
El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea*

*Carlos Ignacio González, S.J.***

2. En torno al Concilio de Nicea

San Alejandro, Patriarca de Alejandría del 313 al 328, del que se conservan escasos escritos, en una de sus cartas que se refieren a la controversia arriana, usa una vez el título *Theotókos*. Por el modo natural de citarlo, sin explicaciones y como un hecho que se da por descontado, da la impresión de que estuviese con él familiarizado. Por desgracia la mayor parte de los escritos de esa época nos es por hoy desconocida. De lo que queda, no parece que Arrio y sus inmediatos seguidores hubiesen ni utilizado ni atacado dicho título. Excepto el caso de un simpatizante del heresiarca (no exactamente arriano) Eusebio de Cesarea, que ocasionalmente lo reporta, como estudiaremos adelante.

2.1 María Theotókos en la controversia arriana

Según lo apenas dicho, casi todo cuanto podemos afirmar en torno a este aspecto particular del tema ha de permanecer en parte a la sombra de lo hipotético. Sólo en el caso de San Alejandro podemos expresarnos con certeza.

De Arrio quedan apenas unas cuantas cartas y una pequeña selección de fragmentos, sobre todo de su obra principal, *Thalia* ("El Banquete"), que con demasiada frugalidad nos conservó San Atanasio. En ninguno de esos fragmentos aparece mencionada María, Madre de Dios. Sería lícito, sin embargo, aventurar una hipótesis. Siendo Arrio un presbítero a cuyo cargo estaba la parroquia de Bauca-

* La primera parte de este artículo se encuentra en *Theologica Xaveriana* 39 (1989) 335-352.

** Profesor de la Universidad Gregoriana de Roma.

lis, iglesia popular del puerto de Alejandría, y siendo él tan aceptado por muchos miembros del presbiterio y por tantas vírgenes consagradas, no es creíble que hubiese atacado el título mariano tan caro a la devoción del pueblo alejandrino. Como tendremos ocasión de observar en la carta que sobre la excomunión del hereje escribió su obispo Alejandro, éste no afirma que Arrio hubiese negado a María este título; sino el obispo lo usa en el contexto de la teología ortodoxa en virtud de la cual Arrio ha sido privado de la comunión con la Iglesia; por ello la doctrina del hereje vaciaría dicho título de sus sostén teológico.

Incluso me parece no estaríamos tan desviados del camino, si aventurásemos la hipótesis de que Arrio positivamente usó dicho título mariano, porque éste por una parte expresaba una devoción tradicional en Alejandría como hemos visto, y por otra le habría sido muy útil para acomodarlo a su doctrina⁵⁴.

Nestorio, alrededor de 110 años después, le atribuye expresamente haber usado este título para sostener

su herejía, motivo por el cual él, como Patriarca de Constantinopla, habría querido evitarlo. Así se lo dice en una carta a Juan de Antioquía: llamar a María *Theotókos* habría significado correr el riesgo de caer en la herejía, pues muchos separados de la Iglesia se habrían servido de él, "principalmente Arrio y Apolinar", para apoyar sus impiedades⁵⁵. También se protege, en un sermón⁵⁶, de toda culpabilidad por no llamar a María *Theotókos*, diciendo que quiere evitar las blasfemias con que otros han ofendido a la bienaventurada virgen María, escondiendo su error bajo este título; pues no distinguen las dos naturalezas de Cristo, y así al llamar *Theotókos* a María, no harían sino confirmar su herejía. Y cita nominalmente, a este propósito, a Arrio, Eunomio y Apolinar. Mucho más claro lo dice en otro sermón que pronunció el 12 de dic. 430, al recibir la carta en que el Papa San Celestino le exigía retractar su posición, pues de otra manera sería depuesto de su sede: "No usa el término *Theotókos*, dicen, y ninguno que haya hasta ahora confesado la verdadera fe que lleva a la gloria, se ha negado a usarlo".

54. He aquí una breve síntesis de la misma, como nos la ofrece SOCRATES, *Hist. Eccl.* I, 5: PG 67, 41, al resumirnos la doctrina que Arrio presentó ante el presbiterado de Alejandría, convocado por el obispo entre los años 318-320: "Si el Padre engendró al Hijo, éste, pues fue engendrado, tiene un principio. De donde se sigue obviamente que hubo un tiempo en que el Hijo no existía. De aquí se concluye necesariamente que tiene una substancia que proviene de la nada". Sobre esta reunión presbiterial para examinar la doctrina arriana, cf. también SOZOMENOS, *Hist. Eccl.* I, 15: PG 67, 904-908; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXIX, 3: PG 42, 208.

55. F. LOOFS, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle, M. Niemeyer, 1905, p. 184.

56. *Sermo X, ibid*, pp. 272-273.

Nestorio contraataca:

“Si investigas, cada uno de ellos llamó *Theotókos* a la santa virgen... ¿Sabes que Arrio ganó muchos aplausos con ese vocablo?... Ellos al mismo tiempo la llaman *Theotókos*, y según tú mismo reconoces, son herejes. Al decir *Theotókos* por este vocablo hacen una combinación y mescolanza de ambas naturalezas... No la llares pues sólo *Theotókos*, que también Apolinar así vociferaba, y lo mismo proponía a la veneración Arrio”⁵⁷.

Lo que no queda claro por los textos es si Nestorio, que a través de toda su obra proclama de múltiples maneras que quiere mantenerse alejado de las herejías, tenga a la mano documentos que acrediten sus afirmaciones, o si las hace deductivamente. En

mi opinión es muy probable que hubiese tenido los datos a la vista, pues de otra manera fácilmente lo hubiesen rebatido en la controversia. Así San Cirilo⁵⁸ no lo acusa de que hubiese evitado usar este título en el sentido como de él abusaban los herejes arrianos (no habla de Arrio nominalmente, pero reconoce que los arrianos lo hacían); tampoco lo recrimina porque quisiese alejarse de la doctrina de éstos; sino por su enorme ilogicidad: porque si Arrio precisamente enseñaba un Hijo menor que el Padre y le negaba que fuese Dios en sentido pleno, entonces Nestorio, al negar a María el título *Theotókos*, estaba haciendo el juego a los arrianos al no confesar a María “Madre de Dios”; luego que su Hijo fuese Dios igual al Padre⁵⁹. Según Arrio, en efecto, el Hijo no sería sino la primera y más excelente creatura del Padre, median-

57. NESTORIO, *Sermo XVIII*, *ibid*, pp. 300-303. Por eso dice W. DELIUS, *Geschichte der Marien Verehrung*, Munich, E. Reinhardt, 1963, p. 88, a propósito de los arrianos: “Según Nestorio, los arrianos usaron este término, para introducir mediante dicha expresión la mezcla de ambas naturalezas en Cristo. Ellos nada sabían de una verdadera humanidad de Cristo. No es pues de extrañar que hubiesen empleado el término *Theotókos*... Los arrianos nunca negaron que María hubiese dado a luz al Señor... Lo decisivo respecto a ellos, no es pues que el Señor hubiese nacido de Santa María, o que se la llamase *Theotókos*; sino el sentido que se daba a estos conceptos”. De hecho los arrianos no negaban la divinidad de Cristo, sino su consubstancialidad con el Padre. El *Logos* sería un “Dios menor”, creado por el Padre para que a su vez él crease el mundo: cf. a este propósito R. P. C. HANSON, *The search for the Christian doctrine of God*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1988, p. 117, ahí mismo cita el siguiente texto antiarriano de S. PHOEBADIUS, *Contra Arianos I*, 5: PL 20, 16: “Carne et Spiritu Christi coagulatis per sanguinem Mariae et in unum corpus redactis passibilem Deum factum”. Afirmar esto es lo que temía Nestorio.

58. Cf. S. CIRILO DE ALEJANDRIA, *Adv. Nest. I*, 2: PG 76, 28.

59. De hecho quedan algunos textos de los seguidores de Arrio. Entre ellos conocemos un fragmento del obispo Teodoro de Heraclea, muerto hacia el 355. Era ferviente seguidor de Eusebio de Nicomedia, antinicensiano y antiatanasiano. En el concilio reunido en Tiro (335) por los obispos que se oponían a Nicea, fue nombrado uno de los seis “inquisidores” contra Atanasio. Fue depuesto entre otros obispos arrianos y semiarrianos por el concilio de Sardes (343). Sus doctrinas arrianas no obstaron para que llamase a María *Metéra tou Theou*: “A David y a Abraham fue prometido que de ellos se habría manifestado el Cristo... (Los evangelistas) para no parecer que ponían sobre ellos la atención como si quisiesen mostrar la grandeza de Cristo por provenir de ellos, por una parte dejaron de lado a María, a la cual acontenció verdaderamente llegar a ser Madre de Dios;

te el cual Dios habría luego creado todas las cosas:

“El Logos no es verdaderamente Dios. Si lo llamamos Dios, no es porque lo sea realmente; sino lo llamamos Dios sólo como un título, por su participación en la gracia, como los demás. Y como los demás seres separados de Dios, que no son semejantes a él por esencia, así el Logos es también extraño y desemejante a la esencia y propiedades del Padre. Así, pues, pertenece a los seres creados, y es uno de ellos”⁶⁰.

Arrio habría podido, pues, para toda su ventaja, proclamar a María “Madre de Dios”, y traer como testimonio en su favor el uso y la piedad de toda la Iglesia. Lo cual según él probaría que el Hijo de María era un “Dios menor”, de segundo orden, una creatura exaltada por la gracia a una

dignidad tan alta, que por tanto merecería ser glorificado y proclamado Hijo de Dios. Pero Dios mismo, el único, el eterno, el inmutable, el no engendrado, el sin principio, no tiene ni puede tener una madre. El herejarca podía servirse muy bien de la maternidad divina como un signo de que su Hijo es Dios por denominación, y no en el sentido pleno de la palabra⁶¹.

2.2 En el símbolo del sínodo de Alejandría (318-320)

No habiendo sido suficiente la reunión del presbiterio, para resolver el error arriano⁶², el Patriarca Alejandro convocó un sínodo. Se reunieron cerca de 100 obispos egipcios, que excomulgaron al hereje y a varios de sus seguidores (dos obispos líbicos, seis presbíteros y seis diáconos). Alejandro escribió entonces una carta para explicar a los obispos orientales el

mientras por otra parte han escrito la genealogía de José, queriendo indicar de ella el origen de Cristo...”: TEODORO DE HERACLEA, *In Matth. Comm. Fragm.* 1, citado de S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum II* (N. 684), Burgus, Aldecoa 1970, pp. 118s.

