



**UNIVERSIDAD DE NAVARRA**

**FACULTAD DE TEOLOGIA**

**CONCEPCION ALONSO DEL REAL MONTES**

**LA DOCTRINA TRINITARIA  
Y CRISTOLOGICA EN LOS  
COMENTARIOS DE  
SAN AGUSTIN AL SIMBOLO**

**Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad  
de Teología de la Universidad de Navarra**

**PAMPLONA**

**1985**



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis  
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 13 mensis februarii anni 1985

Dr. Antonius ARANDA

Dr. Dominicus RAMOS

Coram Tribunali, die 23 mensis novembris anni 1982, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia  
Vol. VIII n. 3



## PROLOGO

Quien se interesa por la transmisión de la Revelación al pueblo cristiano a través de las generaciones, frecuentemente se halla ante un interrogante, que no siempre encuentra una respuesta inmediata: es fácil y asequible manejar los monumentos documentales que testifican sobre dos de los cauces por donde transcurre la transmisión de la Revelación, la Sagrada Escritura y el Magisterio Eclesiástico; sin embargo no se hace asequible con la misma facilidad el tercero de estos canales, por donde se completa la percepción de la palabra de Dios, la Tradición eclesiástica. Es precisamente el afán por captar de forma clara la transmisión de la fe a través de la Tradición viva de la Iglesia lo que nos ha llevado a interesarnos por el tema sobre el que versa este trabajo: la doctrina sobre la Santísima Trinidad y sobre Cristo en los comentarios de S. Agustín al Símbolo.

Por otra parte pensamos que en un momento como el actual, en que las interpretaciones de la fe corren el riesgo de presentarse como contradictorias entre sí y no confluir a la unidad de la verdad, aumenta el interés de la investigación que nos interesa, pues pretende profundizar en un aspecto del sentir genuino de la Iglesia en fecha aún temprana.

Monumentos históricos privilegiados como testigos de la fe católica desde los primeros siglos, los Símbolos de la fe constituyen un vehículo que transmite aspectos fundamentales del Depósito revelado. Unidos habitualmente al sacramento inicial de la incorporación a Cristo y a la Iglesia, vienen a ser un órgano seguro de la Tradición viva de la Iglesia y de su Magisterio. Tanto por su contenido como por el rango de su autoridad, tienen un valor cierto de fuente teológica.

No obstante, como afirma S. Agustín en el tratado *De fide et symbolo* «bajo las mismas breves palabras fijadas en el Símbolo

muchos herejes han tratado de ocultar sus venenos»<sup>1</sup>, es decir, el Símbolo, de modo análogo a las Sagradas Escrituras, necesita de una interpretación verídica, que guarde armonía con la fe profesada por la Iglesia.

Es sabido que han llevado a cabo esta labor de comentario diversos Santos Padres, con la finalidad de desentrañar y custodiar su contenido y ponerlo al alcance de los fieles. Los comentarios de S. Agustín han atraído nuestra atención porque constituyen de suyo una materia interesante: son ocho las obras que tratan este tema, de modo que aportan material de estudio suficiente; además su carácter, en su mayoría directamente catequético, facilita que se pueden rastrear los caracteres de estas obras bajo el preciso punto de vista de instrumento en la transmisión de la fe al pueblo cristiano; finalmente, entre los Padres latinos ninguno otro goza de una autoridad tan fuerte en las etapas históricas posteriores, precisamente como testigo del verdadero sentir católico.

Queremos mostrar aquí nuestro reconocimiento hacia la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, y concretamente hacia el director de esta tesis, Dr. D. Antonio Aranda. Para todas aquellas personas que nos han sostenido y han facilitado el esfuerzo de concluir este trabajo, nuestra sincera gratitud.

---

1. S. AGUSTIN, *de fide et symbolo*, 1.1



## INDICE DE LA TESIS\*

	Págs.
SIGLAS .....	VIII
INTRODUCCION .....	1
NOTAS DE INTRODUCCION .....	18
<b>PARTE I: DOCTRINA TRINITARIA</b>	
<b>CAPITULO I: DOCTRINA GENERAL SOBRE DIOS UNO Y TRINO .....</b>	<b>24</b>
<b>I. LA UNIDAD SUBSTANCIAL DE DIOS TRINO .....</b>	<b>26</b>
1. La expresión de la unidad substancial .....	26
a) Terminología .....	26
b) Errores considerados .....	28
2. Operaciones y voluntad .....	34
<b>II. LA TRINIDAD DE PERSONAS .....</b>	<b>37</b>
1. Las Personas divinas .....	38
2. Distinción Personal .....	40
3. Personas y substancia divina .....	43
<b>III. SIMILES TRINITARIOS .....</b>	<b>47</b>
<b>IV. CONCLUSIONES .....</b>	<b>53</b>
<b>V. NOTAS .....</b>	<b>54</b>
<b>CAPITULO II: LAS PROCESIONES DIVINAS .....</b>	<b>62</b>
<b>I. LA GENERACION DEL HIJO .....</b>	<b>63</b>
a) La generación no es creación .....	68
b) La generación de <i>se ipso</i> .....	71
c) La generación <i>sine tempore</i> .....	74
d) La generación <i>inconmutabiliter</i> .....	79

\* La paginación se refiere al original mecanografiado que obra en la Secretaría de la Facultad; sirve aquí como orientación sobre la extensión concedida a cada tema.

II. LA PROCESION DEL ESPIRITU SANTO.....	81
III. CONCLUSIONES.....	83
IV. NOTAS.....	86
CAPITULO III: LAS PERSONAS DIVINAS.....	93
I. LA PERSONA DEL PADRE.....	94
II. LA PERSONA DEL HIJO.....	98
1. El <i>proprium</i> del Hijo.....	98
2. Otros nombres personales.....	100
3. El Hijo Unico.....	106
a) El Hijo único por naturaleza.....	106
b) Filiación natural y filiación adoptiva.....	110
III. LA PERSONA DEL ESPIRITU SANTO.....	112
El <i>proprium</i> de la tercera Persona.....	112
a) <i>Donum</i> .....	112
b) <i>Unitas amborum</i> .....	113
2. El Espíritu Santo.....	117
IV. CONCLUSIONES.....	124
V. NOTAS.....	129
CAPITULO IV: ATRIBUTOS DE LA PERSONAS DIVINAS Y DE LA TRINIDAD ...	136
I. «OMNIPOTENS, CREATOR, REX SAECULORUM».....	138
1. Atribución a Dios Uno.....	138
2. Atribución a la primera Persona.....	142
a) <i>Omnipotens</i> .....	142
b) <i>Creator</i> .....	150
c) <i>Rex saeculorum, aeternus</i> .....	157
Atribución a la segunda Persona.....	159
a) <i>Omnipotens</i> .....	161
b) <i>Creator</i> .....	165
c) <i>Rex saeculorum, aeternus</i> .....	166
4. Atribución a la tercera Persona.....	169
II. INMORTALIS, INCOMMUTABILIS.....	170
1. Atribución a la primera Persona.....	170
2. Atribución a la segunda Persona.....	171
III. INVISIBILIS, INEFFABILIS.....	176
1. Atribución a la primera Persona.....	176
2. Atribución a la segunda Persona.....	177
3. Inefabilidad e inteligencia.....	179
IV. TRINIDAD Y ATRIBUTOS DE DIOS.....	183
1. <i>Trinitas, unum nomen</i> .....	183
2. Creación y Personas trinitarias.....	186
V. CONCLUSIONES.....	188



VI. NOTAS .....	193
<b>PARTE II: DOCTRINA CRISTOLOGICA</b>	
INTRODUCCION .....	208
NOTAS .....	220
CAPITULO V: LA ENCARNACION Y LA SANTISIMA TRINIDAD.....	226
I. EL HIJO DE DIOS Y LA ENCARNACION .....	229
1. El sujeto de la Encarnación .....	229
2. Voluntariedad y libertad del Hijo de Dios en la Encarnación.....	234
II. LA ENCARNACION Y EL ESPIRITU SANTO .....	237
III. CONCLUSIONES.....	244
IV. NOTAS .....	248
CAPITULO VI: REALIDAD E INTEGRIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA ASUMIDA .....	253
I. LA DESIGNACION DE LA HUMANIDAD DE CRISTO.....	205
II. EL CUERPO VERDADERO .....	259
III. EL ALMA DE CRISTO, VERDADERA Y RACIONAL .....	271
IV. INTEGRIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA ASUMIDA .....	282
1. La integridad de la naturaleza .....	282
2. El orden de los componentes .....	286
V. EL NACIMIENTO TEMPORAL .....	289
1. Nacimiento temporal y naturaleza humana.....	239
2. Generación eterna y generación en el tiempo.....	293
VI. PASIONES CHRISTI .....	296
VII. CONCLUSIONES.....	300
VIII. NOTAS.....	304
CAPITULO VII: EX UTROQUE UNUS CHRISTUS .....	317
I. LA UNION EN LA PERSONA.....	318
1. La argumentación del <i>De agone christiano</i> .....	318
2. La argumentación del <i>Enchiridion</i> .....	323
3. La argumentación en los <i>Sermones</i> .....	328
II. EL MODO DE LA UNION PERSONAL .....	333
1. La expresión de la unión .....	334
2. Otros aspectos .....	340
III. ÚNICA FILLACION DIVINA .....	342
IV. LA NATURALEZA DIVINA DE CRISTO Y LA ENCARNACION .....	348
1. Inserción en pasajes fundamentales de Sagrada Escritura ....	348
2. <i>Et minor factus est et mansit aequalis</i> .....	353
3. Imágenes .....	356

V. COMUNICACION DE PROPIEDADES E INCONFUSION DE NATURALEZAS	357
1. Comunicación de idiomas	358
1.1. El uso de la comunicación de idiomas	358
1.2. Fundamentación de la comunicación de idiomas	365
2. Inconfusión de substancias	370
2.1. Exposición del empleo	370
2.2. Las propiedades humanas del Verbo Encarnado y su relación con el Verbo	374
VI. CONCLUSIONES	377
VII. NOTAS	385
CAPITULO VIII: EXCELENCIA DE CRISTO HOMBRE EN VIRTUD DE LA UNION PERSONAL	401
I. LA UNION «GRATIA DEI»	402
II. GRATIA QUODAMMODO NATURALIS	405
III. CARENIA DE PECADO	409
IV. CAPUT ECCLESIAE	412
V. CONCLUSIONES	417
VI. NOTAS	420
CONCLUSIONES GENERALES	427
BIBLIOGRAFIA	450



## BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS

### I. FUENTES

- S. AGUSTIN, *Contra Maximinum haereticum*, PL 42 col 473-814.
- *De agone christiano*, ed. J. ZYCHA (Vindobonae, Academia Litterarum Caesarea, CSEL 41, 1901) pp. 99-138.
  - *De catechizandis rudibus* ed. I. BAUER (Turnholti, Brepols, CCSL 46, 1969) pp. 117-178.
  - *De fide et symbolo*, ed. J. ZYCHA (Vindobonae, Academia Litterarum Caesarea, CSEL 41, 1900) pp. 1-32.
  - *De haeresibus ad Quodvultdeus*, ed. R. VANDER PLAETSE y C. BEUKERS (Turnholti, Brepols, CCSL 46, 1969) pp. 265-358.
  - *De diversis quaestionibus LXXXIII* (PL 40, col 11-100).
  - *De Trinitate*, ed. W.J. MOUNTAIN (Turnholti, Brepols, CCSL 50 y 50A, 1958) 2 vols.
  - *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*, ed. E. EVANS (Turnholti, Brepols, CCSL 46, 1969) pp 23-114.
  - *Retractiones*, ed. P. KNÖLL (Vindobonae, Academia Litterarum Caesarea, CSEL 36, 1902).
  - *Sermo de symbolo ad Catechumenos*, ed. R. VANDER PLAETSE (Turnholti, Brepols, CCSL 46, 1969) pp. 181-199.
  - *Sermo 212*, ed. S. POQUE (Paris, Les editions du cerf, Schr 116, 1966) pp 174-185.
  - *Sermo 213*, ed. M. MORIN (Roma, MA I 1932) pp. 442-450.
  - *Sermo 214*, ed. P. VERBRAKEN en RB 72 (1962) pp. 14-21.
  - *Sermo 215*, ed. P. VERBRAKEN en RB 68 (1958) pp 18-25.
- S. AMBROSIO, *Des Sacrements. Des mystères. Explication du symbole*. Ed. B. BOTTE (Paris, Les éditions du cerf, Schr 21, 1961).
- S. ATANASIO, *Contra Apollinarem* (PG 26 col 1094-1166).
- *Oratio III contra arianos* (PG 26 col 322-468).
- S. BASILIO, *Epistolae* (PG 32 col 219-1111).
- S. CIRILO DE JERUSALEN, *Opera quae supersunt omnia* ed. W.C. REISCHL y J. RUPP (Hildesheim, Georg Olms, 1967) 2 vols.

- S. DAMASO PAPA, *Concilium Romanum II sub Damaso* (MANSI III col 455-468).  
 — *Concilium Romanum III sub Damaso* (MANSI III col 477-481).  
 — *Tomus Damasi* (MANSI III col 481-485).  
 — *Fragm. Ea gratia; Illud sane; Per filium* (PL 13 col 351-353 y 356).
- S. EPIFANIO, *Anchoratus* (PG 43 col 11-236).
- S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio 30* (PG 36 col 103-134).
- S. GREGORIO NISENO, *Contra Eunomium* (PG 45 col 243-1122).  
 — *The catechetical oration* ed. S.H. SRAWLEY (Cambridge, The University Press, Cambridge patristic texts, 1956).
- S. HIPOLITO, *Contra haeresim Noeti* (PG 10 col 803-830).  
 — *De Christo et antichristo*, ed. A. ACHELIS (Leipzig, GCS, 1897).
- S. HILARIO, *Commentarius in Mattaheum* (PL 9 col 917-1078).  
 — *De Trinitate*, ed. P. SMULDERS (Turnholti, Brepols, CCSL 42 y 42 A, 1979) 2 vols.
- S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Ephesios; Ad Polycarpum* (PG 5 col 649-652 y 721).
- S. IRENEO, *Adversus haereses* (PG 7).  
 — *Démonstration de la predication apostolique*, ed. L.M. FROIDEVAUX (Paris, Les éditions du cerf, Schr 62, 1959).
- S. JERONIMO, *Epistola 98*, ed. J. LABOURT (Paris, Les Belles Lettres, 1955, vol 5) pp. 30-40.
- S. JUAN CRISOSTOMO, *Huit catechèses baptismales inédites*, ed. A. WENGLER (Paris, Les éditions du cerf, Schr 50 bis, 1957).
- S. JUSTINO, *Dialogus cum Triphone iudaeo* (PG 6 col 471-801).
- NOVACIANO, *De Trinitate*, ed. G.F. DIERCKS (Turnholti, Brepols, CCSL 4, 1972).
- ORIGENES, *Contra Celsum* (PG 11 col 651-1632).  
 — *De principiis* (PG 11 col 115-414).  
 — *Entretien d'Origène avec Heracleon*. ed. J. SCHERRER (Paris, Les éditions du cerf, Schr 67, 1960).
- RUFINO DE AQUILEYA, *Commentarius in symbolum apostolorum* (PL 21 col 335-386).
- TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homélies catechétiques*, ed. R. TONNEAU y J. DEVRESSE (Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1949).
- TERTULIANO, *Adversus Praxean*, ed. A. KROYMANN y E. EVANS (Turnholti, Brepols, CCSL 2, 1954) vol 2 pp 1157-1220).  
 — *De anima* (PL 2 col 642-750).  
 — *De carne Christi*. ed. A. KROYMANN y E. EVANS (Turnholti, Brepols, CCSL 2, 1954) vol 2 pp 871-918.
- STO. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I y III (Taurini, Marietti, 1952-1956).
- S. ZENON DE VERONA, *Tractatus* (PL 11 col 254-550).

