *Sermo* 183,3,4. En este sermón, del año 416 aproximadamente, S. Agustín demuestra un conocimiento todavía superficial del arrianismo. Confunde, p. ej., los arrianos con los fotinianos (por negar que Cristo sea Dios), y los distingue de los eunonianos: «ariani confessi quia vel similis est Patri Filius; et si non aequalis, sed similis» (*ibid.* 5,6). De todos modos S. Agustín se opone a la interpretación de Ioh 1,1 (*in principio*); los arrianos dicen *in principio fecit Deus Verbum,* Agustín objeta: «si factum dicis, filium negas» (PL 38,990).

79. *Sermo* 305; PL 38,1397-1400. Por otro lado Agustín no ignoraba la interpretación arriana de Ioh 10,30; cfr. *Sermo* 140,4; PL 38,774.

En particular, en uno de sus Sermones [80], San Agustín centra el punto clave de la controversia: es la concepción que tienen los arrianos de Dios la que les impide entender la Encarnación y los lleva a pensar que en Cristo padeció y murió la Divinidad [81].

D) *De Trinitate*

Dejando de lado los *Tractactus in Iohann.,* cuyos elementos antiarrianos fueron ya examinados [82], dediquemos nuestra atención a la obra de más relieve de S. Agustín en el terreno trinitario: el *De Trinitate.* Se sabe cómo precisamente esta obra, con su enfoque general, ha hecho que se levantara contra el obispo de Hipona la acusación de haber «petrificado« la investigación teológica, por encorsetar el dato revelado en un molde filosófico preconcebido [83]. La realidad es muy distinta. Sin entrar ahora en el estudio detenido del esquema del *De Trinitate* [84], se puede de todos modos afirmar con seguridad que los primeros cuatro libros constituyen un extenso análisis de las objeciones arrianas basadas en la Sda. Escritura. El fin de San Agustín es no sólo el de desmontar la exégesis arriana, sino de poner los cimientos para una explicación del misterio hasta donde sea posible.

Tal vez el elemento más importante que San Agustín considera es la unión entre Trinidad y Encarnación. Las objeciones arrianas, que S. Agustín reúne en cuatro tesis [85], siempre terminan con la negación de la verdadera Divinidad del Hijo. La respuesta de S. Agustín se apoya, en cambio, en una cita que considera fundamental: 1 Tim 2,5 [86]. Agustín saca de la revelación de San Pablo todo su contenido; su cristología es totalmente unitaria: uno y el mismo es el que es Verbo e Hijo de Dios y, al mismo tiempo, Hijo del Hombre. La

80. *Guelfeb.* III, 3 (*Misc. Aug.,* I, 452-455).
81. *Ibid.,* p. 454: «Christus cum mortuus est, non est mortua divinitas eius in homine. Sed deus, inquiunt, homini misceri non potuit...».
82. En el célebre libro de M. COMEAU, *Saint Agustin exégete du quatriéme évangile* (Paris 1930), vd. también P. CID-LUNA, *Los comentarios de San Agustín al Prólogo del cuarto Evangelio, en los Tractatus in Iohannis Evangelium CXXIV,* Tesis de licenciatura (Pamplona 1979).
83. Es la acusación, más o menos abierta, de O. DU ROY, *L'Intelligence de la foi en la Trinité sélon saint Augustin* (Paris 1966). Muy bien contestó en propósito F. BOURASSA, *Théologie trinitaire chez saint Augustin* en *Gregorianum* 58 (1977) 675-725; 59 (1978) 375-412.
84. Cfr. Ed. HILL, *St. Augustine's* De Trinitate. *The doctrinal significance of its structure,* en *Rev. Et. Aug.* 19 (1973) 277-286.
85. *De Trin.* I, 6, 9: son las siguientes: *Christum non esse Deum; Christum non esse verum Deum; non cum Patre unum et solum Deum; non vere inmortalem quia mutabilem;* CoChr 50, p. 38.
86. *De Trin.* I, 7,14 y IV, 8,12.

función mediadora de Cristo asegura su perfecta divinidad y su perfecta humanidad [87].