60. Del *Talia* de Arrio, en S. ATANASIO, *Adv. Arianos I*, 6: PG 26, 21.24. Un poco más adelante dice Atanasio, citando la misma obra de Arrio, al comentar *Fil 2*, 9-10 y *Sal 45*, 8: “Si se dice que ‘por eso Dios lo exaltó’, quiere decir que lo recibió como un don; por eso ha sido ungido y ha recibido la recompensa de su elección”: *ibid I*, 37, col. 88.
61. En efecto, los arrianos (incluido el obispo Eusebio de Nicomedia) podían sin dificultad aceptar a Cristo como un “Dios menor” en el sentido de tener muchas propiedades divinas concedidas del Padre; como se presume habrían aprendido de su común maestro Luciano. R. P. C. HANSON comenta a propósito de la carta en que Eusebio reclama a Paulino de Tiro que no hubiese defendido a Arrio de la condena de su obispo Alejandro: “Aquí podemos descubrir la obra de Luciano de Antioquía. Los puntos firmes de su teología son: que Dios es incomparable, con una esencia imposible de ser comunicada. En esta carta a Paulino insinúa apenas cómo no se inclina en absoluto a aceptar que Dios pueda ser sometido a ninguna experiencia corporal; esto puede sugerir que seguía el resto de su escuela, que veía al Hijo como una divinidad menor, capaz de encarnarse, a diferencia del Padre”: *op. cit.*, pp. 31-32; se refiere a la carta de Eusebio que conserva TEODORETO, *Hist. Eccl. I*, 5: PG 82, 913.916.
62. Sobre todo porque Arrio buscó el apoyo de varios obispos y presbíteros del Asia Menor, especialmente entre sus amigos y antiguos compañeros en la escuela de Luciano, entre los que sobresalía Eusebio de Nicomedia. Cf. la carta que le escribió Arrio, en S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion) LXIX*, 6: PG 42, 209-212.

por qué de tal excomunión, y para pedirles su apoyo, ya que varios de ellos parecían no advertir la gravedad del error, y podrían tender la mano a los herejes⁶³. No tenemos en esta carta ninguna alusión a María. En cambio en otra carta que Alejandro dirigió a Alejandro, obispo de Bizancio (luego Constantinopla)⁶⁴, pero que dados los frecuentes plurales evidentemente su intención era dirigirla a todos los obispos de la zona, el Patriarca de Alejandría toca directamente el punto que nos interesa.

Expone ante todo, como la razón básica de la excomunión, el hecho de que Arrio se apartó de la doctrina apostólica, sustituyendo la fe confiada en depósito a la Iglesia, por sus propias teorías “tomadas de los griegos y judíos”⁶⁵. El problema es que en estas “ciencias” no se puede encontrar la comunicación libre de la intimidad de Dios, que se nos ha revelado por su Palabra como trinitario: el Hijo engendrado desde siempre por el Padre y a él en todo semejante. Así pues Arrio reduce al Hijo al rango de

las criaturas, si bien como la primera y más elevada. Por ello, dice el Patriarca, somete a su ciencia las palabras de la Escritura, y atribuye a la divinidad de Cristo “las expresiones que tocan más bien a la economía salvífica y su abajamiento por nosotros” (*Ibid*), de modo que destruye así la confesión de su categoría de verdadero Dios. Ciertamente, habla de Jesucristo como del “Hijo de Dios”, pero a la manera humana, pues dice que lo es “así como nosotros podemos también llegar a ser hijos de Dios, iguales a él”⁶⁶.

La consecuencia gravísima y no tolerable, afirma Alejandro, no es sólo que Arrio destruye así el conocimiento del Dios verdadero como Padre⁶⁷; sino más grave y destructor es el hecho de que con ello arruina toda su economía salvífica en favor del hombre, pues entonces no podemos ser nosotros, por verdadera adopción, hijos en el verdadero Hijo. Es justísimo y necesario hablar con la Escritura de la real humanidad de Jesucristo; pero sin atribuir a su filia-

63. Cf. noticias del sínodo en SOCRATES, *Hist Eccl.* I, 6: PG 67, 41-44 y 53-54. Ahí mismo reproduce el texto de la “carta encíclica” de Alejandro. Se encuentra substancialmente el mismo texto en S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA: PG 18, 572-577.

64. Aunque desde el punto de vista histórico, Alejandro era en ese momento obispo de Tesalónica. Sólo alrededor del 322/3 fue promovido a la sede de Constantinopla.

65. S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ep. ad Alex. Constant.* 1: PG 18, 549. Se refiere a tipos de gnosticismo comunes en las sectas de los primeros siglos.

66. S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ibid*, 3, col. 552. Es evidente que en este sentido “divino” de Cristo, no hay dificultad alguna en dar a María el título “Madre de Dios”, pero con significado herético: de este escollo quería huir Nestorio.

67. “Es manifiesta la impiedad de quienes dicen que (el Hijo) es de la misma categoría de las cosas creadas (*ex ouk ónton*); porque si Dios es Padre, desde siempre es Padre. Y si es siempre Padre, lo es por la eterna presencia del Hijo”: *ibid* 7, col. 557.

ción divina los caracteres propios de su condición humana; de otro modo destruiríamos la primera y por ende el plan salvífico realizado por la segunda. A todos estos errores el obispo contraponen, como en un claro-oscuro, la fe que proclama la Iglesia universal, y que el sínodo por él convocado expresa (como era costumbre) mediante un "símbolo" que resume apretadamente los elementos esenciales recibidos de la predicación apostólica⁶⁸.

En todo este contexto hemos de situar lo que San Alejandro nos dice acerca de María como *Theotókos*:

"Después de esto (*metà tou̇to*, consecucional) conocemos la resurrección de los muertos, cuya primicia fue nuestro Señor Jesucristo, porque él tomó verdaderamente un cuerpo, y no sólo en apariencia de (*ex*) María *Theotókos*, para, a fin de remover el pecado, venir a habitar en la raza humana en la plenitud de los tiempos, ser crucificado y morir, sin por ello sin embargo sufrir mengua en su propia divinidad: resucitado de entre los muertos y asunto al cielo, está sentado a la diestra de la Majestad"⁶⁹.

Tanto su estilo como su posición conclusiva del "credo", invita nuestra

mente a reflexionar en varios aspectos:

1º La maternidad divina de María se considera parte integral de la fe; pero no sería una columna principal, como lo es naturalmente la profesión trinitaria. María aparece aquí la servidora fiel de la Palabra revelada, en cuanto su maternidad garantiza: a) como *de Dios*, el carácter divino de su Hijo igual en todo el Padre; b) como *madre* (o mejor dicho *tókos*, "engendradora"), la divina economía realizada por la humanidad de su Hijo, y por ello nuestra salvación definitiva.

2º El sínodo introduce el título *Theotókos* (es la primera vez en la historia de un "credo", por cuanto nos es dado saber de la documentación por ahora conocida) como algo natural, que no necesita una explicación o una justificación particular; sino más bien como un elemento que forma parte de "lo que enseña la Iglesia apostólica". No me parece descaminado pensar que el sínodo esté manejando pues un título mariano comúnmente aceptado de una tradición antigua, mediante el cual la Iglesia alejandrina se ha habituado a expresar legítimamente la enseñanza recibida de los apóstoles.

3º No coloca el título *Theotókos* (ni naturalmente la realidad por él

68. "Acerca de todas estas cosas, he aquí lo que creemos, como lo enseña la Iglesia apostólica": *ibid* 12, col. 565.

69. S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *ibid* 12, col. 568. La misma carta se encuentra en TEODORETO, *Hist. Eccl.* III: PG 82, 888-909.

significada) como algo necesario en *el seno de la confesión trinitaria*; sino como algo querido por el Padre al servicio de su proyecto salvífico en favor nuestro, cuyo término final es nuestra propia resurrección de entre los muertos, y cuya garantía es la resurrección de su Hijo (como Hijo de la *Theotókos* verdadero Dios y hombre) en su propia carne.

Está ya tirada en el surco la semilla que germinará en toda la patrística griega, hasta madurar en la doctrina sobre la Asunción de María según el Damasceno, que contempla la resurrección de la Madre con su Hijo como el signo de nuestro destino final, según el designio del Padre ya realizado en ella.

2.3 En el Concilio de Nicea

Por el apoyo que Eusebio de Nicomedia y otros obispos del Asia Menor ofrecieron al heresiarca, el problema alejandrino se convirtió en una crisis que presagiaba una profunda división en la Iglesia, la cual apenas había recibido, con la llegada de Constantino al poder, el reconocimiento jurídico. Tratando de evitar una rotura que pudiese luego ser irremediable, el

emperador nombró intermediario al obispo Osio, el cual inútilmente pretendió resolver el problema a nivel local, mediante un sínodo en Alejandría y otro en Antioquía que él mismo presidió, y en el que participaron 56 obispos según los nombres que las actas conservaron⁷⁰. Fue imposible recoser la rotura. Constantino convocó entonces a los obispos orientales a concilio, el primero ecuménico⁷¹.

En las actas del Sínodo de Antioquía se encuentra un símbolo de fe que sirvió en parte a la elaboración del de Nicea. En él encontramos las básicas afirmaciones de la Trinidad, luego de la divinidad del Logos y su identidad con el Hijo engendrado por el Padre cuya característica es ser no-engendrado:

“Este Hijo-Dios-Logos fue engendrado en la carne de María la Madre de Dios (*ek tēs Theotókou Marías*) y se encarnó, sufrió y habiendo muerto, resucitó de los muertos, fue asumido al cielo, está sentado a la derecha de la grandeza del altísimo, vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos”⁷².

70. Por algunos años se dudó sobre la realidad histórica de este sínodo. Hoy la cuestión está resuelta positivamente: cf. J. R. NYMAN, “The Synod at Antioch (324-325) and the Council of Nicaea”, en F. L. CROSS (ed.), *Studia Patristica IV* (Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies, held at Christ Church, Oxford, 1959), Berlin, Akademie Verlag, 1961, p. 484.

71. Cf. EUSEBIO, *De Vita Constantini* II, 61-73: PG 20, 1036-1048; SOCRATES, *Hist. Eccl.* I, 7-8: PG 67, 53-77; ahí mismo la carta de Constantino a Arrio, a quienes quiso acercar por mediación del obispo Osio; SOZOMENOS, *Hist. Eccl.* I, 17-21: PG 67, 911-922.

72. H. G. OPITZ, *Athanasius Werke*, III. 1, Berlín-Leipzig, de Gruyter, 1934, parte I, p. 39. Cf. el texto completo en J. STEVENSON, *A new Eusebius. Documents illustrating the history of the Church to a.D. 337*, Londres, SPCK, 1987, pp. 334-336.