## II. OBRAS AUXILIARES

- A.A.V.V. *Bibliographia patristica* (Berlin, Walter de Gruyter, 1956-1974).  
— *Fichier augustinien* (Paris, Institut d'Etudes augustiniennes, 1972 ss).  
— *Thesaurus linguae latinae* (Lipsiae, Teubner, 1909 ss).
- A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, (Turnhout, Brepols, 1954).
- C.D. BUCK, *A dictionary of selected synonyms in the principal indoeuropean languages* (Chicago, The University of Chicago Press, 1949).
- A. D'ORS, 'Caput' y 'persona' en «Ética y Teología en la crisis contemporánea» (Pamplona 1979) pp 251-254.  
— *Derecho privado romano*, 4ª ed. (Pamplona, EUNSA, 1981).
- A. ERNOUT y A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4ª ed. (Paris, Klincksieck 1959).
- A. ERNOUT y A. THOMAS, *Syntaxe latine*, 4ª ed. (Paris, Klincksieck 1964).
- A. FONTAN, *Historia y sistemas de los demostrativos latinos* en «Emerita» 33 (1965) pp 71-107.
- F. FORCELLINI, *Totius latinitatis lexicon* (Patavi, Ed. Typ. Seminarii, 1827).
- A. HAMMAN, *Bibliografía trinitaria patristica* en DT 11 (1977) pp 307-332.
- A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der sermone des hl. Augustinus* en MA II pp 417-520.
- A.M. LABONNARDIERE, *Recherches de chronologie augustiniennne* (Paris, Etudes Augustiniennes, 1965).
- G.W. LAMPE, *A patristic greek lexicon* (Oxford, Oxford U.P., 1961).
- M. LEUMANN, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, II 2 A: *Lateinische Laut- und Formenlehre*. (München, C.H. Beck'sche, 1958).
- C.J. LEWIS y C. SHORT, *A latin dictionary* (Oxford, Oxford U. P., 1958).
- A. MERGUET, *Lexikon zu den Reden des Cicero* (Hildesheim, Georg Olms, 1962 reimpr.).
- P. MONTEIL, *Éléments de phonétique et de morphologie du latin* (Paris, Nathan 1970).
- D. NORBERG, *Manuel pratique du latin médiéval* (Paris, Picard 1968).
- L. RUBIO, *Sintaxis estructural del latín* (Barcelona, Ariel, 1967).
- A. TOVAR, *Gramática histórica latina. Sintaxis* (Madrid, Espasa-Calpe, 1946).

## III. ESTUDIOS

- B. ALTANER, *Patrologia* (Madrid, Espasa-Calpe, 1944).  
— *Augustinus und Athanasios* en RB 69 (1949) pp 82-90.
- A. ARANDA, *El Espíritu Santo en los Símbolos de la fe*. Extracto de la tesis doctoral. Universidad de Navarra (Pamplona 1977).

- Th. A. AUDET, *Note sur les catechèses baptismales de Saint Augustin* en Aug M I pp. 151-160.
- A.A.V.V., *Patrología* (Torino, Marietti, 1978).
- F. BAILLEUX, *La christologie de Saint Augustin dans le «De Trinitate»* en RechAug 7 (1972) pp 219-243.
- G. BARDY, *Le concile d'Antioche (379)* en RB 45 (1933) pp 196-213.  
— *Macédonius et les macédoniens* en DTC 9 bis col 1464-1478.
- C. BASEVI, *Alle fonti della dottrina agostiniana dell'Incarnazione* en ScrTh 7 (1975) pp 499-527.  
— *Los textos de la Sagrada Escritura sobre la Pasión de Cristo en la exégesis arriana y agustiniana en «Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre»* (III Simposio internacional de Teología. Universidad de Navarra) (Pamplona 1982) pp 359-385.
- B. BUSCH, *De modo quo S. Augustinus descripsit initiationem christianam* en Eph-Lit 52 (1938) pp 384-483.
- T. CAMELOT, *Le dogme de la Trinité: origine et formation des formules dogmatiques* en Lumvi 30 (11-1956) pp 9-48.
- F. CAVALLERA, *Les premières formules trinitaires de Saint Augustin* en BLE 31 (1930) pp 97-123.
- I. CHEVALIER, *La theorie augustinienne des relations trinitaires* en Divus Thomas 18 (1940) pp 317-384.
- P. CID, *Comentarios de S. Agustín sobre Io 1, 1-8*, Tesis de licenciatura. Universidad de Navarra (Pamplona 1979).
- Y. CONGAR, *Saint Augustin et le traité scholastique 'De gratia capitis'* en Aug 20,1 y 2 (1980).
- F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, I y II Barcelona, Ariel, 1969.
- A. D'ALES, «*De agone christiano*» en Greg 11 (1930) pp 131-145.
- J. DANIELOU y R. DE CHARLAT, *La catechèse aux premiers siècles* (Paris, Fayard-Mame, 1968).
- J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age* (Paris, Desclée de Brouwer, 1944-49) 3 vols.
- R. DESJARDINS, *Une structuration des mots chez Saint Augustin. Le thème de l'Incarnation* en BLE 71 (1970) pp 161-173.
- R. DEVRESSE, *Les instructions catechétiques de Théodore de Mopsueste* en RScR 13 (1933) pp 425-436.
- H.M. DIEPE, *L'«homo assumptus» patristique* en RT 63 (1963) pp 225-245 y 363-388; 64 (1964) pp 32-52 y 364-386.
- O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa Theologie jusqu'en 391*. (Paris, Etudes Augustiniennes, 1966).
- C. EICHENSEER, *Das Symbolum apostolicum beim heiligen Augustinus* (St. Ottilien, Eos Verlag, 1960).
- R. FAVRE, *Credo in Filium Dei ... mortuum et sepultum* en RHE 33 (1937) pp 687-724.

- *La communication des idiomes dans l'ancienne tradition latine* en BLE (1936) pp 130-145.
- A. FLICHE y V. MARTIN, *Historia de la Iglesia* III (Valencia, Edicep, 1974).
- J.M. FORD, *The ray, the root and the river. A note on the jewish origine of trinitarian images* en StP 11,2 (1967) pp 158-165.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore* (Taurini, Marietti 1946).  
— *De Deo Trino et Creatore* (Taurini, Marietti 1943).
- E. GILSON, *La filosofia en la Edad Media*, 2ª ed. (Madrid, Gredos, 1976).  
— *The christian philosophy of St. Augustine* (New York, Randon House, 1960).
- P. GODET, *Apollinaire le jeune et les apollinaristes* en DTC 1 bis col 1505-1507.
- A. GRILLMEIER, *Christ in christian tradition* (London, Mowray 1964).  
— *Das Konzil von Chalkedon* (Würzburg, Echter, 1962) 3 vols.
- V. GROSSI, «*Regula veritatis*» e narratio batesimale in Sant'Ireneo en Aug 12 (1972) pp 437-463.  
— *Il peccato originale nella catechesi di Sant'Agostino prima della polemica pelagiana* en Aug 10 (1970) pp 325-359 y 458-492.
- A. HAMMAN, *Interpretacion de la divinidad de Jesús en Nicea* en ET 8 (1974) pp 167-179.  
— *La Trinidad en las catequesis de los Padres griegos* en ET 12 (1978) pp 73-85.  
— *L'Initiation chrétienne* (Paris, Grasset, 1963).
- A. HAMMAN y L. SCHEFFCZYK, *Formación del dogma trinitario en el primitivo cristianismo* en «*Mysterium salutis*» 2,1 pp 132-218.
- Ç.H. HEFELE, *Histoire des Conciles* II, 1. Trad. francesa por L. LECLERQ (Paris, Letouzey et Ané, 1908).
- P. HEZARD, *Histoire du catechisme* (Paris, Victor Retaux, 1900).
- A. HOUSSIAU, *La christologie de Saint Irénée* (Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1955).
- J.N.D. KELLY, *Early christian Creeds*, 2ª ed. (London, Longmans, 1960).
- J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité* (Paris, Beauchesne, 1928) 2 vols.
- J. LIEBAERT, *L'Incarnation. I: Des origines au concile de Chalcedoine* (Paris. Les éditions du cerf, 1966).
- A LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Hildesheim, C.B. Mohr, 1970 reimpr.).
- L.F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la cristología de S. Gregorio de Nisa* (Pamplona, EUNSA, 1978).
- B. DE MARGUERIE, *La doctrine de Saint Augustin sur l'Esprit saint comme communion et source de communion* en Aug 12 (1972) pp 107-119.
- M. MESLIN, *Les ariens d'Occident (335-430)* (Paris, Seuil, 1967).
- J. MARTIN, *El artículo del Espíritu Santo en los comentarios patristicos al Símbolo*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Navarra (Pamplona 1974).

- J.M. ODERO DE DIOS, *Cristo y el Espíritu Santo*. Tesis doctoral. Universidad de Navarra (Pamplona 1974).
- G. O'REILLY, *Cristologia y eclesiologia agustinianas* en «Augustinus» 9 (1964) pp 87-91.
- I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo niceno* (Madrid, CSIC, 1947).
- P. PHILIPS, *Le mystère du Christ* en AugM III pp 213-221.  
— *L'influence du Christ-chef sur son corps mystique suivant Saint Augustin* en AugM II pp 803-820.
- E. PORTALIE, *Agustin* en DTC 1 bis col 2268-2472.
- P. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres* (Salamanca, Secretariado trinitario 1977).  
— *Fathers and heretics* (London, SPCK, 1968 reimpr.).
- J. QUASTEN, *Patrología* (Madrid, BAC, 1962) 2 vols.
- J. RIVIERE, *Exposés généraux de la foi* (Paris, Desclée, 1947).
- W. RORDORF, «*Qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine*» en Aug 20,3 (XII, 1980) pp 445-557.
- P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae* (Turnholti, Reuertain 1976 reimpr.).
- L. SCHEFFCZYK, *La fijación de la fe bíblica en la creación según las primeras fórmulas confesionales y en los símbolos primitivos* en «Historia de los Dogmas» II, c 2 a (Madrid, BAC, 1974) pp 22-28.
- M. SCHILTZ, *La christologie de Saint Augustin* en NRT 63 (1936) pp 689-713.
- M. SCHMAUSS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster, Aschendorffsche verl. 1927).
- M. SIMONETTI, *Agostino e gli ariani* en REA 13 (1967) pp 53-84.  
— *All'origine della formula teologica 'una essenza, tre ipostasi'* en Aug 14 (1974) pp 173-179.  
— *La crisi ariana nel IV° secolo* (Roma, Institutum patristicum augustinianum, 1975).  
— *La tradizione nella controversia ariana* en Aug 12 (1972) pp 37-50.
- P. SMULDERS, *L'Esprit Saint chez les Pères latines* en DSAM IV, col 1272-1283.
- J. TIXERONT, *Historia de los dogmas*, II, 3 y 4 (Pamplona, Librería diocesana, 1913).
- A. TRAPE, *Nota sulla processione dello Spirito Santo nella teologia trinitaria di S. Agostino* en Studi tomistici I (Roma 1974) pp 119-125.  
— *I termini «natura» e «persona» nella teologia trinitaria di Sant'Agostino* en Aug 13 (1973) pp 377-583.
- R. TREMBLAY, *Les processions du Verbe et de l'amour humain chez S. Augustin*, en Rev. Univ. Ott. 24 (1954) pp 93-117.
- A. TURRADO, *¿Gran lección de catequesis cristológico-trinitaria de S. Agustín a algunas cristologías actuales?* en ET 12 (1978) pp 87-139.
- T.J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de S. Augustin* (Fribourg, Paradosis, 1954).



- D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans les trois premiers siècles* (Paris, Duculot-Gabalda, 1933).
- P. VERBRAKEN, *Etudes critiques sur les Sermons authentiques de Saint Augustin* (Steenburg, M. Nijhoff, 1968).
- *Le Sermon CCXIV de Saint Augustin pour la tradition du Symbole* en RB 72 (1962) pp 14-21.
  - *Les Sermons CCXV et LVI de Saint Augustin* en RB 68 (1958) pp 18-45.
- H. VON CAMPENHAUSEN, *Les Pères latins* (Paris, L'orante, 1947).





## TABLA DE ABREVIATURAS

Aug	Augustinianum. Roma.
Aug M	Augustinus Magister. Congrès international augustinien. Paris 21-24.IX.1954
BLE	Bulletin de Litterature Ecclesiastique. Toulouse.
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout 1953 ss.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien 1866 ss.
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid
DSAM	Dictionnaire de Spiritualité Ancienne et Médiévale Paris, Beauchesne 1970
DTC	Dictionnaire de Theologie Catolique. Ed. A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMMAN, Paris 1909 ss.
EphLit	Ephemerides Liturgicae. Roma.
ET	Estudios Trinitarios. Salamanca.
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Leipzig.
Greg	Gregorianum. Roma.
LumVi	Lumière et Vie. Saint-Alban-Leyse.
MA	Miscellanea Agostiniana. Roma 1932.
MANSI	Sacrorum conciliorum nova et amplissima colectio, 2 <sup>a</sup> reimpr. Ed. J. MANSI Graz. Akademische Druck Verlagsamsalt, 1960.
NRT	Nouvelle Revue Théologique. Tournai.
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. J.P. MIGNE.
PL	Patrologiae cursus completus. Series latina. Ed. J.P. MIGNE.
RB	Revue Bénédictine. maredsous.
REA	Revue d'Etudes Augustiniennes. Paris.
RscR	Recherches de Science Religieuse. Paris.
RechAug	Recherches Augustiniennes. Paris.
RHE	Revue d'Histoire Ecclesiastique. Louvain.
RT	Revue Thomiste. Paris.
ScrTh	Scripta Theologica. Pamplona.
Schr	Sources chrétiennes. Paris.
StP	Studia Patristica. Berlin.