Las expresiones de la Sda. Escritura que se refieren a la inferioridad del Hijo, entre las cuales destaca Ioh 14,28 [88], pueden explicarse en base a una doble regla hermenéutica [89]: por un lado la Revelación habla de Cristo en *forma de siervo,* es decir en cuanto hombre [90], pero por otro lado habla en *forma de Dios.* En este segundo caso, hay afirmaciones que apoyan su perfecta divinidad (Ioh 1,1; 1,3; 1,14; 1 Ioh 5,20; Ioh 10,30) [91], y otras que hablan de su dependencia *de Patre* [92], dependencia que, sin embargo, no implica inferioridad ontológica. Es, en definitiva, el *modo* de la procedencia del Hijo lo que determina su obediencia, su coincidencia, su sometimiento al Padre. Por esto, Agustín formula ya el principio fundamental: la *missio* del Hijo corresponde a su *processio* eterna [93]. Se debe rechazar, por tanto, toda *mutabilidad* del Hijo anterior a la *Encarnación* [94], y afirmar que, precisamente, el paso de las criaturas a Dios corresponde al paso de lo mutable a lo inmutable y eterno. Cae, así, precisamente el *principium stantis doctrinae* de los arrianos: para ellos el Hijo debía ser τρεπτός para intervenir en la creación. Pero es exactamente al revés: en base a Ioh 1,3 sabemos que el Hijo no es criatura, luego no admite mutación. De esto deriva también que *ad extra* opera siempre toda la Trinidad, sin posible distinción real [95]. Y es que ni la Creación, ni la Redención exigen un cambio en la sustancia divina, sino sólo en las relaciones con el mundo.

Esto no supone, como se ha dicho con demasiada rapidez, alejar la vida divina de la economía salvífica. Al contrario, para S. Agustín precisamente la Encarnación corresponde a la eterna vida de la Trinidad [96]; es al Hijo a quien compete volver a establecer la unidad originaria rota por el pecado. Así, finalmente, por este motivo, a la vez soteriológico y de comunicación de la vida divina, se explican los padecimientos, la Muerte y la Resurrección del Hijo [97].

---

87. *De Trin.* IV, 20,27-30; CoChr, 195-201.
88. Como se vio, este texto era el texto «clave» de los arrianos.
89. *De Trin.* II, 1,3; CoChr, 82-84.
90. *De Trin.* I, 7,14; I, 13,28; CoChr, 45s. 69-71.
91. *De Trin.* I, 6,9 y II, 1,3.
92. *De Trin.,* II, 2,4; CoChr, 84s.
93. *De Trin.,* II, 1,2; CoChr 81s.
94. *De Trin.* II, 9,15; IV, prol. 1; CoChr., 99-101. 159-161.
95. Es la explicación de S. Agustín a las epifanías del AT; *De Trin.* II, 9,16; CoChr, 101.
96. *De Trin.* IV, 1,2; IV,7,11; IV,20,27-30; CoChr. 159 ss.
97. *De Trin.,* IV, 3,6; CoChr. 167-169.

La Teología de Agustín se mueve en una línea exquisitamente paulina (redención-divinización) y al mismo tiempo joánica, cuando habla de la eternidad. En base a la elaboración del gran Obispo de Hipona se ve con claridad que los arrianos se habían quedado apegados a la letra de algunas citas concretas, totalmente mal orientados por un prejuicio de tipo cosmológico y sin la posibilidad ni la capacidad de construir una teología de amplio alcance.

7. *Conclusiones*

Habrá quedado claro, a lo largo de este estudio, que la herejía arriana fue algo más que un simple error trinitario. Su raíz no es, así pensamos, ni exclusivamente Trinitaria (desarrollo del subordinacionismo), ni cristológica (modelo *Logos-sarx*), sino que es, nos atrevemos a decir, «cosmológica». Viene de concebir de una manera peculiar las relaciones entre Dios y el mundo. Y en definitiva consiste en negar que pueda haber alguna relación entre un Dios, perfecto e inmutable (que sería Dios Padre), con un mundo corrompido y destinado a la muerte. Es a la luz de este principio como los arrianos juzgan la Sda. Escritura, y no al revés. La doctrina arriana no se deja guiar por la Revelación, sino que selecciona arbitrariamente aquellos textos que pueden favorecer sus tesis.

La exégesis católica no actúa con el mismo método, limitándose a hacerlo en sentido contrario. Al contrario; adopta como punto de partida la *globalidad* de la Revelación, aceptando y subrayando la polivalencia del misterio. San Agustín, en particular, sabe sacar de esta polivalencia elementos muy profundos y muy ricos. El más fundamental es que, junto con la trascendencia de la Trinidad, hay que mantener su inmanencia en todo el proceso de salvación. Y el misterio de Cristo, perfecto Dios y perfecto hombre, es precisamente el anillo de conjunción de estos dos misterios.