Aunque Nicea en su símbolo no alude directamente a María, sin embargo puso las bases para todo el desarrollo mariológico, junto con todo el resto del progreso teológico. En efecto, los Padres de los concilios siguientes se referían siempre al credo de Nicea como la expresión pura de la fe apostólica, de la cual el resto eran sólo declaraciones más específicas contra las herejías. Son tantos los textos que lo prueban, que huelga citarlos. Apenas por vía de ejemplo recordamos algunos, como el tan conocido de San Atanasio:

“Bastan y son suficientes los decretos de Nicea, tanto para derrocar toda impía herejía, como para afianzar y servir a la doctrina de la Iglesia”⁷³. Aunque más interesa a nuestro propósito el Concilio de Efeso, que por primera vez introdujo el término *Theotókos* en un documento dogmático. San Cirilo de Alejandría, que presidió el concilio, escribía a Acacio que todo cuanto se escribiese acerca de la controversia nestoriana “debe estar de acuerdo (cosentir) con el símbolo de la recta fe que fue definido por los Padres del gran sínodo de Nicea”. Y reconoce que toda la obra del Concilio de Efeso consistió en

defender dicha confesión de fe, de toda tergiversación de su sentido:

“Porque es verdad que no es lícito sino co-sentir con este único símbolo, y hacerlo es verdad según la exposición de la fe de los 318 Padres (de Nicea). Sobre esto digo que el santo y universal sínodo reunido en la metrópoli de Efeso, no tuvo sino una única intención: confirmar dicho símbolo, de manera que todos confesasen y creyesen y enseñasen de tal modo que nada le añadiesen ni le substrayesen. Y no se le añadió ni sustrajo nada”. Y después que el Concilio de Efeso confirmó el símbolo de Nicea: “He dicho esto para que tu santidad sepa bien lo que se hizo... Añadimos luego los testimonios de los santos y beatos padres, para que sepan los presentes cómo aquellos Padres entendieron esa fe expresada por el símbolo, mediante el cual ellos mismos nos enseñaron el misterio”⁷⁴.

La definición misma de Nicea no tiene ninguna alusión directa a María, como hemos dicho. Sin embargo, en

73. S. ATANASIO, *Ep. ad Afros Episc.* 1: PG 26, 1029.

74. S. CIRILO DE ALEJANDRIA, *Ep. XXXIII ad Acacium Beroensem*: PG 77, 157-160. “En el Concilio primero de Nicea se definió que el que nació de María es Dios y, por tanto, anterior a ella. Por eso los Padres de Efeso protestarán que no profesan otra fe que la de Nicea y que al añadir la palabra *Theotókos* (Madre de Dios) no añaden una verdad nueva en el símbolo, sino una nueva expresión para refutar un nuevo error”: J. ESQUERDA Y BIFET, “El culto y devoción mariana en los concilios ecuménicos”, *Ephemerides Mariologicae* 18 (1968) p. 385. Sobre el uso de Nicea en Efeso cf. H. Du MANOIR, “Le symbole de Nicée au Concile d’Ephèse”, *Gregorianum* 12 (1931), especialmente pp. 116ss., con multitud de citas relativas al tema en el Concilio de Efeso.

los documentos del mismo concilio⁷⁵, conservados fragmentariamente en algunas versiones orientales, leemos una afirmación mariológica, en la que encontramos ya la base dogmática de la doctrina sobre la maternidad divina de María, excepto el título *Theotókos* que la significa:

“Anatematizamos a quienes, como enseñaba Pablo de Samosata, dicen que antes de María no existía el Hijo de Dios, y que éste empezó con el nacimiento en la carne; que son distintos (‘alium et alium’) aquél que es de (*ek*) María y aquél que es el Verbo de Dios; quienes niegan que el Hijo es el Verbo de Dios que existe desde la eternidad con el Padre, por el cual fueron hechas todas las cosas y sin el cual nada fue hecho, y que se

encarnó por nosotros y se hizo hombre de María Virgen. Anatematizamos también a quienes niegan que el Verbo Hijo de Dios es Dios⁷⁶.”

2.4 Eusebio de Cesarea (ca. 260-339)

Eusebio, más conocido como historiador de la Iglesia, fue simpatizante de Arrio, a quien dio un relativo apoyo, si bien no pueda catalogarse propiamente como arriano⁷⁷. En sus obras he encontrado el título *Theotókos* cuatro veces.

En las primeras dos, que reproducimos en primer lugar, está usado como un modo de hablar común, testigo de cuán ordinariamente se llama con él a María; ya no solamente en Alejandría, sino también al menos en esta zona del Asia Menor. Pocos años

-
75. No se conocen las actas del mismo; sólo se encuentran fragmentos de los documentos, en obras orientales. C. J. HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* I, París, Letouzey, 1907, pp. 386ss habla de cómo abundaban en el oriente, pero se han perdido. Ya Gregorio X habría solicitado una copia al rey y al católicos de Armenia, pero sin resultado. También nos dice en p. 390: “En el Concilio de Florencia (s. XV), uno de los oradores latinos sostuvo que Atanasio había pedido y realmente obtenido de Julio, obispo de Roma, un ejemplar auténtico de las actas de Nicea, porque los ejemplares orientales habían sido alterados por los arrianos. Se hablaba incluso de algunos archivos donde se encontraban completas las actas del Concilio de Nicea”, y en nota se refiere a PG 28, 1447.
76. J. B. PETRI, “Concilii Nicaeni fragmenta e syriaca versione translata”, en *Analecta Sacra. IV Patres Anteniceni*, París, 1883, p. 453. El mismo texto se encuentra en E. REVILLOUT, *Le Concile de Nicée d'après les textes coptes et les divers collections canoniques*, París, Imprimerie Nationale, 1876, p. 8. Este último autor traduce del copto al francés, mientras Petri lo hace del siríaco al latín. Comparando los dos textos se admira la entera concordancia por lo que respecta a las expresiones sobre María (sólo difiere la sentencia final: “Anatematizamos a quienes enseñan tres dioses... etc.”). Por mi parte observo que afirma la encarnación de (*ex*) María Virgen, sin alusión al Espíritu Santo (adición de Constantinopla I). Ambos a mi parecer signos de autenticidad. Con razón los Padres del Efeso se referían a Nicea como a la raíz y fuente de su doctrina, de la cual era justa expresión el título *Theotókos*.
77. Sobre su doctrina cristológica, especialmente acerca del Logos, en lo que se acercaba en algunos puntos a Arrio, sin ser arriano, cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* I, Brescia, Paideia, 1982, pp. 387-418, G. BARDY, “La théologie d'Eusèbe de Césarée d'après l'Histoire Ecclésiastique”, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 50 (1955) 5-20; R. MUÑOZ PALACIOS, “La mediación del Logos preexistente a la encarnación, en Eusebio de Cesarea”, *Estudios Eclesiásticos* 43 (1968) 381-414.

después encontraremos en Basilio, de la región vecina, una amplia aceptación teológica del término. En el tercer caso encontramos el uso del vocablo con una mayor enjundia teológica. He aquí los textos:

En el primero de ellos, Eusebio está describiendo en una serie de capítulos las obras que construyó la emperatriz Santa Elena para honrar los santos lugares de la patria del Señor. Hablando de la Iglesia que ordenó erigir para venerar la memoria del "Emmanuel, o Dios con nosotros", que según las Escrituras se dignó nacer en Belén, dice: "La Augusta amadísima de Dios, adornó con eximios monumentos el parto de la Madre de Dios (*Theotókou*) e hizo resplandecer de mil maneras aquella sagrada cueva"⁷⁸.

En el segundo texto el obispo de Cesarea está tratando diversas cuestiones evangélicas. Hablando del tiempo de la resurrección del Señor, que difiere en los diversos testimonios del evangelio, habla como de paso, y en forma que indica un modo común de expresarse sobre María, acerca de quiénes eran las mujeres que fueron al sepulcro y lo encontraron vacío. En este contexto nos las describe, y dice que son las mismas que estaban al pie de la cruz: "Encontramos junto con las otras mujeres a cuatro de nombre María, presentes en la pasión del Sal-

vador: la primera, la misma *Theotókos*, Madre del Salvador"⁷⁹.

Más valor teológico tiene el párrafo que comenta el Salmo 109, en el cual encuentra un elemento alegórico para exponer la doctrina de la fe que más bien la Escritura nos enseña en sentido literal en otros pasajes. Así, el título *Madre de Dios* citado aquí como un modo común de llamar a María, sería la conclusión de un uso que por una parte apuntaría a la acción del Espíritu Santo en el seno virginal de María, y por otra al fruto de la carne del niño que lleva en el seno:

"(Símaco) parece decir que con estas expresiones (del *Sal* 109,4) se significa la economía por su generación en la carne. Pues 'desde el seno' indicaría el rocío matinal de su niñez; o bien que desde el útero su rocío será el esplendor de tu juventud. Me parece que mediante estas palabras se indica que su concepción se llevó a cabo no por semen viril, sino de (*ek*) Espíritu Santo. Porque así como el rocío cae desde lo alto del cielo, así la pequeñez de éste según la carne, fue un fruto que maduró en el seno de su madre preñada. Para significar 'desde el seno' o 'desde el útero, el hebreo dice 'María'. Pues he escuchado a uno que me ilustraba lo que sig-

78. EUSEBIO DE CESAREA, *De Vita Constantini* III, 43: PG 20, 1104.

79. EUSEBIO DE CESAREA, *Quaestio ad Marinum* II, 5: PG 22, 945.

nifica aquí el nombre de María, según le venía a la memoria. De modo que con ese nombre se recordaba a la *Theotókos*⁸⁰.

Nos interesa sobre todo el cuarto pasaje, en el cual Eusebio descubre los errores de Marcelo de Ancira⁸¹. Este obispo fue en Nicea uno de los ardientes defensores del *homooúsios*, de manera que verbalmente era fiel al concilio. Pero explicaba este vocablo a su manera, con una interpretación sumamente rígida, que tenía sabor a sabelianismo: el Logos sería no sólo de la misma substancia, sino *la misma* substancia del Padre; es decir, no tendría una propia personalidad, sino sería el pensamiento de Dios, inmanente desde toda la eternidad en el Padre y expresado en el tiempo; en cambio el Hijo (Cristo) comenzó a existir al ser engendrado en María, como "Jesús, rey, imagen de Dios, el amado, el hijo glorificado, primogénito de toda criatura, pero antes no existía". Eusebio lo refuta:

"Ha llegado a tal extremo su bajeza, que no escucha al ángel Gabriel cuando anuncia a la *Theotókos*, clara y distintamente, acerca del hijo que ha de engendrar, que había de nacer

del linaje de David según la carne (y cita *Lc 1, 31-33*)⁸².

Puede argumentarse que Eusebio no captó del todo la doctrina de Logos como preexistente desde toda la eternidad, que cedió en algunos puntos a su tendencia platonizante, incluso que aceptó sólo a medias el *homooúsios*, el cual acabó por firmar sin compartirlo del todo. Sin embargo su doctrina básica sobre la divinidad del Hijo y sobre su verdadera encarnación es bastante justa para que comprenda en forma correcta el título *Theotókos*, y lo ponga por ende al servicio de la doctrina ortodoxa de la encarnación del Verbo.