# LA DOCTRINA TRINITARIA Y CRISTOLOGICA EN LOS COMENTARIOS DE SAN AGUSTIN AL SIMBOLO

## INTRODUCCION

### I. OBJETIVO

Nos proponemos estudiar los contenidos dogmáticos y el modo de transmitirlos en los comentarios orgánicos de S. Agustín al Símbolo de fe<sup>1</sup>. Aun cuando parece interesante tomar todo el Símbolo como campo de investigación, estudiamos en la tesis únicamente la doctrina sobre la Santísima Trinidad y sobre Cristo, para evitar problemas de historia del dogma.

Dentro de ello, nuestra intención es hallar cuáles son los rasgos doctrinales que S. Agustín retiene como fundamentales respecto de la transmisión de la fe, y cuáles los criterios que rigen su enseñanza a los catecúmenos, o a los fieles sin una especial instrucción.

---

1. Se encuentran éstos en los siguientes tratados y sermones: a) *De fide et simbolo* (Ed. J. ZYCHA, CSEL 41,3. Vindobonae 1900 p. 1-32): recoge la explicación del Símbolo que tuvo lugar ante los Obispos africanos reunidos en el Concilio de Hipona en el año 393, el 8 de octubre (Cfr. C. EICHENSEER, *Das Symbolum apostolicum beim Heiligen Augustinus*, St. Ottilien 1960 p. 14); su autenticidad está fuera de duda, puesto que las *Retractiones* dan noticia de ella (Cfr. S. AGUSTIN, *Retractiones*, 1.16,1, Ed. P. KNÖLL. Vindobonae 1902 p. 84).

b) *De agone christiano* (Ed. J. ZYCHA, CSEL 41,3. Vindobonae 1900 pp. 99-138) redactado sobre 396-397 (Cfr. C. EICHENSEER, *o.c.* p. 149); se trata de un escrito dirigido al pueblo en un estilo extremadamente sencillo, como nos atestiguan las *Retractiones* (Cfr. *Rectr.* 2,29 p. 134).

c) *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate* (Ed. E. EVANS, CSEL 46. Turnholti 1969, p. 23-114). Fué compuesto entre los años 421 y 423 (Cfr. C. EICHENSEER, *o.c.* p. 154 n. 26) como manual básico de Teología que contiene la

Por consiguiente, caracterización doctrinal del contenido dogmático y rasgos catequéticos son los aspectos que atraen nuestra atención. No nos ocupamos aquí, por el contrario, de otros temas que serían interesantes como, por ejemplo, la significación de estas obras en la evolución de la doctrina de S. Agustín, o el estudio de las distintas formas del Símbolo documentadas.

Desde la misma óptica no se han ocupado el tema otros autores<sup>2</sup>; C. Eichenseer dedicó en 1960 una monografía<sup>3</sup> al estudio de las mismas obras, pero los datos que aporta hacen

---

explicación del Símbolo, la oración dominical y una serie de preceptos morales. También se halla reseñado en las *Retractationes*: (Cfr. Rectr. 2,8 p. 202).

d) *Sermo de Symbolo ad catechumenos* de fecha incierta (Cfr. A. TRAPE, *Sant' Agostino en Patrologia III*. Milano 1978 p. 378) (ed. R. VANDER PLAETSE, CCSL, Turnholti 1969, p. 181-189), cuya autenticidad ha sido puesta en duda y posteriormente reconocida a partir de las investigaciones de Sizoo (Cfr. C. EICHENSEER, *o.c.* p. 148).

e) *Sermo 212* (Ed. S. POQUE, Schr 116. Paris 1966 p. 174-185) pronunciado en ocasión de la *traditio symboli* (Cfr. P. VERBRAKEN, *Les sermons 215...* p. 6). Las fechas que se atribuyen se encuentran entre 410 y 415. Su autenticidad no ha sido puesta en duda salvo por H.I. Marrou y A.M. Labonnardiére. (Cfr. Id., *Etudes critiques sur les sermons authentiques de Saint Augustin*. Steenbrugis 1976 p. 104).

f) *Sermo 213*, (Ed. M. MORIN MAI. Roma 1932, p. 442-450) pronunciado con anterioridad al año 410 (Cfr. P. VERBRAKEN, *Etudes...* P. 104), no presentan dudas sobre su autenticidad. Dom. G. Morin ha sacado a la luz el *Sermo Guelferbytanus I* (Cfr. *Miscellanea Agostiniana I* pp. 443-450) que presenta algunas variantes respecto a la lectura del *Sermo 213* editada por Migne (Cfr. PL 38 col. 1060-1065): el texto de Morin añade el principio y el final del Sermón, y las citas del Símbolo siguen el texto milanés, mientras el *Guelferbytanus I* sigue el *Textus receptus* (Cfr. C. EICHENSEER, *o.c.* p. 147).

g) *Sermo 214* (Ed. P. VERBRAKEN, en RB 72, 1962, p. 14-21) pronunciado con ocasión de la *traditio symboli*, según la mayor parte de la crítica con anterioridad al 391. Para De Bruyne y Verbraken pertenece a la época del episcopado (Cfr. P. VERBRAKEN, *Etudes...* p. 105). No hay duda sobre su autenticidad.

h) *Sermo 215* (Ed. P. VERBRAKEN en RB 68, 1958, p. 18-25); es el único pronunciado en la *redditio symboli*; sobre su fecha de composición no hay certeza, y su autenticidad fué puesta en duda únicamente por H.I. Marrou y A.M. Labonnardiére. (Cfr. P. VERBRAKEN, *Etudes...*, p. 105).

2. Como aproximaciones al tema pueden citarse las obras de T.J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de S. Augustin* (Friburg 1954); de F. CAVALLERA, *Les premières formules trinitaires de S. Augustin* (en BLE 31 [1930] p. 97-123); DE BUSCH, *De modo quo S. Augustinus descripserit initiationem christianan* (en Ephlit 52 [1938] p. 384-483; y DE J. DANIELOU y R. DE CHARLAT, *La catechèse aux premiers siècles* (Paris 1968); no obstante ninguna lo trata desde este preciso punto de vista.

3. C. EICHENSEER, *Das Symbolum apostolicum beim heiligen Augustinus* (S. Ottilien 1960).

referencia más bien a las formas del Símbolo empleadas por S. Agustín.

## II. SIGNIFICACION DE LAS OBRAS COMENTADAS RESPECTO A LA INSTRUCCION CATEQUETICA

Todos los textos que nos proponemos estudiar tienen en común no ser obras puramente especulativas y ser comentarios al Símbolo, que constituyen una explicación pastoral que transmite lo fundamental de la fe. No obstante, en este sentido vemos oportuno poner de manifiesto las diferencias que guardan entre sí:

a) *Sermones*: todos los que consideramos —212,213,214, 215 y *Sermo del symbolo ad catechumenos*— se pronunciaron con ocasión de la *traditio* o de la *redditio* del Símbolo. Su origen, por tanto, se encuentra ligado a una de las ceremonias precisas de la institución del catecumenado<sup>4</sup>.

Todos ellos forman parte de la instrucción que recibían los catecúmenos en la etapa inmediatamente anterior al Bautismo<sup>5</sup>: a la enseñanza del Símbolo había precedido inmediatamente una serie prolongada de sesiones que contenían el panorama completo de la Historia de la Salvación, desarrollada durante la Cuaresma<sup>6</sup>. A partir del sexto domingo de Cuaresma comenzaba la catequesis dogmática, constituida esencialmente por la explicación de los artículos del Credo, y continuada por la explicación del Padrenuestro. La exposición de Símbolo comenzaba con la importante ceremonia de la *traditio symboli*. Es en esta ceremonia donde son pronunciados la mayor parte de los Sermones que estudiamos: en ellos se expone un compendio de la doctrina que se mostraría más pormenorizado en las sesiones sucesivas<sup>7</sup>.

4. Cfr. B. BUSCH, *o.c.*, p. 441.

5. Cfr. *Ibid.*, p. 399.

6. J. DANIELOU Y R. DE CHARLAT, *o.c.*, p. 59.

7. *Ibid.*, p. 59-60. A propósito de la importancia de esta ceremonia señala: «La tradition du symbole est un acte fondamental qui porte en lui toute la signification de la catechèse. En livrant le Symbole, c'est l'Eglise qui transmet la foi aux nouveaux chrétiens, c'est pourquoi elle est un acte liturgique. La Tradition

b) *De fide et symbolo*. Sigue el texto del Símbolo, y guarda, por ello, una relación con las obras de catequesis propiamente dicha<sup>8</sup>. No obstante difiere respecto a ellas en la finalidad. Al ser recopilación de una disertación ante un Concilio provincial, permite una mayor extensión y una más acabada profundidad de tratamiento. Centrándose en lo que se considera nuclear en la fe cristiana, y distintivo respecto a los errores, hace sin embargo posible una referencia más explícita a las *auctoritates*, un uso más amplio de la Sagrada Escritura y una mayor cabida de la explicación teológica.

c) *De agone christiano*: Más cercano al tenor de los sermones de catequesis, ya que se dirige a los cristianos no especialmente instruidos. Sin embargo los comentarios sobre el Símbolo adoptan una forma fija, ya que posee una finalidad —en este aspecto— específicamente antiherética; es quizá a ésto a lo que se refieren las *Retractationes* al designarlo como *regulam fidei continens*, ya que desarrolla, punto por punto los errores opuestos a cada uno de los artículos. Tiene muchos elementos coincidentes con los de la enseñanza catequética propiamente dicha, como son la insistencia en la defensa de la fe recta, el aunar con la doctrina los preceptos para la vida y los elementos que subrayan el carácter de la vida cristiana como un combate contra los enemigos del alma<sup>9</sup>.

d) *Enchiridion*. Este escrito tiene una mayor complejidad que los otros dos. Su destinatario parece poseer un nivel de instrucción más alto que los del *De agone christiano*. La estructura es peculiar. Puede apreciarse en él un compendio de las distintas facetas de la catequesis *ad competentes*: se encuentra un planteamiento general de la historia de la salvación desde el comienzo por la creación, alojado en una visión de conjunto sobre la vida cristiana. La exposición del Símbolo, engloba consideraciones relativas a la moral, a la naturaleza y función de los ángeles y el demonio, sobre la esencia del mal. Finalmente incluye también la explicación del Padrenuestro, que en Cartago

---

de l'Eglise est ici presente et agissante, dans toute la plénitude de son sens théologique. La catechèse est alors manifestée dans toute sa dimension: réalisation actuelle et vivante de la Tradition orale de l'Eglise».

8. Cfr. S. AGUSTIN, *Retractationes*, 1,16,1. Vid. n. 16.

9. Cfr. J. DANIELOU Y R. DE CHARLAT, *o.c.*, p. 11.

formaba parte de la instrucción y las ceremonias del catecumonado, como en otros lugares<sup>10</sup>.

Por lo tanto, hay una neta diferencia entre la naturaleza de los sermones —típico exponente de la catequesis en un momento de especial solemnidad— y los demás escritos. No obstante, se encuentran emparentados éstos con el contenido doctrinal y las finalidades fundamentales de la exposición del Símbolo en un contexto estrictamente catequético. Puede decirse que tanto *Enchiridion* como *De agone christiano* vienen a ser un recordatorio o continuación para los bautizados de la instrucción recibida inicialmente, en tanto que el *De fide et symbolo* es una guía más amplia de los elementos a tener en cuenta en el comentario el Símbolo.

### III. METODO Y PLAN DE TRABAJO

El trabajo ha partido del análisis de los textos, teniendo en cuenta los pasajes paralelos de las diferentes obras estudiadas. A esto ha seguido una agrupación de la materia por temas, para obtener una visión de conjunto de cada cuestión en los ocho escritos examinados.

Hemos adoptado un orden sistemático, para ofrecer una exposición más ordenada y clara, que facilite llegar a los fundamentos del modo de proceder del autor. Otra posibilidad hubiera sido seguir el mismo enunciado del Símbolo; pero tiene la dificultad de que éste no es unitario en todas las obras, y de que no en todas se agrupan los mismos aspectos bajo enunciados paralelos<sup>11</sup>.

---

10. *Ibid.*

11. S. Agustín usa dos formas principales de Símbolo; la de Milán, que había sido utilizada en su propio Bautismo, y la que se usaba en Africa (cfr. P. VERBRACKEN, *Les Sermons 215...* p. 6 n. 1; C. EICHENSEER, *o.c.*, p. 472; J.N.D. KELLY, *Early christian creeds*. London 1960, p. 172). La forma milanesa se encuentra bastante claramente atestiguada en el *Sermo 213* (cfr. C. EICHENSEER, *o.c.*, p. 472; J.N.D. KELLY, *o.c.*, p. 172.) La forma que presenta es la que sigue: Credo in unum Deum patrem omnipotentem;/Et in Iesum Christum, filius eius unicum, dominum nostrum/, qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine/, passus est sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus,/tertia die

En el análisis de los textos hacemos referencia a determinados antecedentes, exclusivamente en cuanto que aclaran el modo de proceder en el comentario simbólico, y en el uso de los elementos de la Tradición, o de la incidencia del Magisterio de la Iglesia; pretendemos con ello rastrear en qué medida estos cauces de transmisión de la Revelación pesan sobre la enseñanza de los rudimentos de la fe.

Como auxiliar de trabajo hemos utilizado en ocasiones el análisis lingüístico, en cuanto que el estudio de los elementos expresivos puede arrojar luz sobre el contenido de los textos, y sobre las intenciones del autor.

El trabajo se desarrolla en dos partes. La primera se centra en el misterio de la Santísima Trinidad; la segunda, en el de Cristo. Abordamos inicialmente la doctrina sobre Dios Uno y Trino, distinguiendo —según los textos agustinianos— los dos aspectos fundamentales del misterio: la Unidad sustancial y la Trinidad de Personas. Sigue un capítulo destinado al análisis de los pasajes que tratan de las procesiones divinas, con mayor detenimiento en la generación eterna del Hijo. En el tercer capítulo estudiamos las Personas divinas, sus propiedades y los nombres personales que reciben. En el cuarto tratamos los modos en que se predicán los nombres substanciales de Dios respecto de cada una de las Personas divinas y de la Santísima Trinidad.

La segunda parte se abre con un capítulo sobre la relación existente entre el misterio trinitario y el de la Encarnación. Pasamos a continuación a ocuparnos de la exposición de la rea-

---

resurrexit a mortuis,/ascendit in caelum,/sedet ad dexteram Patris,/inde venturus est iudicare vivos et mortuos;/Et in Spiritum Sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem. (cfr. J.N.D. KELLY, *o.c.*, p. 172). Para la forma africana la versión más clara está representada en el *Sermo 215* (cfr. P. VERBRAKEN, *Les sermons 215* p. 6, n. 1; C. EICHENSEER, *o.c.*, p. 473; J.N.D. KELLY, *o.c.*, p. 175). El texto es así: Credimus in deum patrem omnipotentem, universorum creatorem, regem saeculorum, inmortalem et invisibilem;/credimus et in filium eius dominum nostrum Iesum Christum,/natum de Spiritu Sancto ex Virgine María,/(qui) crucifixus sub Pontio Pilato, mortuus et sepultus est,/tertia die resurrexit a mortuis,/adscendit ad caelos,/sedet ad dexteram dei patris,/inde venturus est iudicare vivos et mortuos; credimus et in Spiritum Sanctum, remissionem peccatorum, resurrectionem carnis, vitam aeternam per sanctam ecclesiam catholicam (cfr. J.N.D. KELLY, *o.c.*, p. 176). Junto a estas formas, que conservan el texto propio de cada lugar, en otras obras se combinan ambas (cfr. P. VERBRAKEN, *Les Sermons 215...*, p. 6, n. 1.)

lidad e integridad de la naturaleza humana de Cristo; sigue otro capítulo —el más extenso— sobre la unidad personal de Cristo, donde se estudian distintos modos de abordarla y diversas facetas y consecuencias de la misma. Finaliza esta parte con un capítulo destinado a las perfecciones de la naturaleza humana del Señor derivadas de su unión personal con el Verbo: santidad, impecabilidad, capitalidad.

En las páginas que siguen presentamos el capítulo VII de la Tesis doctoral, centrado en el estudio del tratamiento que recibe la Unión personal.

## EX UTROQUE UNUS CHRISTUS

Anteriormente hemos prestado nuestra atención a algunos elementos de la catequesis agustiniana sobre la naturaleza divina de Cristo y su realidad humana. Resta considerar, para completar uno y otro tema, la manera en que S. Agustín expone a los fieles cómo se realiza la unión de ambas naturalezas.

De forma temática trata de estas cuestiones en *De agone christiano* y en *Enchiridion*. En los Sermones, acerca de la unión en sí hay referencias y explicaciones más breves y menos explícitas. Estas obras, sin embargo, proporcionan datos valiosos para el estudio del tema, y sus consecuencias: la única filiación divina de Cristo, y, especialmente, el modo de entender la comunicación de idiomas.

### I. LA UNION DE LA PERSONA

#### 1. *La argumentación de «De agone christiano»*

Como en otras cuestiones, el planteamiento obedece a la confutación del error opuesto. En este caso, la interpretación de

la encarnación del Verbo al modo de una unión moral de las dos naturalezas, en la línea del dualismo antioqueno<sup>12</sup>; y más concretamente el ver en la asunción de la naturaleza humana por el Verbo un grado más perfecto de la posesión del alma de los hombres por parte de Dios, que se da en la obra de la Santificación:

«No escuchemos tampoco a quienes dicen que el hombre, que ha nacido de la Virgen, ha sido asumido por aquella eterna sabiduría como lo son los demás hombres que llegan a ser sabios. Pues desconocen el misterio propio de aquel hombre y piensan que El solamente tiene de más sobre los otros santos el haber nacido de Virgen»<sup>13</sup>.

Relegar la unión de la Humanidad de Cristo con el Verbo a una cualidad —la sabiduría— quizá de un grado superior a la de los demás hombres, y que se manifestaría solamente en el nacimiento virginal, es desconocer el *proprium illius hominis sacramentum*. Se da una unión superior, especialísima de la Humanidad de Cristo con la segunda Persona trinitaria, que constituye lo que de sagrado y misterioso hay precisamente en ella. Su unión con el Verbo es absolutamente única:

«Y por ello la Sabiduría de Dios (...) no asumió a aquél hombre como a los demás santos, sino de manera mucho más excelente y mucho más sublime, de aquel modo en que convino que asumiese solo a Aquel»<sup>14</sup>.

---

12. Nos referimos aquí a la corriente iniciada por Eustacio de Antioquia —acentuación neta de las diferencias entre la naturaleza divina y la humana y de la predicación de las propiedades humanas al «hombre de Cristo»— y continuada por otros autores antioquenos, que tiene su origen en una posición cristológica antiarriana, aun cuando solamente a partir de Teodoro de Mopsuestia pueda hablarse con una cierta propiedad de dualismo cristológico (Cfr. J. LIEBAERT, *o.c.*, pp. 121-122). Esta línea doctrinal se encuentra contemplada en las condenaciones del Papa S. Dámaso, por ejemplo en el *Tomus Damasi* correspondiente al Concilio de Roma de 382 (MANSI III, col 482). Cfr. H.M. DIEPEN, *o.c.*, p. 33.

13. *De ag chr* 20,22 p. 122: Nec eos audiamus, qui sic dicunt ab illa aeterna sapientia susceptum esse hominem, qui de uirgine natus est, quomodo et alii homines ab ea sapientes fiunt, qui perfecte sapientes sunt, nesciunt enim proprium illius hominis sacramentum et putant hoc solum eum plus habuisse inter ceteros beatissimos, quod de uirgine natus est.

14. *Ibid.*, p. 123: Et propterea sapientia dei (...) non sic adsumpsit illum hominem ut ceteros sanctos, sed multo excellentius multoque sublimius, quomodo ipsum solum adsumi oportuit.

Para explicarlo, establece una primera diferencia, que se encuentra repetida en dos lugares del pasaje, al inicio y poco antes de la conclusión:

«Aliud est enim sapientem tantum fieri per sapientiam dei et aliud est ipsam personam sustinere sapientiae dei»<sup>15</sup>.

La posesión de la Sabiduría, de modo limitado y por participación de la misma, comporta una unión con ella de índole diversa a la de Aquél de quien puede decirse que la ostenta. Paralelamente se expresa más adelante:

«Por lo cual de una forma son sabios los demás hombres, cuantos son o han podido o podrán ser; y de otra forma el único mediador de Dios y de los hombres el hombre Cristo Jesús, quién no sólo tiene el beneficio sino que lleva la Persona de la sabiduría, por la cual llega a ser sabio cualquier hombre»<sup>16</sup>.

Las expresiones empleadas en estos textos para indicar la relación de la Humanidad de Cristo con la segunda Persona de la Santísima Trinidad son *gerere personam* y *sustinere personam*. Estos giros son utilizados en la prosa latina, concretamente en los escritos de Cicerón<sup>17</sup>, para designar el modo en que el Magistrado efectúa la representación jurídica de la ciudad, incluyendo en esta representación las actuaciones relativas a su función pública, aunque admita también una representación análoga en el ámbito privado. En este caso, al decir que la Humanidad de Cristo *sapientiae dei personam gerit* no significa

---

15. Ibid. Citamos el texto latino en el cuerpo de la tesis allí donde, a nuestro parecer, la versión dificultaría la conservación del sentido originario por la pérdida, o bien del rigor terminológico, o bien de la expresividad del lenguaje. En las grafías latinas seguimos las ediciones utilizadas.

16. Ibid: Quapropter aliter sunt sapientes ceteri homines, quicumque sunt uel esse potuerunt uel poterunt, et aliter ille unus mediator dei et hominum homo Christus Iesus, qui sapientiae ipsius, per quam sapientes fiunt quicumque homines, non solum beneficium habet, sed etiam personam gerit.

17. Cfr. A. MERGUET, *Lexicon zu den Reden des Cicero* (Hildesheim 1962 reimpr) pp 644-646.- E. FORCELLINI, *o.c.*, p. 481: *gerere personam alicuius est praeferre, sustinere, rappresentare, far la figura*, *cic. off. 34: magistratus gerit personam ciuitatis (...)*. Saepissime est administrare, tractare, agere consilio et ratione aliquid, quasi eius pondus gerendo et sustinendo. Para la historia de este término vid. A. GRILLMEIER, *o.c.*, p. 150 ss.

estrictamente hablar de que está unida al Verbo en la Persona. Más bien parece que se utiliza esta expresión en el sentido de que las acciones y pasiones de Cristo Hombre son atribuibles al Hijo, de tal modo que la Humanidad Santísima de Cristo representa al Verbo, de modo análogo a como alguien puede ostentar la representación jurídica de otro o de una corporación, según entiende el término *persona* el Derecho romano<sup>18</sup>. La naturaleza humana de Cristo, así, representa al Verbo, suponiendo una manifestación sensible del mismo, cosa que en absoluto puede decirse de los demás hombres, como, por otra parte, expone explícitamente:

«Et propterea sapientia dei et uerbum in principio per quod facta sunt omnia, non sic adsumpsit illum hominem ut ceteros sanctos, sed multo excellentius multoque sublimius, quomodo ipsum solum adsumi oportuit, in quo sapientia hominibus appareret, sicut eam uisibiliter decebat ostendi»<sup>19</sup>.

En este mismo sentido abunda la semejanza que establece sobre las relaciones paralelas entre el alma y la cabeza del cuerpo humano, y el Verbo y Cristo, en función del distinto modo de unión que se da entre Este y su Humanidad, y los demás hombres y la segunda Persona trinitaria.

Quomodo ergo anima totum corpus nostrum animat et uiuificat, sed in capite et uidendo sentit et audiendo et odorando et gustando et tangendo, in ceteris autem membris tangendo tantum, et ideo capiti cuncta subiecta sunt ad operandum, illud autem supra conlocatum est ad consulendum, quia ipsius animae, quae consulit corpori, quodam modo personam sustinet caput —ibi enim omnis sensus apparet— sic uniuerso populo sanctorum tamquam uni corpori caput est mediator dei et hominum homo Christus Iesus»<sup>20</sup>.

---

18. Sobre el sentido del término *persona* en el Derecho Romano señala el profesor A. D'ORS, «*caput*» y «*persona*» en *Ética y Teología en la crisis contemporánea* (Pamplona 1979) p. 252: «En efecto, la máscara, la *persona* es la forma exterior por la que reconocemos la función, la personalidad que corresponde en el conjunto de la acción dramática al actor. Cfr. et Id.: *Derecho privado romano* 4ª ed. (Pamplona 1981) § 185, 204, 480, 481, 482.

19. *De ag chr* 20,22 p. 122.

20. *Ibid.*

También aquí *animae personam sustinet caput*. El alma invisible<sup>21</sup> —el Verbo— anima y vivifica todo el cuerpo —la Iglesia—, pero tiene una representación propia en la cabeza —la Humanidad santísima de Cristo—. Esta representación especial por la que se manifiesta sensiblemente tiene un complemento, que une con los aspectos contemplados más arriba: en la cabeza hay plenitud de facultades. Hemos visto la distinción establecida entre poseer la sabiduría divina de modo limitado, por participación, y ostentar simplemente la Sabiduría. También aquí se realiza una comparación paralela. No obstante no hay todavía en estas expresiones una afirmación totalmente neta de identidad de Persona, como la que alcanzará en otros escritos.

Otra vez la distinción a la que recientemente nos referimos se retoma al final del pasaje, dando como piedra de toque de la doctrina católica el pasaje de Io 1,14:

«De ceteris enim sapientibus et spiritualibus animis recte dici potest, quod habeant in se uerbum dei, per quod facta sunt omnia; sed in nullo eorum recte dici potest, quod uerbum caro factum est, et habitavit in nobis, quod in solo domino nostro Iesu Christo rectissime dicitur»<sup>22</sup>.

Así el peligro de interpretación en el sentido de una unión accidental, a la que podrían dar lugar las anteriores expresiones, es salvado por las propias palabras de la Escritura, donde se predica que la Persona del Verbo se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros, realizando en tal predicación una unión entre el Verbo y la Humanidad de Cristo precisamente en la cópula que significa el ser<sup>23</sup>.

---

21. Pueden iluminar el sentido de este pasaje las palabras de E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª ed. (Madrid 1976), p. 120-121: «Entre estos elementos (neoplatónicos) la definición del hombre (...) ha ejercido una influencia decisiva en el pensamiento de Agustín: el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo. Cuando habla como simple cristiano, Agustín tiene buen cuidado de recordar que el hombre es la unidad de alma y cuerpo; cuando filosofa, vuelve a caer en la definición de Platón. Es más, retiene esta definición con las consecuencias lógicas que lleva consigo, la principal de las cuales es la trascendencia jerárquica del alma sobre el cuerpo». Si bien el tratado que comentamos no es de índole filosófica, es de fecha no muy avanzada, y, por tanto, supone una menor sintetización de los elementos específicamente cristianos en la concepción antropológica, en favor del elemento neoplatónico.

22. *De ag chr* 20,22 p. 122.

23. Cfr. S Th III, q.2 a 6 ad 2.

Por consiguiente, en este pasaje presenta la unión con ocasión del rechazo de la unión meramente moral, y simultáneamente busca la expresión adecuada a la doctrina católica: La unión especialísima que tiene con la segunda Persona trinitaria la Humanidad del Señor es lo que ésta tiene de propio y misterioso. Merced a ella en la Humanidad sensible de Cristo tenemos una manifestación al alcance del conocimiento humano del mismo Verbo de Dios: La Sabiduría de Dios asume de tal modo esta naturaleza que no supone un grado superior en la posesión de Dios que reciben los Santos, participado y limitado, sino un modo distinto, singular y principalísimo de unión, fuente de la de los demás hombres; hace que lo que de esta Humanidad se predica, se atribuya al Verbo. Así el núcleo del misterio —encerrado en el párrafo conclusivo en la cita de Io 1,14— no es directamente desglosado y afrontado en las explicaciones sobre la unión, sino que éstas parecen moverse, más bien, a nivel de sus consecuencias, como una categorización del criterio que sigue la Iglesia en el uso de la comunicación de idiomas, y de la glosa de la condescendencia divina que se da en la aparición del Verbo a los hombres bajo forma sensible.