3. Después del Concilio de Nicea: San Atanasio (± 295-373)

Nativo probablemente de la misma Alejandría, era diácono en la época de la controversia arriana, y su nombre se encuentra entre quienes firmaron la doctrina del Patriarca Alejandro⁸³, a quien luego acompañó, en calidad de teólogo y secretario, al concilio de Nicea. A su muerte lo sucedió en la sede patriarcal (328), desde la cual (y desde el destierro) debió luchar contra diversas herejías, de las que tocan más de cerca a

80. EUSEBIO DE CESAREA, *In Psalmum* 109,4: PG 13, 1341.1344.

81. Originalmente amigo de Atanasio, fue depuesto posteriormente por el sínodo de Sardes (Sofía, 342-3). El mismo Atanasio lo abandonó después de esto, dado que el obispo no quiso abjurar de sus errores.

82. EUSEBIO DE CESAREA, *Contra Marcellum* II, 1: PG 24, 777.

83. Cf. S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ep. ad Episcopos*: PG 18, 580.

nuestro tema las de Arrio, de Apolinar y sus seguidores. Nos centraremos en estos dos ejes principales que a la manera de mojones señalan dos etapas del posconcilio, no por fuerza divididas cronológicamente, selladas por cada una de estas dos herejías aparentemente de extremos opuestos, pero cuyas doctrinas sin embargo mantienen bajo la superficie un matrimonio secreto.

3.1 En torno a la controversia antiarriana

Los textos de mayor importancia en esta época se encuentran en la obra dogmática principal del *corpus athanasianum*⁸⁴, a la que unos autores señalan como fecha de redacción los años 338-339, pero los más una fecha posterior, durante el tercer destierro (356-361).

“Su primer tratado contra los arrianos se centra en la divinidad del Hijo. La segunda obra *Contra Arianos* está dedicada a las misiones del Hijo. Su tercer

tratado desarrolla la cuestión más directamente ligada con el dogma de la encarnación del Hijo”⁸⁵.

En el discurso III, más directamente doctrinal cristológico, expone su doctrina sobre la encarnación; por ello encuentra en esta parte un terreno más connatural para sus reflexiones mariológicas. A partir de *Jn 14,10*: “El Padre está en mí y yo en el Padre”, expone la relación entre Padre e Hijo como entre engendrador-engendrado desde siempre, luego coeternos y consubstanciales; por ello decimos que el Padre y el Hijo son un solo Dios. Y así “el Padre y yo somos una sola cosa” no debe entenderse ni en el sentido de una sola persona con manifestaciones diversas (contra los modalistas) ni en el de una unidad sólo moral en el sentido de que Cristo no pecó, y así su voluntad habría sido siempre una cosa con la del Padre (doctrina arriana). De esto último se seguiría que Cristo muerto en la cruz no sería un verdadero redentor de los hombres, a no ser a modo de un ejemplo moral

84. Uso esta expresión para no tomar aquí partido en la interminable discusión acerca de si esta o aquella obra atribuida a San Atanasio es o no auténtica. Bien sabemos que en esa época muchas obras (sobre todo menores) escritas por autores de segunda importancia, y ocasionalmente aun por herejes, eran atribuidas a uno o a otro de los grandes Padres, para asegurarlas, pues de otra manera se hubiesen perdido. El problema sería aceptar o no todos los criterios de discriminación que usa este o aquel estudioso respecto a cada una de las obras en concreto. Por lo que toca al tercer discurso de Atanasio contra los arrianos, hay quienes lo atribuyen al mismo Apolinar, en su época juvenil, amigo de Atanasio y aún no herético-polémico; otros que hipotizan un autor inmediatamente posterior a la muerte de Atanasio, o a un escritor desconocido de la época del gran Patriarca de Alejandría, cf. por ej. CH. KANNENGISSER, *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain*, Paris, Cerf, 1987, pp. 405-416; pero de ordinario se da por supuesto que es una obra de Atanasio. Más aún, quienes le niegan su autoridad inmediata, suelen reconocer que se trata de teología atanasiana, y a ello nos atenemos. Es opinión común que el discurso IV sea una inserción posterior.

85. CH. KANNENGISSER, “Athanasius of Alexandria and the foundation of traditional Christology”, *Theol. Studies* 34 (1973) p. 111.

que seguir⁸⁶. Sino más bien entre el Padre y el Hijo hay una perfecta unidad de voluntad y acción, precisamente porque son consubstanciales. Esta unidad substancial perfecta y desde siempre entre el Padre y el Hijo no permite contar a éste entre las criaturas, como una de ellas, y ni siquiera como la más alta entre ellas, como son los ángeles (contra Arrio). Ahora bien, la finalidad de Atanasio al atacar el arrianismo y luchar contra su teoría de que el Logos es la mayor de las criaturas, no es defender una tesis especulativa, sino proteger la doctrina de la economía salvífica revelada en la Escritura⁸⁷. Por otra parte Atanasio ve que el punto de partida errado de la teología de los arrianos es querer empezar por hablar de la naturaleza del Logos según una teoría preestablecida y tomada de la filosofía griega, acerca del concepto de Dios; Atanasio por el contrario,

“aunque cambió varias veces su terminología técnica, durante

toda su vida permaneció fiel a su intuición original: lo primero en la exposición de la fe cristiana no es Dios en sí mismo ni el universo en su origen divino, sino el evento histórico de la salvación realizada en Cristo”⁸⁸.

Aquí es el sitio apropiado para colocar el primer caso en que Atanasio usa el título *Theotókos*, para subrayar la naturaleza divina del verbo, superior a los ángeles e igual al Padre:

“Si alguno viese un ángel, no podría decir que ha visto al Padre; porque los ángeles, como está escrito, son espíritus servidores que han sido enviados para servir anunciando a sus destinatarios los dones que el Logos les otorga. Y este mismo ángel, apareciéndose, atestigua haber sido enviado de parte del Señor, como lo anunció a Zacarías y a María *Theotókos*”⁸⁹.

86. De ahí las ligas secretas con el arrianismo, de muchos pensadores de la época racionalista: cf. C. I. GONZALEZ, “Fausto Socino: la salvación del hombre en las fuentes del racionalismo”, *Gregorianum* 63 (1985) 476-480, y sobre su influjo en Kant y Strauss, cf. C. I. GONZALEZ, *El es nuestra salvación. Cristología y soteriología*, Bogotá, CELAM, 1987, pp. 494s y 501s.

87. La única dificultad para ilustrar este punto es elegir entre la innumerable cantidad de textos posibles en la obra atanasiana: “Porque ninguna cosa creada puede unir a Dios ninguna otra cosa creada, pues ella misma necesita de quien la una. Ni hay parte alguna de la naturaleza creada que pueda ser salvación de lo creado, porque todas ellas necesitan de salvación”: *Contra Arianos* II, 69: PG 26, 293; “Si el Logos fuese una criatura, no habría asumido un cuerpo creado para darle la vida. ¿O acaso una cosa creada puede ofrecer auxilio a otra cosa creada, estando ella misma necesitada de salvación?”: *Ep. ad Adelphium* 8: PG 26, 1081; sólo el Logos igual a Dios, eterno como él, puede salvarnos de la muerte tomando nuestro cuerpo, “pues ninguna cosa creada podría hacerlo, ya que toda criatura es sospechosa de cambio”: *Ep. ad Maximum* 3: PG 26, 1088.

88. CH. KANNENGIESSER, *Op. cit.*, p. 112.

89. S. ATANASIO, *Contra Arianos* III, 14: PG 26, 349.

En seguida atenaza a los arrianos con un argumento irrefutable: si niegan la divinidad de Cristo, y lo numeran con las criaturas, entonces o no deben adorarlo y ya no tendrán derecho de llamarse cristianos, o si lo adoran (suponiendo que él es no más que una criatura) son idólatras⁹⁰. Concluye que si los arrianos (ya no Arrio, muerto por estas fechas) se siguen llamando cristianos, lo hacen sólo para poder gozar de las ventajas que pueden lucrar (sobre todo ante el emperador) con este nombre; pero ignorando del todo el evangelio, o citándolo mal y parcialmente, sacando los textos de su marco real para acomodarlos a sus doctrinas. Traicionan así los Escritos sagrados, cuya construcción se mantiene en pie fundada sobre dos columnas que sostienen todo el edificio de la Escritura: la divinidad del Hijo igual al Padre, y su verdadera encarnación para la salud de los hombres⁹¹. Este es el corazón mismo de la teología atanasiana. Y aquí tiene su lugar el segundo texto en el que Atanasio utiliza el vocablo *Theotókos*, al servicio del sentido integral de la Palabra revelada. Sostiene por una parte la divinidad y la humanidad reales de su Hijo, y por otra el inicio, por la encarnación, de toda la obra salvífica:

“Fin y carácter de la Santa escritura es, como hemos dicho con frecuencia, anunciar al Salvador de dos maneras: que él fue siempre Dios e Hijo de Dios, siendo el Logos esplendor y sabiduría del Padre; y luego, habiendo por nosotros tomado carne de María *Theotókos*, se hizo hombre. Esto se puede ver a través de toda la Escritura inspirada, como dice el mismo Señor”⁹².

Asegurada la verdadera divinidad y humanidad de Cristo, aún queda en la cristología un obstáculo que superar: la correcta unión de ambas, que algunos herejes enseñaban como inhabitación por la gracia (aun cuando fuese de modo especialísimo), a la manera como el Espíritu Santo habitó en otro tiempo en los padres del Antiguo Testamento. Atanasio distingue cuidadosamente: el Logos habitó en los santos del pasado, pero no se encarnó en ellos; por eso no podría afirmarse: “el Logos padeció y murió” por nosotros, aun cuando esos hombres justos en quienes él inhabitaba hubiesen padecido y muerto por su pueblo. Sino el Padre había decidido, por puro amor, según su economía

90. Fausto Socino, teólogo de los unitarios, en un modo neoarriano afirmó que Cristo no es sino la más sublime criatura, y sin embargo defendió arduamente su adoración. ¿Cómo justificarlo? Es que no adoráramos a su persona, sino la obra que Dios ha realizado por él, y así la adoración pasaría por Cristo a Dios: cf. C. I. GONZALEZ, “Fausto Socino...”, pp. 481s.

91. Nada lejano del Vaticano II cuando sintetiza el núcleo de las verdades de fe: “Por medio de la revelación Dios quiso manifestarse a Sí mismo y sus planes de salvar al hombre”: DV 6.

92. S. ATANASIO, *Contra Arianos* III, 29: PG 26, 385.

salvífica, que su Hijo se encarnase por nosotros en el seno de una mujer:

“Así, cuando al final de los siglos (el Logos) una sola vez habitó aquí desde el seno de María para destruir el pecado (pues el Padre decidió enviar a su propio Hijo nacido de mujer, nacido bajo la Ley: Gal 4,4), entonces se afirma que asumió la carne y se hizo hombre y en ella sufrió por nosotros”⁹³.