## 2. La argumentación del «*Enchiridion*»

De distintas maneras trata directamente el *Enchiridion* el tema de la unión: se encuentra, de una parte, un pasaje específicamente dedicado al tema; de otra, hay fórmulas que completan a éste, incluidas de paso en otros lugares, relativos a la mención del Espíritu Santo en la Encarnación.

El texto específicamente dedicado a este tema se inicia tras la enunciación de la Encarnación y de algunos aspectos concretos relativos a la naturaleza humana de Cristo. Interesa, a continuación, destacar que Cristo, siendo Dios y Hombre, es Uno solo; y con ello se produce un largo párrafo denso de contenido: un solo sujeto —*Christus Iesus, Dei filius*— recibe alternativamente predicaciones relativas a ambas naturalezas, ya preanunciadas en una primera antítesis: *est et Deus et homo*. Las demás son precisiones de una y otra naturaleza:

«Proinde Christus Iesus, dei filius, est et deus et homo: deus ante omnia saecula, homo in nostro saeculo: deus

quia dei uerbum —*deus enim erat uerbum*— homo autem quia in unitatem personae accessit uerbo anima rationalis et caro. Quocirca in quantum deus est, ipse et pater unum sunt: in quantum autem homo est, pater maior est illo»<sup>24</sup>.

Por tanto, un primer elemento por el que se señala la unidad de Cristo —no en las naturalezas que aparecen como diversas, afrontadas, y referidas al mismo sujeto, sino en la Persona— es la insistencia en el mismo sujeto para todas estas predicaciones.

Afirma y concluye esta primera serie que este sujeto es *idem ipse* —exactamente el mismo utilizando los demostrativos anafóricos que expresan la identidad<sup>25</sup> reforzados mutuamente—. Estos se presentan en la forma masculina —procedimiento que utiliza en otros contextos para expresar la Persona<sup>26</sup>— como sujeto del neutro *utrumque*, relacionado también con la expresión de la naturaleza en los mismos lugares. Aún sobre la identidad del sujeto de ambos elementos diversos —*utrumque*— insiste con la afirmación de que Cristo es *unus*:

«*Idem ipse utrumque, ex utroque unus Christus, quia, cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est quod natura erat, id est esse aequalis deo. Exinaniuit autem se, accipiens formam serui, non amittens uel minuens formam dei*»<sup>27</sup>.

Hay, por tanto, dos elementos —*utrumque*— aptos para ser predicados de un solo y mismo Cristo. Ambos elementos corres-

24. *Ench* 10,35 p. 69.

25. Cfr. A. FONTAN, *loc. cit.*

26. A este respecto es claro el texto de *De fid et symb* 8,18 p. 21: «sed de patre quidem ac filio multis libris disseruerunt docti et spiritalis viri (...) Et quemadmodum non unus esset pater et filium, sed unum essent et quid proprie pater esset, quid filius insinuare conati sunt». La oposición entre aquello que es propio de una u otra Persona trinitaria y lo que es común a ambas se lleva a cabo en base a la distinción establecida glosando las palabras de Io 10,30 sobre la unidad entre el Padre y el Hijo. Se considera que ambas Personas son *unum*, pero no son *unus*. Hay que tener en cuenta que el uso ordinario de la lengua latina respecto a los géneros facilita la utilización del masculino para designar lo relativo a la Persona, ya que designa de suyo lo animado, mientras que el neutro hace referencia a la naturaleza —designación del no animado en el uso común—. Cfr. A. TOVAR, *Gramática histórica latina: Sintaxis* (Madrid 1946) p. 7. vid. et *De fid et symb* 8,16 p. 18; s. 214,10 p. 20; s. 215, 3 p. 19.

27. *Ench* 10,35 p. 69.

ponden a la *forma dei* y a la *forma servi* de Phil 2,6-7, pero Cristo es *unus*. Si se tiene en cuenta la contraposición entre *unus/unum* que se encuentra en estas obras en el contexto trinitario, como expresivas la primera de la Persona divina, y la segunda de la naturaleza<sup>28</sup>, podrá verse con más claridad que esta expresión apunta directamente a manifestar la unidad de Persona. Así, por medio del juego de las funciones de la lengua —sujeto y predicado— y de los elementos de la misma —uso de los masculinos y los neutros de los distintos demostrativos— resalta, sin una terminología específica, la realidad de la unión de las dos naturalezas en una única Persona; toma, con ello, parte en una corriente de tradición presente en la iglesia latina<sup>29</sup>, al mismo tiempo que presenta una unidad de tratamiento con el tema trinitario.

Sobre estos procedimientos hay otro más estrictamente teológico, y que tiene paralelos en los fragmentos, que no tratan específicamente el tema: se trata de la afirmación abierta de la unidad personal de Cristo, con una terminología técnica, cercana a la de Tertuliano<sup>30</sup>. En el pasaje que estudiamos toca ya este tema:

«Homo autem, quia in unitatem personae accessit Verbo anima rationalis et caro»<sup>31</sup>.

La Humanidad de Cristo ha accedido a la unidad de Persona del Verbo: hay una única Persona, la del Verbo, a la que tiene acceso la Humanidad de Cristo, de tal manera que llega a ser una sola Persona con Dios<sup>32</sup>. Esta unidad es expresada en el símil de la unión del cuerpo y el alma, tradicional en los Padres<sup>33</sup>:

28. Cfr. parte I cap. I, III, 2 y 3.

29. Cfr. T.J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de S. Augustin* (Fribourg 1954) p.- 24. p.e. S. IRENEO DE LYON, *Adv. Haer* 3,16,8 (PG 7, I col 926-927). S. HILARIO, *De Trin* 10,22 (SMULDERS p. 476). S. AMBROSIO, *En. Psalm.* 61,5 (PL 14 col 1225). TEODORO DE MOPSUESTIA, *Hom. cat* 6,6 (TONNEAU y DEVRESSE, pp. 141-143).

30. TERTULIANO, *Adv. Prax*, 27,11 (KROYMANN Y EVANS P. 1199).

31. *Ench* 10,35 p. 69.

32. *Ibid.* 11,36 p. 69: quibus mereretur iste homo una fieri persona cum deo.

33. T.J. VAN BAVEL, *o.c.*, p. 30.

Ut, quemadmodum est una persona quodlibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita sit Christus una persona uerbum et homo»<sup>34</sup>.

La comparación de la unidad de Cristo Dios y hombre con la del alma y el cuerpo, se encuentra en este contexto: lo que interesa resaltar es que Cristo es uno solo, sin otras connotaciones, que pudieran llevar la comparación a una interpretación errónea. De hecho está contrapesada por otras afirmaciones, que evitan cualquier tipo de mutación en la divinidad como consecuencia de una posible confusión de las naturalezas<sup>35</sup>. Si a ésto se une que tiene una concepción de la única naturaleza humana como un compuesto de dos naturalezas, —una espiritual y otra corpórea—, en que la primacía jerárquica corresponde al alma<sup>36</sup>, se verá más claramente el sentido que adquiere el símil: apunta por igual a la única Persona divina, subsistente en dos naturalezas diversas. De esta unidad se derivan otras consecuencias:

a) En virtud de esta unidad de Persona en Cristo es El mismo el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre; es decir, hay identidad de sujeto para ambas naturalezas:

«Veritas quippe ipsa, unigenitus dei filius non gratia sed natura, gratia suscepit hominem tanta unitate personae ut idem ipse esset etiam hominis filius»<sup>37</sup>

b) Todo cuando corresponde a la Humanidad de Cristo, también corresponde al Unigénito de Dios:

«Ut illum hominem ad unigeniti personam pertinere monstraret»<sup>38</sup>.

c) Por ello, también la comunicación de idiomas está fundamentada en la unidad de Persona:

«Quoniam quicquid de homine Christo dictum est, ad unitatem personae unigeniti pertinet»<sup>39</sup>.

---

34. *Ench* 11,36, pp. 69-70.

35. Cfr. T.J. VAN BAVEL, *o.c.*, p. 31.

36. Cfr. *Ibid.*, y E. GILSON, *El espíritu ...*, pp. 120-121.

37. *Ench* 11,36 p. 70. Cfr. et 40, p. 72.

38. *Ibid.* 14,49, p. 76.

39. *Ibid.*, 15,56 p. 79.

Por consiguiente, en el *Enchiridion* hay una doctrina bien trabada acerca de la unión hipostática: el tema es afrontado directamente en su punto central: en Cristo hay dos naturalezas en un solo sujeto. Esta realidad se manifiesta vigorosamente por tres procedimientos: las dobles predicaciones —correspondientes a la divinidad y a la Humanidad— que tienen por sujeto a Cristo Hijo de Dios; la expresa afirmación de que Cristo es *idem ipse*, y de que es *unus* siendo *utrumque* y *ex utroque*; y la fórmula más específica y técnica: la Humanidad de Cristo ha accedido a la unidad de la Persona del Verbo, de tal manera que con El llega a ser una sola Persona. De aquí se derivan la identidad de sujeto y la comunicación de idiomas.

Los dos primeros procedimientos tienen un fuerte parentesco con las fórmulas empleadas en la Sagrada Escritura, Phil 2,6-7 y Io 1,14; el primero de ellos tiene exactamente el mismo esquema de Phil 2,6-7. El segundo es presentado como una conclusión del mismo. Tanto uno como otro cuentan con una abundante tradición en la Iglesia, y el segundo está en conexión con las expresiones de la naturaleza y de la Persona que se encuentran en estos escritos en materia trinitaria. El más técnico, el tercero, teniendo su base en la tradición africana, desarrolla teológicamente sus elementos, proporcionando un lenguaje más claro y preciso.

De este modo, en este escrito, se llega a un planteamiento exacto y a una expresión más estricta de este misterio, que en *De agone christiano* donde está solamente iniciado, pero no concluido.

### 3. La argumentación en los Sermones

En los *Sermones* no se dan pasajes donde temáticamente se aborda la unión hipostática. Esta realidad está atendida al tocar otros temas, de modo más sencillo en su forma y en su terminología, conforme a la naturaleza de estas obras. Dentro de ellos, se pueden establecer dos grupos, de acuerdo con la manera en que queda expresada la unión.

a) El grupo mayor de estos escritos se refiere a la unión de la Humanidad y la Divinidad de Cristo en pasajes cuyo núcleo

lo constituyen citas escriturísticas, que ya hemos encontrado en otras obras estudiadas, Phil, 2,6-7 y Io 1,14. Son las que utilizan los Sermones 212, 213 y 215. Ambos pasos escriturísticos son también el centro de las afirmaciones de *De fide et symbolo*. Excepto en el sermón 212, las referencias bíblicas vienen acompañadas por la imagen del vestido, usual en los siglos III y IV<sup>40</sup>.

Los sermones 212 y 215 toman su apoyo en Filipenses: el primero simplemente señala que el Hijo se ha anonadado sin perder la condición de Dios, tomando la condición de siervo<sup>41</sup>. En esta presentación resalta únicamente al sujeto único referido a ambas naturalezas. La relación entre los principios constitutivos —sujeto, naturaleza— se completa algo más en el *Sermo* 215:

«Ut deus in deo manens, aeternus cum aeterno vivens, aequalis Filius Patri (...) formam servi non dedignatur induere»<sup>42</sup>.

Aquí es la designación personal de la Segunda Persona trinitaria —*aequalis Filius Patri*— que ha realizado una acción semejante a la de vestirse con la naturaleza humana, permaneciendo en la divina —*deus in deo manens*—. Hay, así, algo y alguien que es anterior a aquello que recibe por medio de una acción suya, y que no la cambia. Apunta indudablemente a la unidad en la Persona sin cambio de la naturaleza divina.

De otra parte, el *Sermo* 213 y *De fide et symbolo*<sup>43</sup> parten de Io 1,14, sirviéndose también del símil del vestido para expre-

---

40. J. LIEBAERT, *o.c.*, p. 122 nota 4: ... «les images de l'inhabitation et du vêtement: j'ai déjà souligné leur usage courant au III<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle. Disons une fois pour toutes que ces expressions ne sont nullement caractéristiques du dualisme christologique à cette époque». Son también frecuentes en la literatura catequética de la época. Vid. p.e. S. CIRILO DE JERUSALEN, *Catech* 12,1 y 3 (REISCHL y RUPP pp. 6 y 7).

41. *S* 212, 1 p. 178: Sed quoniam semetipsum exinanivit, non formam dei amittens, sed formam servi accipiens.

42. *S* 215, 4 p. 21; *Ibid.* 5 p. 21: carnem humanitatis indutus advenit.

43. *De fid et symb* 4,6 pp. 9-10: Sed quoniam uerbum caro factum est et habitavit in nobis, eadem sapientia, quae de deo genita est, dignata est etiam in hominibus creari. quo pertinet illud: dominus creavit me in principio uiarum suarum: uiarum enim eius principium caput est ecclesiae, quod est Christus hominem indutus (...) huius igitur humilitatis exemplum, id est uiae, qua redeundum fuit, ipse reparator noster in se ipso demonstrare dignatus est, qui non rapinam arbitratus est esse aequalis deo, sed semet ipsum euacuavit, formam serui acci-

sar la unión que se da en Cristo entre su Humanidad y su Divinidad. Los aspectos indicados en el 215 se amplían en el Sermon 213 con ocasión de la cita de S. Juan:

«Sic ergo carne indutus est Christus, sic factus est homo qui fecit hominem; assumendo quod non erat; non perdendo quod erat. Verbum enim caro factum est, et habitavit in nobis. Non Verbum in carnem versum, sed Verbum manens, carne accepta, invisibilis semper factus est visibilis quando voluit et habitavit in nobis»<sup>44</sup>.

El único sujeto que es Cristo, creador del hombre, se ha hecho hombre. En esta acción ha tomado lo que no era sin perder su naturaleza. Las razones del empleo de la imagen vienen insinuadas: no ha habido cambio en el Verbo de Dios, y sin embargo, por medio de la Encarnación, se ha manifestado en las condiciones aptas para el conocimiento humano. Tiene, por consiguiente, el valor de evitar el arrianismo, con su supuesta mutabilidad del Verbo<sup>45</sup>, y el dualismo adopcionista, resaltando, por el contrario, el único sujeto de atribución. El peligro de interpretar esta unión de un modo extrínseco, viene paliado por la atribución al único sujeto del Hijo de las condiciones sensibles propias de su naturaleza humana.

En cualquiera de estos casos, sin embargo, la expresión del misterio de Cristo se encuentra centrada en las fórmulas empleadas por la Sagrada Escritura. En ambos procedimientos expresivos de la unidad de la Persona respecto a las dos naturalezas viene dada por la acción del Verbo que consiste en tomar la condición humana: en S. Juan *Verbum caro factum est*; en Filipenses *accipiens forma servi*. El resto de los elementos vienen a ser aclaraciones al texto escriturístico:

b) De manera más explícita la afirmación de la unidad de Cristo se encuentra en otros dos Sermones en referencias breves. Análogamente a como en *Enchiridion* la conclusión de una parte del planteamiento de este tema es que Cristo es *unus*; así se encuentra en el *Sermo de symbolo ad catechumenos*. Des-

---

piens, ut crearetur homo principio uiarum eius, uerbum, per quod facta sunt omnia.

44. S 213 3 p. 444.

45. Cfr. T. J. VAN BAVEL, *o.c.*, pp. 34-35.

pués de una enumeración de propiedades contrapuestas referente a los dos nacimientos de Cristo, concluye:

«Quidquid voluit, fecit; quia sic erat homo ut lateret deus. Susceptor deus, susceptus homo»<sup>46</sup>.

Hay por tanto un solo Cristo, Dios y Hombre; y es Dios el sujeto de la acción por la que es asumida la Humanidad de Cristo. Señalando que en esta acción a una de las naturalezas le corresponde una función activa, a la divina; y a la otra, la humana, le corresponde la pasiva, señala no obstante que Cristo es *unus*, con la misma terminología que veíamos en el *Enchiridion*, emparentada con la expresión de la unidad personal. Esta fórmula, como se ha visto, guarda relación con la expresión de la Persona trinitaria, y está inspirada en el pasaje de Io 10,30<sup>47</sup>.

Del mismo modo, en el *Sermo* 214 insiste en que Cristo — Dios y Hombre— es uno solo, y que la naturaleza humana tiene una función pasiva en la asunción, mientras el Verbo es el agente de la misma:

«Susceptus quippe a Verbo totus homo (...) ut unus Christus non tantum Verbum esset, sed Verbum et homo, totum hoc dei patris est filius propter Verbum, et hominis filius propter hominem»<sup>48</sup>.

En la unidad del Verbo, después de la Encarnación, no sólo se encuentra el Verbo, sino también la naturaleza humana. A ésta unidad la designa como un *totum*, pero Cristo es *unus* siendo Dios y Hombre. Hay coincidencia literal con uno de los procedimientos utilizados en el *Enchiridion*<sup>49</sup> y correspondencia con el más técnico basado sobre *Persona*. En aquél escrito, con una terminología más elaborada, y menos frecuente en la Tradición. En éste con una formulación en continuidad en la Tradición y más asequible al pueblo.

---

46. *S de symb ad cat* 3,8, p. 191.

47. Cfr. nota 15.

48. *S 214*, 7 p. 18.

49. Según T.J. VAN BAVEL, *o.c.*, p. 24 estas fórmulas son semejantes a la expresión «uno y el mismo» desde los primeros años en que el término persona aún no ha adquirido fijación, y se traduce en términos como *idem*, *ipse*, *totus*. No es extraño, pues, que en un sermón a catecúmenos continúe usando este lenguaje como de más fácil intelección para expresar la misma realidad.

Entre este sermón y el tratado a que nos hemos referido, hay paralelismo también en las consecuencias de la unión: la comunicación de idiomas:

«Cum enim sit totus filius dei unicus Dominus Noster Iesus Christus Verbum et homo (...) ad totum refertur quod in sola anima tristis fuit usque ad mortem, quia filius dei unicus Iesum Christum tristis fuit...»<sup>50</sup>.

Así, en los sermones, la afirmación de la unidad de la Persona de Cristo en sus dos naturalezas, es un objeto de enseñanza, efectuándose ésta, de modo ordinario a través de elementos lingüísticos de uso común, no estrictamente técnicos. Para transmitir esta doctrina se emplean los recursos más estrechamente relacionados con la entrega de la Revelación en la Iglesia: de una parte, los textos fundamentales de la Sagrada Escritura que manifiestan esta realidad: Io 1,14 y Phil 2,6-7; de otra, las fórmulas más tradicionales empleadas en la Iglesia mediante elementos morfosintácticos que expresan lo mismo; sin recurrir a una terminología teológica menos consolidada en esta época; también en este sentido hay que señalar la utilización de una imagen que es tradicional. No obstante, por estos medios la doctrina expuesta es paralela a la de *Enchiridion* en sus rasgos fundamentales, y en dos de los vehículos expresivos allí utilizados, incluso en las consecuencias que se hacen derivar de la unión hipostática, donde coinciden el *Enchiridion* y el *Sermo 214*.

## II. EL MODO DE LA UNION PERSONAL

Que Cristo es uno, que El mismo permaneciendo en la naturaleza divina, toma la humana y se muestra en ella y que su humanidad llega a tener la única Persona del Verbo, son facetas que hemos hallado representadas hasta ahora en la catequesis de S. Agustín acerca de la unión Hipostática. Cómo sea esta unidad o cómo se produzca no es objeto de pasajes específicos en estas obras, pero puede investigarse, principalmente a través del estudio de las expresiones utilizadas.

---

50. S 214, 7 p. 18.

## 1. La expresión de la unión

De lo visto en otros lugares se desprende que no todas las formas expresivas empleadas son aptas para arrojar luz sobre este punto, y que el análisis deberá centrarse sobre todo en algunas expresiones más precisas.

1.1. En otro lugar hemos señalado cómo en *De agone christiano* las expresiones empleadas sobre la unidad de Persona, salvo en su formulación escriturística, no alcanzan una precisión formal suficiente. Las formas *gerere personam* y *sustinere personam*<sup>51</sup>, no dan a entender tanto la unidad de la Persona divina estrictamente, cuanto la manifestación sensible especialísima del Verbo en la naturaleza humana que se da por la Encarnación.

Además de contener esta misma idea, es más cercana a la expresión de la unidad del sujeto la imagen del vestido, presente en muchos sermones<sup>52</sup>:

«Digo, claramente digo: porque contemplo el vestido, adoro al que está vestido. Aquella carne fue su atuendo, porque como estuviese en la condición de Dios, no ha juzgado una rapiña ser igual a Dios, sino que se anadó asimismo, tomando la condición de siervo, no abandonando la condición de Dios, hecho a semejanza de los hombres y hallado en su disposición como un hombre»<sup>53</sup>.

No estando comprometida la unidad del sujeto, se encuentra especialmente salvada con este símil la trascendencia de Dios respecto a la Encarnación<sup>54</sup>, empleando la imagen en la misma línea que lo hace Tertuliano<sup>55</sup>. Tiende, sobre todo a evitar

---

51. Cfr. *supra*, cap. VII, I, 1.

52. Cfr. *supra* cap. VII, I, 3.

53. *S* 213, 4 p. 445: Dico plane dico: quia vestem intueor, et vestitum adoro. Caro illa illius vestimentum fuit; quia CUM IN FORMA DEI ESSET, NON RAPINAM ARBITRATUS EST ESSE AEQUALIS DEO, SED SEMET IPSUM EXINANIVIT, FORMAM SERVI ACCIPIENS, non formam dei amitens, IN SIMILITUDINE HOMINUM FACTUS, ET HABITU INVENTUS UT HOMO.

54. Cfr. S. AGUSTIN, *De quaestionibus LXXXIII*, 73,1 (PL 40 col 84-85).

55. Cfr. TERTULIANO, *Adv. Prax.* 27 (KROYMANN Y EVANS p. 1198).

entender la Encarnación o la unión como una transformación o cambio de la naturaleza del Verbo. Por tanto, da un dato sobre el modo de la unión, negando algo que podría verse como una consecuencia de ella, pero no aporta ninguna precisión sobre el modo de la unión en sí. Es más, no es totalmente clara respecto a que esta unión sea de carácter superior a la meramente accidental, aunque en los textos en que se encuentra siempre está corregida por otras precisiones que no comprometen la unidad en la Persona<sup>56</sup>.

1.2. Más útiles para conseguir una interpretación justa de las anteriores formulaciones, son otras expresiones que se manifiestan de modo diverso:

a) Puede distinguirse un grupo sobre raíces verbales relacionadas con un movimiento de aproximación, recurso no raro en la literatura patristica<sup>57</sup>. Así en *Enchiridion*.

«Deus quia dei uerbum —*deus enim erat uerbum*—  
homo autem quia in unitatem personae accessit uerbo  
anima rationalis et caro»<sup>58</sup>

Contempla, pues, la unión como un movimiento de acceso a la Humanidad de Cristo, cuyo término es la unidad de la segunda Persona trinitaria, expresando el movimiento el verbo *accedere*<sup>59</sup>. Complementariamente a esta expresión, en este mismo tratado hay otras dos formas: la primera de ellas manifiesta la unión de la naturaleza humana con la Persona divina mediante la expresión *copulare*<sup>60</sup>. Ligar, atar, aunar<sup>61</sup>, que tiene como término la unidad de la Persona del Verbo; en ella la Humanidad de Cristo tiene una función pasiva. En otro pasaje, la expresión es un poco más compleja:

56. Cfr. S. AGUSTIN, *De quaestionibus LXXXIII*, 73,2 (PL 40 col 85): Quo nomine oportet intelligi non mutatum esse uerbum susceptione hominis, sicuti nec membra veste induta mutantur: quanquam illa susceptio ineffabiliter susceptum suscipienti copulauerit: sed quantum uerba humana rebus ineffabilibus coaptari possunt, ne mutatus intelligatur Deus humanae fragilitatis assumptione, electum est ut graece σάρμα et latine diceretur habitus illa susceptio.

57. Cfr. S. GREGORIO DE NISA, *Or. cat.*, 10 (SRRAWLEY p. 57). NOVA-CIANO, *De Trin.*, 24,8 (DIERCKS p. 59).

58. *Ench* 10,35, p. 69.

59. A. BLAISE, *o.c.*, p. 40.

60. *Ench* 12,40 p. 72: «homo (...) Verbo Deo copularetur in tantam personae unitatem.

61. A. BLAISE, *o.c.*, p. 222.

«Verbo Patris Unigenito (...) in unitate personae modo mirabili et ineffabili adiunctus atque concretus»<sup>62</sup>.

La naturaleza humana de Cristo ha sido unida al Verbo en unidad de Persona. Para significarlo emplea el Verbo *adiungo*<sup>63</sup>, que tiene el sentido inicial de unión de dos cosas corporales por medio de un movimiento, y a partir de aquí recibe otros, extendiéndose a las uniones que suponen otros tipos de adhesión, incluyendo aquella por la que algo inhiere en otra cosa<sup>64</sup>. El otro participio, *concretus*<sup>65</sup>, en los escritos eclesiásticos se asocia a la raíz de *cerno*; éste recibe la influencia del verbo *συγ-πρίνω* opuesto a *διακρίνω*<sup>66</sup>. Se emplea en estos contextos para expresar la mezcla de varios elementos en un todo sin cambio de cada uno de los componentes<sup>67</sup>, también en los escritores eclesiásticos<sup>68</sup>.

En estas expresiones la forma verbal concuerda con la Humanidad del Señor cuando se trata de formas pasivas: ella sufre las acciones de aproximación o conjunción, de las que es término la Persona trinitaria, *Verbo Patris Unigenito*.

b) Más numeroso es otro grupo de textos que recoge expresiones que tienen en común un radical verbal con el significado de coger, tomar. Así las formadas sobre compuestos de *capio*. El patrón sobre el que se forman parte de Phil 2,7, que, con una breve glosa se encuentra en el *Sermo* 212:

«Sed quoniam semetipsum exinaniuit, non formam dei amittens, sed formam serui accipiens»<sup>69</sup>.

La misma forma está presente en el *Sermo* 213:

«VERBUM enim CARO FACTUM EST, ET HABITAVIT IN NOBIS. Non Verbum in carnem versum est,

62. *Ench* 13,41, p. 72.

63. Sobre la misma raíz verbal, vid. TERTULIANO, *Adv. Prax.*, 27,11 (KROYMANN y EVANS, p. 1199).

64. *Thesaurus* vol. I col 712.

65. Cfr. NOVACIANO, *De Trin* 27,11 (DIERCKS, p. 60).

66. Cfr. A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire ethymologique de la langue latine* (Paris 1959) p. 115.

67. Cfr. *Thesaurus* vol. IV col 24.

68. Vid sobre el radical correspondiente, S. GREGORIO DE NISA, *Or. cat.*, 10 y 11 (SRAWLEY pp. 57 y 58).

69. *S* 212, 1 p. 178.

sed Verbum manens carne accepta, invisibilis semper, factus est visibilis quando voluit, et habitavit, in nobis»<sup>70</sup>.

El preverbio *ad* sobre el verbo *capio* indica que ha habido un movimiento de aproximación por el que la naturaleza humana del Señor ha sido tomada o atraída al Verbo<sup>71</sup>, con ello se aproxima a las expresiones anteriormente contempladas.

Por otra parte el verbo *accipio* en una de las dos ocasiones toma una forma activa participial en concordancia con el enunciado anterior, referente a la segunda Persona trinitaria. En el otro caso, la forma es pasiva y tiene por sujeto la denominación de la naturaleza humana de Cristo. Así, la unión viene a contemplarse como una acción, cuyo sujeto y término es la Segunda Persona de la Trinidad, y cuyo objeto es la Humanidad de Cristo. Esta acción tiene el valor semántico de tomar hacia sí.

Sinónimo de este verbo<sup>72</sup>, *suscipio*, es el más frecuentemente empleado: formado sobre el mismo radical del anterior, con el preverbio *sub*, que significa bajo<sup>73</sup>, tiene, en contexto cristológico el significado de tomar, adoptar, asumir<sup>74</sup>. Es frecuente los autores occidentales en este uso<sup>75</sup> y concretamente en el Magisterio cristológico de S. Dámaso<sup>76</sup>. Por la frecuencia con que es utilizado, parece ser un término empleado en sentido técnico: tanto *De agone christiano* como *Enchiridion* designan la Encarnación del Verbo como una *susceptio*<sup>77</sup>, y el primero de ellos distingue la diferencia existente entre ser una criatura y *suscipere creaturam*<sup>78</sup>, contra los arrianos que niegan la divinidad del Verbo, debido a la mutabilidad de la naturaleza creatural humana que Cristo posee.