A partir de la verdadera unión del Hijo de Dios y de la carne de Jesús en el hombre Jesucristo, ya no es posible ni que el Logos actúe sin su humanidad, ni que ésta pueda hacer nada sino en el Logos⁹⁴. Es un excelente ejemplo de lo que se llamaría después la *communicatio idiomatum*, signo de la unión hipostática. Y sólo por esa comunión de propiedades entre el Hijo de Dios y el hombre nacido de María, es posible atribuir al Logos

como realmente tuyas todas las acciones salvíficas en favor de nosotros realizadas en su carne. Por eso su muerte y resurrección tienen un significado redentor universal. Gracias a esa unión, y sólo por ella, tenemos en Cristo resucitado la esperanza de nuestra propia resurrección en la carne⁹⁵. En este profundo contexto teológico hemos descubierto el tercer texto que nos interesa. En éste, el título *Theotókos* es el signo de esa unión entre lo divino y lo humano de Jesús, realizada en el seno de María; y por ende, signo también de nuestra salvación en Jesucristo:

“Muchos se hicieron santos y fueron purificados de todo pecado: Jeremías fue santificado desde el vientre, y Juan saltó de gozo estando aún en el vientre de su madre, al escuchar la voz de la *Theotókos* María. Pero reinó la muerte desde Adán hasta Moisés, aun sobre aquellos que

93. S. ATANASIO, *Contra Arianos* III, 31: PG 26, 388s.

94. “Cuando la carne sufría el Logos no estaba separado de ella, y por eso los sufrimientos de ésta son suyos. Y cuando realizaba las obras divinas del Padre, la carne no estaba separada de él, sino el Señor las realizaba en su cuerpo... Así, en el caso de Lázaro, como humano emitió una voz humana, pero como Dios lo resucitó divinamente de entre los muertos. Todo esto así sucedía y se manifestaba porque tenía un cuerpo no fantástico sino real. Y era natural que el Señor, pues había asumido una carne humana, debiese revestir con ella todas sus debilidades”: *ibid*, 32, col. 389.392. Se preanuncia ya la definición de Calcedonia.

95. Los arrianos, que sostenían una idea rígida de la eterna, impassible, inmutable *monarquía*, se horrorizaban de esta atribución al Logos (que Atanasio afirmaba igual a Dios) como si supusiese un sufrimiento físico, un cambio, una pasión (e incluso la muerte) en la divinidad. Mediante la *communicatio idiomatum* (por la unidad de sujeto entre lo humano y lo divino) Atanasio explica la razonabilidad del misterio revelado: y en esa intercomunicación descubre el por qué el Logos muere en su carne, y su carne resucita por la incorruptibilidad del Logos. Pero siendo esa carne verdaderamente nuestra, es también la esperanza de nuestra salvación. Comenta CH. KANNENGIESSER, *Athanasie d'Alexandrie...*, p. 349: “Al Verbo, en ese cuerpo que es el suyo, se le atribuyen las pasiones de la carne, porque ellas son indisolubles por naturaleza del cuerpo asumido; pero en la medida en que ellas se le atribuyen, las pasiones, muy lejos de afectar al Verbo, son destruidas en su cuerpo. La impassibilidad propiamente divina del Verbo redundaba pues sobre su cuerpo: el Verbo morirá sin que la muerte haga de él su presa, y su cuerpo se descubrirá incorruptible”.

no pecaron, a semejanza de la prevaricación de Adán' (*Rom* 5, 14). Y así, los hombres no pudieron permanecer inmortales, sino sujetos a la corrupción y a todos los sufrimientos de su naturaleza. Pero una vez que el Logos hecho hombre se ha apropiado las condiciones de la carne, éstas no tienen más sometido el cuerpo, por motivo del Logos que ha venido a ella; sino que éste las ha vencido y por ello los hombres ya no permanecen sujetos a la muerte y a los sufrimientos del pecado; sino que habiendo vuelto a la vida por el poder del Logos, duran para siempre inmortales e incorruptos. Por eso se dice que él mismo nació, porque fue engendrado en la carne de (*ek*) la *Theotókos* María, para otorgar su ser a los otros que también nacen, y para llevar en sí mismo nuestro propio origen... El llevó en sí mismo los sufrimientos del cuerpo para que ya no como hombres, sino como pertenecientes al Logos, fuésemos participantes de la vida eterna"⁹⁶.

Como se descubrirá fácilmente, si se observan con cuidado los tres textos en que aparece el título *Theotókos*, en el primero éste está al servicio de la igualdad entre el Padre y el Hijo, al tratar de la divinidad del Logos en sentido propio y no sólo por atribución o en forma de algún modo derivada; es decir la teología se mueve dentro del contexto trinitario⁹⁷. En el segundo, la maternidad divina de María es la disponibilidad para subrayar, mediante la concepción en su vientre, la verdadera encarnación del Logos en un cuerpo real y no sólo aparente. En el tercero, el mismo título (*tókos* "engendradora" y *Theoû* "de Dios") está juntando en un solo sujeto de atribución lo divino y lo humano de su Hijo: apunta pues hacia lo que se llamaría en el futuro la unión hipostática, indicada aquí por la afirmación de un único sujeto.

Más tarde, en el discurso *De Incarnatione contra Arianos* (\pm 365)⁹⁸, cuando hacia el fin de su vida ha madurado todavía en su doctrina, profundiza más en un aspecto particular de la encarnación del Logos en el seno de María, en relación con la

96. S. ATANASIO, *Contra Arianos* III, 33: PG 26, 393.

97. Atanasio profundiza en las relaciones trinitarias mismas, desde el punto de vista salvífico, y eso ya desde su obra de juventud *De Incarnatione Verbi*, en la que sigue la teología de Ireneo: el Logos se ha hecho carne para que nosotros seamos divinizados, y en ello sobre todo consiste la obra salvífica realizada por Jesucristo. A este propósito afirma C. N. TSIRPANLIS, "Aspects of Athanasian Soteriology", *Kleronomia* 8 (1976) pp. 61s, comentando *De Inc.* 54: PG 25, 192: "Utiliza con profundo efecto sus implicaciones cristológicas, en sus escritos antiarianos. El Logos que deifica no puede ser de la misma substancia de aquellos a quienes deifica; por tanto no puede ser una criatura como nosotros. Ni podría deificar a los cristianos si fuese Dios por participación y no por plena identidad de substancia".

98. Acerca de su autenticidad, cf. J. ROLDANUS, *Le Christ dans la Théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leiden, E. J. Brill 1968, pp. 394s.

economía del Padre. El problema al que en esta ocasión Atanasio hace frente, es la mala interpretación que los arrianos hacen de la Escritura, aplicando al Logos todas las afirmaciones que ésta hace sobre la carne de Jesús. Signo de que no han entendido lo que significa la encarnación, y por ende la comunión de propiedades entre el Hijo del Padre (sujeto último de toda atribución de cuanto puede afirmarse de la persona de Jesucristo) y el Hijo del hombre que nació de María.

Así, al leer en la Palabra de Dios que Jesucristo es el Hijo y que murió y resucitó por nosotros, o bien que “crecía en edad y conocimiento” (*Lc* 2,52), o “aquéel a quien el Padre santificó y envió al mundo” (*Jn* 10,36), “por eso Dios lo exaltó” (*Flp* 2,9) etc., los herejes afirmaban que el Hijo no es sino una criatura superior a las otras. Por eso les responde: “Todo cuanto (en la Escritura) se dice de humilde acerca del Salvador, conviene a su pobreza, para que mediante ella nos enriquezcamos, no para que por causa de estas palabras blasfememos contra el Hijo de Dios”⁹⁹. Ya desde el principio del presente apartado, el alejandrino propone la orientación soteriológica de todo el discurso: mientras el Hijo eterno ha querido compartir nuestra bajeza para elevarla, los arrianos rechazan ese plan salvífico manteniéndose en su bajeza y pretendiendo para sus propósitos también recluir en ella a quien

por amor se ha empobrecido para enriquecernos con su pobreza. En este punto, Atanasio preludia ya con relativa claridad, aunque apenas en balbuceo, la teología de la grande carta que escribió San León I al Patriarca Flavio de Constantinopla, que decidió sobre la definición de Calcedonia. Atanasio asume aquí la soteriología de San Ireneo, bajo la categoría del intercambio:

“El Hijo de Dios se ha hecho hombre, para que los hijos del hombre, es decir de Adán, se hagan hijos de Dios. Pues aquel Logos que allá arriba había sido engendrado del (*ek*) Padre de manera inefable, inexplicable, incomprendible, desde siempre él mismo en el tiempo fue éste el engendrado de (*ek*) María la virgen *Theotókos*, para que aquellos que habían sido engendrados acá abajo, fuesen engendrados luego allá arriba, esto es, de Dios. Pues él tiene sólo una madre en la tierra y nosotros sólo un Padre en el cielo. Y él se ha querido llamar Hijo del hombre en la tierra, para que nosotros podamos llamar Padre a Dios en los cielos... Y así como nosotros, siervos de Dios, hemos sido hechos hijos, así el Señor de los siervos se hizo hijo mortal del propio siervo, esto es de Adán, para que los hijos mortales de Adán se hiciesen hijos de Dios”. (*Ibid*).

99. S. ATANASIO, *De Incarnatione et contra Arianos* 8: PG 26, 996.

La obra continúa hilando con finura los diversos temas que corresponden a la teología de la encarnación: el desarrollo de la humanidad de Cristo, sus relaciones en la carne con el Padre y con el Espíritu Santo¹⁰⁰, las diversas denominaciones del Hijo en la Escritura, según se le considere desde el punto de vista de su ser hombre o Hijo del Padre. Poco a poco finalmente enfoca toda la teología de la encarnación hacia la finalidad que da sentido a toda la obra del Padre por la humanidad de su Hijo: en el n. 20 nuestra identificación con Cristo por su participación en nuestra carne; en el n. 21 la presencia de Cristo por su humanidad en la Iglesia, lo que es posible sólo por el misterio pascual cuya condición es la encarnación verdadera. Y en el n. 22 estudia un principio teológico fundamental subyacente bajo toda la economía salvífica: la mediación única de la humanidad de Cristo por su unión con la divinidad.

“El Hijo es verdadero Dios antes de hacerse hombre, y después de devenir el hombre Jesucristo se ha hecho mediador. Esto es lo que quiso decir (en 1 Jn 5,20) también de aquél a quien envió, Jesucristo, hecho uno con el

Padre según el Espíritu y con nosotros según su carne: por eso es mediador entre Dios y los hombres”¹⁰¹.

Signo de ello es que nació de mujer, vivió entre los hombres, como ellos comió y creció, garantía de lo cual es el hecho de que (según Is 7,14) “el engendrado de virgen es Dios, y se ha hecho hombre (ex) María *Theotókos*”¹⁰².