70. S 213, 3 p. 444.

71. A. ERNOUT-A. MEILLET, *o.c.*, p. 8: «Comme préverbe *ad* marque l'approche, la direction vers».

72. *Thesaurus*, vol I col. 222.

73. A. ERNOUT-A. MEILLET, *o.c.*, p. 658.

74. A. BLAISE, *o.c.*, p. 802.

75. S. HILARIO, *De Trin.* 10,16 (SMULDERS p. 471-472); *In Mat. com.* 3,2; 4,14 (PL 9 col 929 y 936). NOVACIANO, *De Trin.* 24,10 (DIERCKS p. 60). S. ZENON DE VERONA, *Tract.* 1,16,14 (PL 11 col 386). S. AMBROSIO, *Expl. symb.* 3 y 6 (BOTTE p. 48 y 54).

76. S. DAMASO PAPA, frag. *Ea gratia, Illud sane, Per filium* (PL 13 col 351; 352-353; 356). Concilio de Roma del 382. (MANSI III col 482).

77. *Ench* 13,40 p. 72; *De ag chr* 20,22 p. 122.

78. *Ibid.* 25,25 p. 126.

De modo paralelo a las construcciones sobre otros verbos, este es empleado siempre en sentido activo cuando tiene por sujeto a la Segunda Persona de la Trinidad, y lleva como objeto directo de la acción expresiones utilizadas para referirse a la naturaleza humana, como *naturam nostram*<sup>79</sup>; *hominem*<sup>80</sup>; *humanam carnem*<sup>81</sup>. Correlativamente, si es utilizada en sentido pasivo, corresponde el sujeto también a denominaciones sinónimas: *natura humana*<sup>82</sup>; *homo*<sup>83</sup>. La misma concepción que en anteriores expresiones está presente respecto a la relación que guarda esta acción tanto con el Verbo como con la naturaleza humana del Señor. Breve y gráficamente quedan reflejadas las funciones activas y pasivas de esta acción en el *Sermo de symbolo ad catechumenos*:

«Quidquid uoluit fecit: quia sic erat homo, ut lateret deus, susceptor deus, susceptus homo, unus Christus deus et homo»<sup>84</sup>.

El sistema de sufijación es paralelo al empleado para expresar respectivamente la generación activa y pasiva<sup>85</sup>: el sujeto es expresado por el sufijo *-tor*, de los agentes. El objeto, por el participio pasivo. Así, mediante la utilización de recursos ordinarios de la lengua, como es el de sufijación y la flexión verbal, se expone una doctrina en sus aplicaciones más que a nivel de principios doctrinales. De este modo se produce la transmisión de la fe en un punto que ofrece una cierta dificultad, y simultáneamente la adaptación a la capacidad y preparación de los oyentes.

Sinónimo del Verbo *suscipio*<sup>86</sup>, *adsumo* también es utilizado, aunque con menor frecuencia que el anterior<sup>87</sup>. Tiene también el sentido de tomar hacia sí, y está asimismo documentado en la tradición occidental precisamente en la aplicación a la cristolo-

79. Ibid. 1,1 p. 102.

80. Ibid. 11,2, p. 115; 18,20 p. 120; S 213, 7 p. 18.

81. *De fid et symb* 4,10 p. 14.

82. Ibid. 4,8 p. 11.

83. *De ag chr*, 18,20 p. 122. S 214 6, p. 18.

84. *S de symb ad cat* 3,8 p. 191.

85. Vid. *De fid et symb* 8,18 p. 21.

86. E. FORCELLINI, o.c., vol. IV, p. 375.

87. S 214 7 p. 18: In homine assumpto. *De ag chr* 11,12 p. 115: quae sit aeternitas dei, quae hominem assumpsit; 20,22 p. 122: sapientia dei et Verbum in principio non sic assumpsit hominem.

gía<sup>88</sup>. Refleja el mismo sentido y las mismas relaciones de la Humanidad de Cristo con la Persona del Verbo, que hemos encontrado en otras expresiones.

## 2. Otros aspectos

Es preciso aún tocar otros aspectos relativos al modo de la unión:

a) En las expresiones que hemos estudiado es patente el valor pasivo de la Humanidad de Cristo respecto a la asunción, así como que sufre una acción análoga a un movimiento de captación que tiene por principio y término la Persona del verbo. Ello podría dar lugar a suponer una existencia de la Humanidad de Cristo anterior a la unión. Por el contrario, el *Enchiridion* afirma la cotemporalidad de la asunción y del inicio temporal de la naturaleza humana de Cristo:

«Profecto modus iste quo natus est Christus (...), insinuat nobis gratiam dei qua homo, nullis praecedentibus meritis, in ipso exordio naturae suae quo esse coepit uerbo deo copularetur in tantam personae unitatem ut idem ipse esset filius dei qui filius hominis, et filius hominis qui filius dei»<sup>89</sup>.

Con ello, queda también desechada, de rechazo, una concepción dualista de la Persona de Cristo, puesto que se excluye expresamente la subsistencia propia de su Humanidad sin la unión al Verbo.

b) Todo lo expuesto anteriormente, por otra parte, no contradice la total trascendencia de la Segunda Persona trinitaria respecto a la Humanidad del Señor. Por ello es frecuente encon-

---

88. S. HILARIO, *De Trin.*, 3,3; 7,6; 7,26; 8,13; 10,24 (SMULDERS vol. I p. 74, 265 y 292; vol II p. 325 y 479). NOVACIANO, *De Trin.* 22 y 24,8 (DIERCKS p. 55-56 y 59). S. DAMASO PAPA, frag. *Non nobis* (PL 13 col 353). S. JERONIMO, Ep 98,4 (ed. J. LABOURT. Paris 1955 vol. V p. 39). Sobre esta expresión en la tradición patristica vid. la serie de artículos de H.M. DIEPEN, *L'«assumptus homo» patristique* en RT 63 (1963) pp.225-245 y 363-388 y 64 (1964) p. 32-52 y 364-386.

89. *Ench* 12,40 p. 72.

trar precisiones sobre este tema, que manifiestan que con la Encarnación no se ha producido pérdida<sup>90</sup>, ni mutación<sup>91</sup> en la Divinidad, tema que trataremos más adelante.

Por consiguiente, en el conjunto de estos escritos no hay un tratamiento expreso que desarrolle como tema independiente qué tipo de unión es la asunción de la naturaleza humana por el Verbo. No obstante, en el léxico empleado y en las funciones que desempeñan los elementos del lenguaje, se repite una concepción precisa del modo de la unión. Se entiende ésta como una acción cuyo principio y término es la segunda Persona trinitaria y cuyo objeto es la Humanidad del Señor, que tiene un inicio temporal coincidente con el de la misma asunción. Esta acción no conlleva, de parte del Verbo, mutación alguna en El.

En cuanto a la distribución de la terminología más específica sobre este tema, se encuentra indistintamente en los sermones y en los otros escritos. El conjunto de la doctrina, sin embargo, se halla más perfilado en *De agone christiano* y, especialmente, en *Enchiridion*. Por el contrario está menos atendido en *De fide et symbolo*. Hay, pues, una unidad fundamental en el enfoque doctrinal para los distintos escritos, con diversos grados de precisión, con arreglo a la naturaleza de los mismos y a su cronología. La recta intelección del modo de la unión, es una preocupación doctrinal y pedagógica operante en la enseñanza catequética de S. Agustín.

Por otra parte las formas empleadas para expresarlo siguen las corrientes que se encuentran en la Tradición, principalmente en la de Occidente. De modo paralelo, las fórmulas que mayor rendimiento tienen están estrechamente emparentadas con la expresión más cercana que se da en la Sagrada Escritura, la de Phil 2,6-7. Con una y otra cosa, de nuevo se muestra la enseñanza catequética de S. Agustín ligada al modo de obrar la tradición católica y a la pauta que marca la Revelación por medio de la Sagrada Escritura.

---

90. *S* 213, 3 p. 444: assumendo quod non erat, non perdendo quod erat.

91. *Ench* 10,34 p. 68: Ita quippe uerbum caro factum est, a diuinitate carne suscepta, non in carnem diuinitate mutata.

### III. ÚNICA FILIACION DIVINA

Reafirmación y consecuencia de la única Persona de Cristo es su única filiación divina. Respecto a este tema los textos son menos numerosos: no se encuentran en los tratados de época más antigua, y son escasas sus explicaciones en los sermones, aunque se pueden encontrar algunas otras referencias que pueden tener esta doctrina como trasfondo<sup>92</sup>.

Entre los sermones hay dos que presentan pasajes relativos al tema. El primero de ellos, el 215, prácticamente se reduce a una referencia al texto de Lc 1,35.

«Sanctum quod nascetur de homine matre sine homine patre, uocetur dei Filius; quoniam qui natus est de deo Patre sine ulla matre mirabiliter, oportuit ut fieret hominis filius»<sup>93</sup>.

El nombre de Hijo de Dios se aplica a Cristo, remarcando su naturaleza humana, teniendo el fragmento la forma de una paráfrasis de la Sagrada Escritura.

Más claro en las relaciones entre la unidad de Persona de Cristo y su única filiación divina, el *Sermo* 214 presenta un texto elaborado:

«Susceptus quippe a uerbo totus homo, id est anima rationalis et corpus, ut unus Christus, unus dei filius non tantum uerbum esset, sed uerbum et homo, totum hoc dei patris est filius propter uerbum, et hominis filius propter hominem. Et simul cum homine filius dei est, sed propter uerbum, a quo susceptus est homo: et simul cum uerbo filius hominis est, sed propter hominem, qui est susceptus a uerbo»<sup>93</sup>.

El único sujeto, Cristo, es Hijo único de Dios, también después de haber asumido la totalidad del hombre. Y al único Hijo

---

92. La referencia menos expresa a la única filiación divina de Cristo, también en su naturaleza humana puede encontrarse en *S* 213 3 p. 444: *Quid est, in nobis? In hominibus, factus unus ex hominum numero: unus et unicus, unicus Patri. Vid et S* 215, 4 p. 21 y *S de symb ad cat* 3, 7 p. 191.

93. *S* 215, 4 p. 21. Cfr. TEODORO DE MOPSUESTIA, *Hom. cat.* 6,3 (TONNEAU y DEVRESSE p. 135).

94. *S* 214, 6 p. 18.

de Dios, por ello, pertenece no sólo la naturaleza divina, sino la humana. Ello es así sin sucesión temporal, sino que *simul* es Hijo de Dios y hombre.

Si en los Sermones este asunto no recibe un tratamiento extenso, el *Enchiridion* precisa diversos aspectos de esta doctrina: en el mismo lugar en que se expone que Cristo es uno en dos naturalezas, como conclusión se sigue:

«Unus dei filius, idemque hominis filius; unus hominis filius, idemque dei filius; non duo filii dei, deus et homo sed unus dei filius; deus sine initio, homo a certo initio, dominus noster Iesus Christus»<sup>95</sup>.

La afirmación de la única filiación divina de Cristo es terminante: se corresponde con el único sujeto, haciendo que antes y después de la Encarnación sea uno y el mismo Hijo de Dios, y que después sea Dios y Hombre. La exposición de la doctrina es reiterativa: por los mismos recursos que hemos hallado para indicar la identidad del sujeto<sup>96</sup>, insiste en que el Hijo de Dios es *unus e idem*. Los términos respecto a los cuales se efectúa la relación de identidad se sitúan con referencia a la anterioridad y posterioridad respecto a la Encarnación.

A nuestro modo de ver este pasaje —la doctrina y el modo de exponerla— guarda una semejanza grande con el siguiente pasaje del fragmento *Per filium* del Papa S. Dámaso:

«Necnon et eos, qui duos in Salvatore filios confitentur, id est, alium ante Incarnationem, et alium post assumptionem carnis ex Virgine, et non eundem *Dei* filium et ante et postea confitentur»<sup>97</sup>.

Este texto reviste una forma negativa, ya que se trata del rechazo explícito de una doctrina errónea por parte del Romano Pontífice; el de *Enchiridion* presenta una forma expositiva; no obstante el paralelo entre los elementos es notorio: el error aquí descrito propone *duos filios*, que se diversifican: *alium ante incarnationem, alium post assumptionis carnis*; y establece que

---

95. *Ench* 10,35 p. 69.

96. Vid. supra I.

97. S. DAMASO PAPA, frag *Per filium* (PL 13 col 357). Cfr. Concilio de Roma de 382 (MANSI, III col 482): *Anatematizamus qui duos filios adserunt, unum ante saecula, et alterum post assumptionem carnis ex virgine.*

es *eundem Dei filium et antea et postea*. A la afirmación *duos filios... alium ... alium* corresponde en el *Enchiridion* la de *unus filius*; ante el non *eundem* del fragmento de S. Dámaso contrapone *idem et idem*. Igualmente el criterio para establecer los términos de la comparación es la Encarnación.

La finalidad del texto es, por consiguiente, la transmisión de la doctrina católica, extremadamente fiel a las proposiciones magisteriales, y que, por otra parte, se encuentra también en otros Santos Padres<sup>98</sup>. Si el origen de éstas es la confutación del error, y por ello es necesario que sean propuestas como una negación, por el contrario, en un escrito catequético toman una forma distinta, porque su finalidad es la exposición de la doctrina católica como es en sí. No por ello abandona cada uno de los matices doctrinales capaces de hacer frente al error que es objeto de la refutación magisterial, pero lo hace en forma expositiva.

Tanto en un pasaje como en otro se apunta a la afirmación de una única relación de filiación respecto al Padre. Con ello queda desautorizada cualquier interpretación de la asunción de la naturaleza humana en sentido adopcionista<sup>99</sup>. Todavía en otro pasaje vuelve a exponer más claramente esta relación que guarda Cristo, también en su naturaleza humana, con el Padre:

«Por tanto, así como confesamos que nuestro Señor Jesucristo, que es Dios de Dios, y hombre nacido del Espíritu Santo y de la Virgen María, es Hijo único de Dios Padre todopoderoso, en una y otra substancia, es decir en la divina y en la humana»<sup>100</sup>.

Si en el otro pasaje no es tan clara la afirmación de que la única relación de filiación afecta por igual a ambas naturalezas, en este pasaje se muestra abiertamente, con lo que se refuerza la enseñanza de la unidad de Persona y el rechazo antiadopcionista recibe una forma más vigorosa. Aún queda este aspecto

---

98. Cfr. p.e. S. HILARIO, *De Trin.* 9,40; 10,22; 10,52; (SMULDERS p. 415, 475 y 506). NOVACIANO, *De Trin.*, 24,11 (DIERCKS p. 60). RUFINO DE AQUILEYA, *Com. in symb.* 6 y 8 (PL 21 col 345-346 y 348).