3.2 En torno a la controversia antiapolinarista

Apolinar Junior (hijo del obispo Apolinar de Laodicea en Siria, que había sido un aguerrido sostén de Nicea y luego de Atanasio) sucedió en la sede episcopal a su padre en 362. Se distinguió inmediatamente (como su padre) por defender las escuelas cristianas contra las embestidas del emperador Julián el Apóstata¹⁰³. Primero amigo de Atanasio, pronto se tensaron las relaciones, porque un sínodo de Alejandría convocado y presidido por el Patriarca en 362, condenó el apolinarismo. El caso es que con un exceso de celo malentendido, Apolinar la arremetió contra la herejía arriana, defendiendo absolutamente la verdadera divinidad del Verbo.

100. Por la madurez de la teología sobre el Espíritu Santo que el libro presenta, es claro que se trata de un escrito tardío, cercano a la época de S. Basilio; por ej. enfoca el problema de la divinidad del Espíritu Santo desde el punto de vista de la igualdad de *ousía* con Dios: cf. n. 16: PG 26, 1012.

101. S. ATANASIO, *De Incarnatione et contra Arianos* 22: PG 26, 1024.

102. *Ibid.*, col. 1025. Con este punto está emparentado el único texto del SEUDO-ATANASIO, *Contra Arianos* IV, 32: PG 26, 517, que menciona la *Theotókos*, que no tratamos por ser claramente apócrifo.

103. Cf. SOCRATES, *Hist. Eccl.* III, 16: PG 67, 417.420.

Sólo que el obispo de Laodicea cayó en el mismo lazo que Arrio, debido a un doble motivo. El primero, que exageró y llevó fuera de sus límites la de suyo justa cristología alejandrina del *Lógos-Sarx* que rectamente se oponía con fuerza a la excesiva humanización de Cristo de Pablo de Samosata¹⁰⁴. Pero exageró las cosas, porque propone una tal unión entre el Logos y su carne, que en la práctica destruye ésta como realmente humana; eso sí, tal unidad excesiva le ofrece (también de modo exagerado) la base para usar el principio de la *communicatio idiomatum* (no debida a la "unión hipostática", sino a que hace desaparecer toda posibilidad de sujeto humano en Cristo, al negarle el alma racional). Y por eso en sus escritos que se han logrado "rescatar"¹⁰⁵, no tiene dificultad en aplicar a María el título *Theotókos*.¹⁰⁶ Incluso tomando separadamente algunos fragmentos, si no se es consciente del error implícito en ellos, se puede tener la impresión de estar ante una perfecta ortodoxia, como es el caso del texto siguiente, en el que comienza negando

lo que algunos le atribuían (y que sería más bien propio de ciertos apolinaristas extremos), acerca de que la carne de Cristo habría bajado del cielo, pues afirma que ha sido engendrada en el seno de María:

"Confesamos que el Dios Logos se ha encarnado de la santa virgen María, y no lo separamos de su carne, sino decimos que es una sola persona, una sola hypóstasis, todo hombre, todo Dios. Si pues creemos que nuestro Señor Jesucristo ha venido a la semejanza del hombre mediante una concepción virginal, según la cual la virgen ha sido reconocida *Theotókos* (y éste es el misterio de nuestra salvación, que el Logos de Dios se ha encarnado), éste no está ni separado ni dividido de su carne; sino que (por la unión con el Logos de Dios), su carne comunica por denominación con la consubstancialidad según naturaleza, del Logos que está ante el Padre"¹⁰⁷.

104. Cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I*, Brescia, Paideia 1982, 609s., donde compara las doctrinas de Apolinar y de Arrio.

105. Una vez condenado por el sínodo de Alejandría, por el Papa Dámaso y por el Concilio de Constantinopla I, sus seguidores trataron de salvar sus obras poniéndolas bajo otros nombres de teólogos insospechables. Se han hecho algunos intentos de reconocer sus obras, entre los cuales el de H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Tübinga, J. C. B. Mohr 1904, del que citamos algunos fragmentos. En éstos aparece el título *Theotókos* 5 veces: pp. 195, 196, 198, 251 y 307.

106. Sólo que, como dice G Söll, "Maria in der Geschichte von Theologie un Frömmigkeit", en W. BNEINERT - H. PETRI (ed.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg, F. Pustet 1984, p. 113: "Los apolinaristas ciertamente ponían en sus escritos el título *Theotókos* como sello de garantía; pero no podían usarlo según el verdadero sentido del título, por motivo de su herejía cristológica".

107. APOLINAR DE LAODICEA, *De Fide et Incarnatione* 3-4, tomado de H. LIETZMANN, *Op. cit.*, pp. 194s. La consecuencia de esta (excesivamente) estrecha *communicatio idiomatum* lleva a Apolinar a una consecuen-

Otro segundo capítulo que comparte inconscientemente con Arrio es el punto de partida, al optar (tal vez sin darse cuenta) como norma interpretativa de la fe, por su gran cultura humanista y filosófica helénica, por encima de la Escritura; y así, atacando a Arrio con las mismas armas que éste había usado (y sin advertir que el error fundamental estaba en la absolutez otorgada a las armas mismas) sucumbió a una herejía semejante, manifestada sin embargo en opuestas expresiones. Sócrates la describe con breves y fuertes trazos:

“Al principio decían que en la economía de la encarnación el Dios Logos había asumido a un hombre sin alma. Pero después, fingiendo arrepentirse y enmendar su error primero, se replegaron enseñando que (el Logos) había asumido un alma; pero que ésta carecía de mente, sino

que el Dios Logos hacía las veces de mente en el hombre asumido. Y dicen que sólo difieren de los católicos en el nombre, pues se llaman apolinaristas, ya que confiesan una Trinidad consubstancial”¹⁰⁸.

El problema es que el Apolinar humanista se imponía sobre el Apolinar creyente. No partía como Alejandro y Atanasio del misterio salvífico revelado; sino de un concepto helénico de la divinidad, con el cual había logrado de algún modo conciliar la consubstancialidad trinitaria, pero no la economía de la salvación, de la que sin embargo como cristiano debería haber arrancado. Y estaba tan profundamente convencido de su filosofía, que no era capaz de ver cómo podían coexistir en una misma persona dos naturalezas perfectas sin ser éstas mismas a su vez dos personas¹⁰⁹. Y así, sosteniendo una antropología platónica, primero negó que

cia lógica: la adoración del Logos en su carne, a pesar de que “nada puede ser adorado de manera salvífica sino la Trinidad”. Escribiendo en efecto contra los arrianos, dice que “vacían toda esperanza de los cristianos” y “ni siquiera debería ser creída la virgen *Theotókos*” (signo tal vez de que los arrianos usaban ese título, que Apolinar les recrimina haberlo vaciado de su recto sentido, sin advertir que él ha hecho exactamente lo mismo): *ibid*, 5, en LIETZMANN p. 196.

108. SOCRATES, *Hist. Eccl.* II, 46: PG 67, 364. Como se ve, más describe la herejía conocida luego como apolinarismo, que la doctrina de Apolinar mismo. Sin embargo los rasgos básicos coinciden con los que los Padres atribuyen a la enseñanza del obispo. Cf. S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXVII, 1-2 PG 42, 641.644; TEODORETO, *Hist. Eccl.* X: PG 82, 1220-1221.

109. Como se ve, también Atanasio habla más de los apolinaristas que de Apolinar. En el fondo ellos se escandalizaban de la economía salvífica real, es decir de afirmar la verdadera pasión, muerte y resurrección del Logos consubstancial al Padre, en su ser de hombre. Y así en el fondo al hablar de su cuerpo especial, divinizado, sin alma ni pasiones humanas, hipotizaban una fantasía; porque sostenían la doctrina recta de la consubstancialidad, pero luego le aplicaban como camisa de fuerza el concepto de un Dios impasible. En seguida trataban de racionalizar su doctrina por un motivo salvífico, diciendo que la carne de Cristo no podía ser un hombre completo (*téleios ánthropos*) “sino que, dicen, usaba como órgano aquella figura que revestía. Y no podía ésta ser un hombre completo, porque donde hay hombre completo ahí hay pecado, y donde hay dos (seres) completos, no puee haber una unidad”: S. ATANASIO, *Contra Apollinarem* I, 2: PG 26, 1026.

la carne de Jesús pudiese tener un alma. Y luego, ante los embates del sínodo de Alejandría y de varios Padres, dice Sócrates que “se replegó” afirmando que Cristo tenía un “alma” (algo así como un principio de vida sensitiva), pero no una mente, pues el Logos suplía el elemento racional carente. Así imaginaba poder salvar la consubstancialidad del Hijo con el Padre; pero nunca advirtió que la rescataba del arrianismo sólo a costa de hacer trizas la verdadera humanidad de Jesucristo¹¹⁰. Y es en la protección de este misterio donde entra

humildemente la maternidad de María al servicio de la economía de la salvación querida por el Padre.

En su *Contra Apolinar*¹¹¹, San Atanasio defiende aguerridamente la naturaleza humana íntegra de Jesucristo, como la condición misma de nuestra salvación no sólo como “cuerpos”, ni como “almas”, sino como *hombres*¹¹².

A nuestro propósito interesa sobre todo hurgar en los entrepliegues del primer libro. Al leerlo da la impresión

110. He aquí la doctrina del sínodo de Alejandría que nos reporta S. ATANASIO, *Tomus ad Antiochenos* 7: 26, 804, contra Apolinar: “También respecto a la economía del Salvador según la carne... el Logos en persona se ha hecho carne... y por nosotros se ha hecho hombre de María según la carne, y sólo así el género humano ha sido perfecta y enteramente purificado del pecado por medio suyo, y resucitado de entre los muertos ha sido introducido en el Reino de los Cielos. Y han confesado también que el Salvador no tenía un cuerpo privado de alma, o de sentidos, o de mente, no pudiendo admitirse, puesto que el Señor se ha hecho verdaderamente hombre, que su cuerpo estuviese privado de mente, ya que en el Logos mismo no sólo el cuerpo sino también el alma han encontrado la salvación”. Coincide con la teología de S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101, 1, 87: PG 37, 181, contra la doctrina apolinarista: “Lo que no ha sido asumido no ha sido sanado”, y cf. la misma doctrina en S. ATANASIO, *Ep. ad Epict.* 7: PG 26, 1060; S. BASILIO, *Ep.* 261, 2: PG 32, 969; S. CIRILO DE JERUSALEN, *Catech.* IV, 9: PG 33, 456, etc. La preocupación de todos los Padres de la época es semejante: un tan grave error sobre la encarnación supone la negación de nuestra salvación verdadera.
111. Como en tantos otros casos, se ha sospechado de la paternidad de los dos libros *Contra Apollinare*, cuyo verdadero título es *De Incarnatione Domini Nostri Jesu Christi*, o bien *De Incarnatione Christi et contra Apollinare* según otras ediciones. Fueron escritos cuando aún vivía Apolinar, al que citan sólo indirectamente al refutar sus errores. Hay quienes niegan que Atanasio pueda ser el autor: uno de los argumentos es que habla de la Trinidad como *tres hypóstases* lo que correspondería a una teología posterior. Otros piensan que, o bien hacia el término de su vida Atanasio empezaría un uso poco más tarde hecho común por los Gregorios (Atanasio *progresó* en su terminología), o bien que esta expresión pudo haber sido interpolada posteriormente. Por crítica externa (la cantidad de Padres que atribuyen estas obras a Atanasio) el introductor dice que más se debe atender a la autoridad de éstos que a las hipótesis que se basan en sospechas: cf. el *Monitum* de Montfaucon en PG 26, 1091-1092. Contrario (y juzga este *monitum* poco crítico), H. CHADWICK, “Les deux traités contre Apollinaire attribués à Athanase”, en AA. VV., *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert S.J.*, París, Cerf 1987, pp. 247-251, con un buen resumen de la doctrina apolinarista expuesta en estas obras, pp. 251-255. G. D. DRAGAS en su libro *Athanasius contra Apollinare*, en 1985, da argumentos que prueban cuán razonable es atribuir a Atanasio la paternidad de estos libros. Y cf. R. P. C. HANSON, *The search for the Christian doctrine of God*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1988, pp. 645s. Sin tomar partido en la disputa, trato estas obras al menos como *Corpus Athanasianum*.
112. Por eso defendía en el *Tomus ad Antiochenos* 7: PG 26, 804-805, que “el Logos se hizo carne” (*Jn* 1, 14) no puede interpretarse como “carne sin alma” (como si Juan hubiese hablado de categorías platónicas); sino “se hizo hombre”: *encarnación (sárkosis)* significa pues *hominización (enanthrópsis)*; por eso pudo por una parte llorar a Lázaro y preguntar de verdad y no sólo en ficción dónde lo habían sepultado, y por otra resucitarlo.

de que el autor, más que interesarse sólo y directamente en la doctrina de Apolinar, se refiera con mayor incisividad al apolinarismo más radical, que superando los linderos del monofisismo (no distante del gnosticismo doceta de otra época y precursor de Eutiques) quería ver en la humanidad de Cristo un cuerpo no consubstancial con nuestra carne; sino creado por el Espíritu santo en el seno de María, sin tocar su carne (no tendría empacho en admitir la concepción virginal, por el contrario le vendría de perlas para mostrar que el cuerpo de Jesús no era como el nuestro). Pero si Cristo no fuese un *hombre completo*, o si su cuerpo hubiese sido absorbido por la absoluta perfección del Logos, entonces, dice Atanasio, serían una fantasía y no una realidad su vida histórica, su pasión, muerte y resurrección. Y si éstas fuesen falsas, entonces no habríamos sido rescatados. Es aquí el sitio en el que oportunamente María continúa, ahora en el desarrollo teológico, su humilde misión de socia en la obra de su Hijo:

“Pero decís que divino increado por su unión con el increado. En este punto vuestro error descubre su propia falsedad. Porque la unión de la carne con la divinidad del Logos se realizó del útero (*ek métras*); pues habiendo el Logos descendido del cielo a él, le dio existencia (a la carne),

puesto que no existía antes del advenimiento del Logos, ni antes de María *Theotókos*, cuya descendencia de Adán, de Abraham y de la genealogía de David se narra; la cual estaba desposada con José, con el cual era ‘dos en una carne’ como está escrito (*Gen 2, 24*); pero no provino de la cópula entre ellos, pues tenemos el testimonio de que ambos permanecieron sin mancha”¹¹³.

¿Cuáles serían las consecuencias de interpretar mal esta verdad de fe? Atanasio continúa la enumeración, toda ella del orden de la economía salvífica: si la carne de Cristo no fuese real y en todo igual a la nuestra, mentirían los evangelios cuando hablan de su desarrollo y crecimiento. Y nosotros tendríamos que desesperar, al no descubrir en la encarnación ninguna esperanza de ser salvos, pues no podríamos encontrar en esta carne ninguna razón para llamarnos “de la familia de Dios” (*pròs Theòn oikeióteta*) lo que nos arrebataría toda posibilidad de la gracia. Tendríamos que abandonar la fe y denunciar como falsa la Escritura, y renegar de toda posible comunión con Cristo. Si él no fuese de la raza de Adán, tampoco podría ser para nosotros, los adamitas, un Segundo Adán; sólo tendríamos como padre al primero¹¹⁴. El hecho de su nacimiento

113. S. ATANASIO, *Contra Apollinarem* I, 4: PG 26, 1097. El mismo tenor de doctrina enseña en *Ep. ad Epict.* 2: PG 26, 1052-1053 acerca de la encarnación de (la carne de) María, aunque sin usar el título *Theotókos*.

114. Cf. S. ATANASIO, *Contra Apollinarem* I, 4-5: PG 26, 1100-1101.

de María, nos dice Atanasio en su carta a Epicteto, es garantía de que el cuerpo de Cristo es adamítico y por ello igual al nuestro, "porque María es nuestra hermana, ya que todos descendemos de Adán"¹¹⁵.

Al servicio de toda esta teología básica para la base misma de la fe cristiana, está el hecho de que el Hijo consubstancial con el Padre, tomó como propia la carne de Adán, y formó parte de la raza adamítica ("consubstancial con nosotros" dirá el Concilio de Calcedonia) al asumir como suya la carne de (*ek*) María (nunca habla de que el Espíritu Santo hubiese creado esa carne *en* María, como si su seno hubiese sido un recipiente pasivo; sino dice *de* María: es carne *de* ella). La *Theotókos* es el puente que garantiza la mediación única e irreplicable entre Dios y los hombres, en la carne de su Hijo.

En su confusión de ideas, algunos apolinaristas (preludiando a Eutiques) hablaban de la carne de Cristo como real, pero "celeste", diversa de la nuestra, e incluso "consubstancial al Logos"¹¹⁶. Atanasio les recrimina por no escuchar las Escrituras, las cuales llaman a Jesucristo Hijo de David y de Abraham (*Mt* 1,1), Hijo de Adán y de Dios (*Lc* 3,38). Y considera

"necesaria" a María para el cumplimiento de esta economía salvífica, si es que las Escrituras se han de probar verdaderas mediante el cumplimiento de la promesa:

"Tomó la descendencia de Abraham, como dice el Apóstol, y por eso debió en todo asemejarse a sus hermanos' (*Heb* 2, 16-17), al tomar un cuerpo en todo semejante al nuestro. Y según esto, por este motivo María verdaderamente *sirvió de base* (o *fue cimiento*: *hypókeitai alethô he María*) para que de ella tomase esto, para poder ofrecerlo como cosa propia por nosotros"¹¹⁷.

La condición para reconocer verdadera la Palabra de Dios es pues confesar "que el Dios Logos descendió, siguió su camino como hombre de (*ek*) la santa virgen María; es consubstancial con el Padre, pero también de la simiente de Abraham cuyo Hijo se llama una vez hecho hombre"¹¹⁸. Pero al afirmar ellos que "el Logos hizo consubstancial a sí su carne", entonces deberían concluir que ésta "ha devenido Dios", y así tendríamos una Trinidad que se habría hecho cuaternidad. Pero lo más grave sería que una carne consubstancial con Dios (divinizada) no po-

115. S. ATANASIO, *Ep. ad Epict.* 7: PG 26, 1061.

116. Cf. E. CATTANEO, "Il Cristo 'uomo celeste' secondo Apollinare di Laodicea", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 19 (1983) 415-419.

117. S. ATANASIO, *Ep. ad Epict.* 5: PG 26, 1057.

118. S. ATANASIO, *Contra Apollinarem* 1, 9: PG 26, 1108.

dría sufrir, ni morir, ni resucitar. Por eso algunos de los herejes, aterrorizados ante las consecuencias de su modo de hablar, postulaban dos Hijos: el eterno, inmutable, y el que nació de María y fue elevado.

“Por eso yerran quienes dicen que son distintos el Hijo que sufrió y el que no sufrió. En efecto, no es otro distinto del Logos el que sufrió la pasión y la muerte. Sino que el mismo Logos incorpóreo e impassible se dignó sufrir la generación en la carne y lo llenó todo para poder tener algo que ofrecer por nosotros. Y se dice que “fue hecho superior a los ángeles” no en cuanto el Logos creador de los ángeles ha devenido mejor, como si antes hubiese sido menos bueno; sino la forma de siervo que el mismo Logos se apropió mediante la generación natural, fue hecha mejor que la generación original de la creación; para hacernos semejantes a él y ciudadanos de los santos, y familiares de Dios... Mas si la carne fuese consubstancial con el Logos, entonces sería con él coeterna; pero entonces tendría que afirmarse una creatura coeterna con Dios su creador. Y si esto enseñáis, ¿cómo podéis seguir llamándoos

cristianos?... Por tanto en vuestra invención, que a vuestro parecer es religiosa, negáis la carne de (*ek*) la virgen *Theotókos*, y así blasfemáis de la divinidad; porque si afirmáis que la carne que sufrió y murió es consubstancial con el Padre y el Hijo, entonces afirmáis una cuaternidad”¹¹⁹.

Como se ve, todas las herejías, diversas de cara, tienen un parentesco de sangre. En la doctrina de los “dos Hijos” Atanasio descubre un doble juego: por una parte los apolinaristas pretendían en apariencia, con el “primer Hijo” consubstancial con el Padre, mostrarse fieles a Nicea y atacar el arrianismo. Pero esto los arrastraba por fuerza a afirmar un “segundo Hijo” nacido “virginalmente” como signo de que sería un “hombre celeste” diverso de nosotros. Con ello no hacían sino emprender el regreso, aunque fuese de un modo más refinado, hacia viejas herejías: ¿en qué podían distinguirse en el fondo de los maniqueos, que negaban la verdadera carne de Jesús llevados por el escándalo de nuestra carne, la que juzgaban pecaminosa e irredimible por naturaleza aunque de algún modo pudiese aprender a controlar sus operaciones más destructoras?¹²⁰ Y “¿qué otra cosa decía Marción, diversa de vues-

119. S. ATANASIO, *Contra Apollinarem* I, 12: PG 26, 1113. Un tema semejante desarrolla en *Ep. ad Epict.* 2: PG 26, 1052s: el cuerpo de Cristo no es de la substancia de la Trinidad, de otro modo ésta sería más bien cuaternidad.

120. En el fondo el maniqueísmo así descrito por Atanasio no difiere en espíritu de la “doctrina de la redención” de Kant: cf. C. I. GONZALEZ, *El es nuestra salvación*, pp. 494-495.

tras enseñanzas?"¹²¹. Contra esas herejías, la maternidad divina de María se pone humildemente al servicio del misterio salvífico:

“Por tanto no es propio de un hombre piadoso usar este tipo de expresiones; sino hemos de afirmar que el Verbo consubstancial con el Padre antes de todos los siglos, en estos últimos tiempos ha elevado de nuevo la creación y hechura de Adán, a partir del seno de la virgen *Theotókos*, pues la ha hecho suya propia mediante la unión: así se manifestó el Cristo como un hombre, el mismo que era Dios antes de todos los siglos. Y por eso nosotros somos miembros de Cristo, según está escrito: carne de su carne y hueso de sus huesos”. (*Ibid*).

3.3 Otros textos atanasianos

Hay algunos textos más, en diversas obras del *corpus athanasianum*, en los cuales se encuentra el vocablo *Theotókos*. Sin embargo no parecen tener la fuerza teológica (aunque suponen implícitamente la doctrina) de los que hasta ahora hemos analizado. Algunos servirían más bien a un fin espiritual, como la única ocasión en que encontramos el título mariano en la *Vida de San Antonio*, una obra de su época más madura. En este

texto Atanasio claramente usa esta expresión como una manera común de llamar a María. Más que de una teología especial, será pues testimonio de un modo de hablar hecho hábito:

“Pues el gozo y ese estado presente en el alma son signos de santidad. Así Abraham, viendo al Señor, se alegró. Y también Juan se alegró y saltó de gozo al escuchar la voz de María *Theotókos*”¹²².

Se puede encontrar un poco de mayor profundidad teológica en una alusión que Atanasio hace a este título mariano en la exposición sobre los salmos, obra cuya autenticidad algunos autores ponen en duda. Nos sirva al menos como testimonio de la costumbre del tiempo:

“La misericordia y la verdad se encontraron’. Claramente pregonan la verdad que ha brotado en el mundo por medio de la *Theotókos* siempre virgen. Porque él mismo era la verdad, aunque haya nacido de mujer. La justicia y la verdad se han besado verdaderamente, por obra de la verdad que ha brotado en el mundo por medio de la siempre virgen *Theotókos*”¹²³.

121. S. ATANASIO, *Contra Apollinarem* I, 12: PG 26, 1116.

122. S. ATANASIO, *Vita S. Antonii* 36: PG 26, 896s.

123. S. ATANASIO, *Exp. in Ps.* LXXXV, 11: PG 27, 373.

En los primeros números de la obra *De virginitate*, Atanasio propone a Cristo y las opciones que tomó por nuestra salvación, como el modelo de toda vida cristiana. Pone la base sólida de una vida espiritual teológicamente bien fundada, aunque luego las aplicaciones sean las comunes de su época. En este contexto de una espiritualidad cristológica, leemos el párrafo siguiente:

“Con grande espíritu de humildad vino a este mundo, y siendo rico, se hizo pobre por nosotros, para que nosotros nos enriqueciésemos con su pobreza. Y siendo Dios, se hizo hombre por nosotros, y nació de la *Theotókos* María, para librarnos del dominio del diablo”¹²⁴.

En la versión copta de su *Carta a las vírgenes*¹²⁵, San Atanasio pone también a la *Madre de Dios* como ejemplo de las vírgenes consagradas e incluso de todos los fieles. Como en el texto apenas citado, junto con una solidez teológica de fondo válida para todos los tiempos, se descubre un

tipo de espiritualidad más bien típico de su época:

“Hay quienes prefieren palabras impías acerca de la *Madre de Dios*, como lo hicieron los fariseos, diciendo que se casó con un hombre para salvar las apariencias. Además exageran los beneficios del matrimonio para aparentar que su condena de la virginidad no está pobremente fundada. Pero María perseveró en su virginidad toda su vida, como quien había concebido a Dios, para ser así ejemplo para todos. Si pues alguna desea permanecer virgen esposa de Cristo, debe meditar e imitar la vida de María; porque esta su decisión firme es suficiente para orientar la vida de las vírgenes. Por tanto la vida de María *Madre de Dios*, sea para todos una imagen casi escrita, a la cual cada una debe conformar su propia virginidad. Pues conviene que cada una de vosotras se refleje en ella como un espejo, delante del cual os adornéis”. Y más adelante:

124. S. ATANASIO, *De Virginitate* 3: PG 28, 256. Se encuentra en el tomo IV de las obras de Atanasio, ordinariamente juzgadas de dudosa paternidad. En este caso dice X. LE BACHELET, “Athanasie (Saint)”, DTC 1.2, col. 2164, que es probablemente un tratado anónimo que utiliza las fórmulas comunes en Capadocia alrededor del 370, con fuerte sabor ascético de la doctrina de Eustacio, condenado por el sínodo de Gangres. Cf. también J. ROLDANUS, *Op. cit.*, pp.369-399.

125. Que el editor y traductor al francés, Th. LEFORT, juzga auténtica por dos tipos de motivos: uno externo, que son las citas más o menos amplias de dicha carta, por ejemplo en S. AMBROSIO *De virginibus*, escrito en 376, apenas 3 años después de la muerte de San Atanasio, cita partes de esta carta pero sin mencionar el autor; también lo cita poco después atribuyéndola a Atanasio, Shenute de Atripe y la menciona S. Efrén. También S. Jerónimo, un siglo después de la muerte de Atanasio, le atribuye algunos escritos sobre la virginidad; y varios motivos internos, en referencia a diversos problemas típicos atanasianos, que el autor debe manejar en su carta: cf. S. ATHANASE, *Lettres festales et pastorales en copte* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 150), Lovaina 1955, pp. xxi-xxii.

“La instrucción de la Sagrada Escritura y la vida de María *Madre de Dios* nos bastan como meta perfecta y norma de la vida celeste”¹²⁶.

En *conclusión* de nuestro recorrido, podríamos decir que hemos verificado la preocupación de algunos herejes por la difusión del título *Theotókos*, aplicado a María; mientras otros, por estar tan arraigado en la piedad popular, lo aprovecharon para defender sus errores, interpretándolo de modo acomodaticio.

Así también lo usaron los Padres para sostener la fe ortodoxa. Sin embargo no podemos pretender que al morir San Atanasio la teología mariana hubiese ya madurado. Como nota W. Delius¹²⁷, Atanasio está preocupado enteramente por el problema teológico de la verdadera encarnación del Hijo de María, y por lo mismo ve a ésta en su participación y servicio a la unión entre lo humano y lo divino que se realizó en su seno. Aún no puede dar el giro hacia los aspectos de la participación plena de María en la obra salvífica (por ejemplo en cuanto toca a su completa santidad). Hasta aquí, con el Concilio de Nicea se han reforzado las grandes pilastras sobre las que luego se construye el dogma. Pero con ello se ha creado un inmenso espacio al desarrollo teológico, de manera que in-

cluso en mariología se pueden construir a partir del dogma así fincado los diversos pisos, y aun elaborar finezas.

Pero hemos también observado que para los teólogos de Nicea no habría tenido sentido alguno fijar el dogma de la verdadera encarnación de una manera sólo ontológica. La revelación (de la que parten siempre) nada significaría, si se redujese a una ortodoxa teoría de conocimiento: todo su fin es salvífico. Por eso ampliaba también el espacio para eventualmente fincar la teología sobre la gracia de María. He aquí un texto de Atanasio que puede ilustrarlo:

“Nunca hubiésemos sido liberados del pecado y de la maldición, si la carne que el Logos revistió no fuese humana por naturaleza; pero tampoco habría sido el hombre jamás divinizado si aquél que se ha hecho carne no hubiese sido el propio y verdadero Logos del Padre. Por lo mismo esta comunión (*synaphé*) tuvo lugar de manera que se uniese aquél que por naturaleza es hombre, con aquél que por naturaleza es Dios; sólo así puede ser firme la salvación y divinización. Por tanto, aquellos que niegan que el Hijo es por naturaleza del Padre o de su misma substancia, nieguen también que

126. S. ATANASIO, *Lettre aux vierges* (traducción del copto por L. Th. Lefort), *ibid*, vol. 151, pp. 59 y 72.

127. Cf. *Op. cit.*, p. 87.

ha tomado verdadera carne de (*ek*) María siempre virgen. Y así, de nada nos serviría a los hombres o bien que el Logos no fuese el verdadero Hijo de Dios por naturaleza, o bien que no fuese verdadera la carne que asumió"¹²⁸.

Por eso, utilizado este título mariano en forma teológicamente correcta, no toleraba las herejías cristológicas, y así quienes rechazaban la encarnación no podían verlo con buenos ojos. Por ejemplo el emperador Julián el Apóstata, que tanto hizo sufrir a la Iglesia en tiempos de Atanasio, atacaba este título por motivo cristológico. He aquí un texto suyo que ha conservado San Cirilo:

"Si según vosotros el Logos es Dios de Dios y procede de la substancia del Padre, ¿por qué llamáis a María *Theotókos*? ¿Cómo habría podido engendrar a Dios aquella que es parte de la raza humana como vosotros? Además, aunque Dios ha afirmado claramente: 'Yo soy y ninguno otro salva fuera de mí' (*Dt* 32, 39), vosotros os habéis atrevido a llamar Salvador a aquél que de ella ha nacido"¹²⁹.

Por eso también, menos de un siglo después, el neopatriarca Nestorio se

escandalizaba de que tantas gentes piadosas en Constantinopla invocasen como Madre de Dios a María. Es que su confesión cristológica era deficiente, y por eso se le acusaba de no conocer la doctrina de los Padres. En este primer estudio hemos apenas centrado el problema en torno al Concilio de Nicea, y hemos discutido cómo el primer "Credo" conciliar de la Iglesia universal ofreció todas las premisas para el progreso teológico de este título mariano, que sabemos se hizo aún más popular en torno a la literatura sobre el Concilio I de Constantinopla. Pero antes que San Cirilo de Jerusalén, San Epifanio y los Padres Capadocios reforzasen con su profunda reflexión el estudio sobre la relación de la *Theotókos* con el misterio de Cristo y del Espíritu Santo, y todavía durante la vida de Atanasio, se quejaba el emperador apóstata:

"Está escrito: 'El Logos estaba delante de Dios' (*Jn* 1,2)... ¿Cómo puedes concordar ésto con lo dicho a Moisés? Ciertamente, decís, pero concuerda con lo que ha dicho Isaías: 'He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo' (*Is* 7, 14). Admitamos que Dios haya dicho esto, aunque no sea cierto; porque no era virgen aquella que se había casado y había tenido relaciones con el

128. S. ATANASIO, *Contra Arianos* II, 70: PG 26, 296.

129. S. CIRILO DE ALEJANDRIA, *Contra Julianum* VIII: PG 76, 924s.

marido antes de concebir. Pero concedamos que se pueda decir eso de ella. ¿Cuándo ha dicho que una virgen habría de parir a

Dios? Y sin embargo vosotros no cesáis de llamar a María *Theotókos*¹³⁰.

130. S. CIRILO DE ALEJANDRIA, *Contra Julianum* VIII: PG 76, 901.