99. Cfr. A. GRILLMEIER, *o.c.*, p. 258.

100. *Ench* 12,38 p. 71: Proinde sicut confitemur, dominus noster Iesus Christus, qui de deo deus, homo autem natus est de spiritu sancto et de uirgine Maria, utraque substantia, diuina scilicet atque humana, filius est unicus dei patris omnipotentis.

perfilado de nuevo por otro elemento, consecuencia de éste:

«Nemque ex quo esse homo coepit, non aliud coepit esse quam dei filius, et hoc unicus; et propter deum uerbum, quod illo suscepto caro factum est, utique deus, ut, quemadmodum est una persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita sit Christus una persona, uerbum et homo»<sup>101</sup>.

Cristo hombre ha sido, desde el inicio de su ser, Hijo de Dios, el Hijo único. La razón es que, aunque en El hay dos elementos distintos —la naturaleza humana y la divina—, es un solo sujeto. Así con la doctrina de la unión personal hace frente en sus mismas bases al adopcionismo. Por otra parte, para expresar la filiación natural recurre al término *unicus*, que, como se ha visto<sup>102</sup>, en estos escritos tiene el significado de consubstancial con el Padre; también recoge la expresión nicena *deus de deo*; son estos aspectos de doctrina especialmente opuestos al arrianismo. Así, puede haber en esta insistencia en la única filiación divina de Cristo, una intención doctrinal doble: en primer lugar el rechazo de la herejía cristológica del adopcionismo, tal como se presenta en la corriente antioquena<sup>103</sup>; de otra, el volver sobre una de las preocupaciones doctrinales constantes a lo largo de estos comentarios, la afirmación frente a los arrianos, de la filiación natural del Verbo, y, por tanto, de Cristo.

En resumen: la doctrina sobre la única filiación divina de Cristo tiene su fundamento en la unidad personal: se establece la identidad de filiación respecto a ambas naturalezas, la divina y la humana.

En *Enchiridion* este asunto se retiene como un tema de particular interés en la enseñanza cristiana, ya que se encuentra tratado desde diversos ángulos. Hay en ello una indudable

---

101. *Ench* 11,36 pp. 69-70.

102. En estos escritos, del término *unicus*, referido al Hijo en el símbolo, se deriva que Este es igual al Padre: porque es Hijo único es Hijo natural, de la misma substancia que el Padre. Así se muestra, por ejemplo en s. 213, 3 p. 444: «Si Filium unicum, ergo Patri aequalem; si Filium unicum, ergo eisdem substantiae cuius est Pater; si Filium unicum, ergo eius omnipotentiae cuius est pater; si Filium unicum, ergo Patri coaeternum». Vid. et s. 214, 4 p. 16-17; *S. de symb ad cat* 2,5 p. 189.

103. Cfr. A. GRILLMEIER, *o.c.*, p. 258.

influencia del magisterio antiadopcionista del Papa S. Dámaso. Como en otros lugares, las referencias a las doctrinas erróneas se realizan exponiendo de forma particularmente perfilada los aspectos de doctrina católica que se oponen a aquellas; el texto tiene carácter expositivo. Por otra parte, en estos mismos lugares, se utilizan elementos que simultáneamente se oponen al arrianismo, con lo que, de nuevo, queda constatada la tendencia sintetizadora de la doctrina de S. Agustín en estas obras. Hay que citar, por otra parte, que el modo de abordar la enseñanza de este tema está en continuidad con el modo de enseñar otros Santos Padres.

Hay menos frecuencia y amplitud en el tratamiento en los Sermones: aparte de referencias tácitas, hay dos que tocan el tema: uno de ellos, prácticamente ceñido al texto de la Escritura más cercano al tema; otro desarrolla más los aspectos, viniendo a constituir un esquema paralelo al pasaje fundamental de *Enchiridion*, aunque reducido a las afirmaciones básicas y con una terminología simple, aunque clara. Este Sermón es el 214, que, como en otros aspectos, presenta un carácter más elaborado que el resto de los que estudiamos.

#### IV. LA NATURALEZA DIVINA DE CRISTO Y LA ENCARNACION

Un aspecto importante a considerar para comprender el modo de la unión de la naturaleza humana de Cristo con el Verbo es en qué modo ésta afecta o no a su naturaleza divina. Hacíamos notar inicialmente<sup>104</sup> que no conlleva cambio ni menoscabo de la Divinidad del Verbo. Esta trasciende a la condición creatural de la naturaleza humana a que está unida. Es esta una doctrina que se encuentra inserta en la enseñanza sobre la Encarnación, en breves referencias, que, no obstante, están ampliamente documentadas, y ocupan lugares relevantes. Adquieren dos formas fundamentales, que se complementan con algunas imágenes relativas a la unión.

---

104. Cfr. *supra* III, 2.b.

## 1. Pasajes fundamentales de Sagrada Escritura

Algunas expresiones vienen a constituir a modo de cláusulas fijas, que se insertan en los pasajes bíblicos clásicos referentes a la Encarnación. Se ha visto ya<sup>105</sup> que entre estos hay dos frecuentemente citados en este contexto, especialmente en los sermones: Io 1,14 y Eph 2,6-7. Se encuentran ordinariamente en los lugares iniciales o conclusivos del ciclo cristológico: en estos pasajes suelen hallarse los incisos a que nos referimos, proporcionando un complemento al contenido doctrinal. En el de Filipenses toma la forma *non formam Dei amittens*, con antecedentes en otros autores<sup>106</sup>. Se emplea, tanto en el *Sermo 212*<sup>107</sup>, donde se encuentra iniciando la doctrina cristológica este pasaje, como en el *Sermo 213*, donde tiene un lugar conclusivo de una parte de esta enseñanza:

«Quia CUM IN FORMA DEI ESSET, NON RAPI-  
NAM ARBITRATUS EST ESSE AEQUALIS DEO,  
SED SEMET IPSUM EXINANIVIT, FORMAM SER-  
VI ACCIPIENS, non formam dei amittens, IN SIMILI-  
TUDINE HOMINUM FACTUS, ET HABITU  
INVENTUS UT HOMO»<sup>108</sup>.

El mismo lugar ocupa la cláusula en *Enchiridion*, donde se encuentra ampliada: *non amittens vel minuens formam dei*:

«Exinanuit autem se, accipiens formam serui, non amit-  
tens uel minuens formam dei»<sup>109</sup>.

De modo paralelo a como expresa la naturaleza humana de Cristo, con las palabras *formam servi*<sup>110</sup>, la divina viene explicitada por la locución *forma dei*. Siguiendo literalmente el uso del texto de Filipenses. Estas cláusulas significan por lo tanto, que por la asunción de la Humanidad del Hijo Unigénito de Dios no

---

105. Cfr. parte II, Introducción.

106. Cfr. p.e. S. AMBROSIO, *Expl. symb.* 5 (BOTTE p. 52).

107. *S 212*, 1 p. 178: Sed quoniam *semetipsum exinanuit*, non formam dei amittens, sed *formam serui accipiens* per hanc formam serui inuisibilis uisus est, quia natus est de spiritu sancto et Maria uirgine.

108. *S 213*, 4 p. 445.

109. *Ench 10*, 35 p. 69.

110. Cfr. Cap. II, I.

ha perdido su naturaleza divina, ni ha sufrido un cambio que entrañe deterioro alguno en la misma. Por lo mismo, su permanencia en las condiciones divinas naturales, y su trascendencia respecto a la Humanidad asumida y a los cambios propios de la criatura, que esta lleva consigo.

Complemento de ésta, es la otra formulación que se da en contexto escriturístico, con forma menos fija, y contenido similar, se encuentra ligada al texto de S. Juan: también en el *Sermo* 213, esta vez en el lugar inicial del ciclo cristológico, hace constar algunas matizaciones sobre la Encarnación:

«Sic ergo carne indutus est dominus Christus, sic factus est homo qui fecit hominem: assumendo quod non erat, non perdendo quod erat. VERBUM enim CARO FACTUM EST, ET HABITAVIT IN NOBIS. Non Verbum in carnem versum est, sed Verbum manens carne accepta, invisibilis semper, factus est visibilis quando voluit, et habitavit in nobis»<sup>111</sup>.

Más estrechamente relacionada con la recta intelección de la unión, la fórmula aquí es doble: antes del enunciado del pasaje de S. Juan, la fórmula *assumendo quod non erat, non perdendo quod erat* —antes documentada en otros escritores eclesiásticos<sup>112</sup>— es paralela al *non formam dei amittens* de la otra cláusula. Aquí la naturaleza divina está significada por los neutros en función predicativa<sup>113</sup> *quod erat*. El significado de los verbos es paralelo: el Verbo de Dios no ha perdido su naturaleza por haber asumido la humana.

La segunda precisión, que sigue a Io 1,14, es aún más explícita respecto a la inmutabilidad del verbo: *non Verbum in carmen versum, sed Verbum manens carne accepta* y entraña que no ha habido cambio del Verbo en otra cosa, la naturaleza humana. Este permanece actualmente Verbo, habiendo tomado la carne. Hay ya una referencia explícita a la coexistencia en un mismo plano temporal de ambas naturalezas<sup>114</sup>, aun cuando

111. *S* 213, 3 p. 444.

112. TERTULIANO, *Adv. Prax.* 27, 6-7 (KROYMANN y EVANS p. 1199). S. HILARIO, *De Trin.* 3,16 (SMULDERS p. 87).

113. Cfr. nota 15.

114. En la primera referencia el no haber perdido lo que era y el tomar lo que

la sustancia divina se exprese como subsistencia en la Persona del Hijo. Por otra parte, la contraposición entre los dos miembros: *non... in carnem versum, sed carne accepta* da pie para juzgar como terminología específica respecto a la unión los términos que en estos contextos hemos estudiado<sup>115</sup>.

Permanece, por tanto, la naturaleza divina del Verbo, y ésto de manera idéntica a como era antes de la Encarnación, sin cambio alguno.

Con un marcado paralelismo respecto a estas últimas formas, se encuentra también un lugar introductorio a la Encarnación otro pasaje del *Enchiridion*:

«Quis enim hoc solum congruentibus explicet uerbis, quod: Verbum caro factum est et habitauit in nobis, ut crederemus in dei patris omnipotentis unicum filium, natum de spiritu sancto et uirgine María? Ita quippe uerbum caro factum est, a diuinitate carne suscepta, non in carnem diuinitate mutata»<sup>116</sup>.

La divinidad no se ha convertido en la naturaleza humana, sino que ésta ha sido asumida por la Divinidad. Así es algo específico de la asunción el que la naturaleza divina no se cambia en Humanidad. También en esta forma, mediante el juego de los elementos gramaticales, se da a entender la simultaneidad de la asunción de la naturaleza humana y la ausencia de cambio en la divina<sup>117</sup>.

---

no era se expresan como simultáneos por medios gramaticales: el sustantivo verbal que indica la acción de asumir es utilizado en ablativo en su función comitativa, que indica una circunstancia que acompaña a la acción verbal principal (Cfr. P. MONTEIL, *Eléments de phonétique et de morphologie du latin*, Paris 1970, pp. 344-346). El modo de establecer la relación entre las acciones respecto de ambas naturalezas es el asindeton *assumendo... non perdendo*, apto para expresar la oposición conceptual entre dos miembros (Cfr. A. ERNOUT y A. THOMAS, *o.c.*, pp. 86-87 y 344-346).

115. Cfr. *supra* II,2.

116. *Ench* 10,35 p. 68.

117. La simultaneidad se expresa por medio de los participios activos presentes que, de suyo, establecen una relación de contemporaneidad con la oración principal. Al concertar las formas participiales entre sí, *accipiens... amittens*, cada una en relación de simultaneidad con el verbo de la construcción principal, indirectamente se ponen en un mismo plano temporal. Ello se subraya por medio del asindeton.

Para completar lo aquí expuesto, hay que notar que tanto *Enchiridion* como *Sermo* 213 dan los dos textos de la Sagrada Escritura, y sus precisiones respectivas al inicio y al final del ciclo cristológico. Ello manifiesta un particular interés en exponer esta doctrina, que reafirma la trascendencia del Verbo.

El contenido de las dos formas, en que se da este inciso, es el mismo: el Verbo permanece inalterado en la ascensión de la naturaleza humana, que lleva a cabo en la Encarnación. El propósito doctrinal es claro: evitar la interpretación en la Encarnación en sentido arriano. De aquí que subyace a todos ellos una misma idea, que se manifiesta en formas análogas: el Verbo es Dios inmutable, y no se ve afectado por la Encarnación. Por ello ni sufre cambio en naturaleza humana ni padece disminución alguna. Esta doctrina precisa indudablemente el valor semántico de las expresiones relativas al modo de la unión: la *susceptio* o la *assumptio* no es una acción del Verbo que afecte a su trascendencia respecto a aquella naturaleza humana que ha sido unida a El en unidad de Persona.

## 2. *Et minor factus est et mansit aequalis*

Otro recurso para manifestar esta realidad consiste en afirmar ambas naturalezas, y una consecuencia inmediata de la coexistencia de las mismas en el único Cristo: Este guarda una doble relación con el Padre, de igualdad y de inferioridad. Se da esta afirmación de modo paralelo en el *Sermo* 214 y en *Enchiridion*. El texto del primero se refiere al único Cristo, único Hijo de Dios, que, siendo Verbo y hombre simultáneamente en cuanto que Verbo es igual al Padre, y en cuanto que hombre, el Padre es mayor que El:

«Susceptus quippe a uerbo totus homo, id est anima rationalis et corpus, ut unus Christus, unus dei filius non tantum uerbum esset, sed uerbum et homo, totum hoc dei patris est propter uerbum, et hominis filius propter hominem. Per id quod uerbum est, aequalis est patri: per id quod homo est, maior est pater. Et simul cum homine filius dei est, sed propter uerbum, a quo susceptus est

homo: et simul cum uerbo filius hominis est, sed propter hominem, qui est susceptus a uerbo»<sup>118</sup>.

La naturaleza divina permanece en Cristo después de la Encarnación, y hace que sea también igual al Padre. La referencia antiherética está, sin duda, opuesta a las objeciones arrianas sobre el texto de Io 14,28<sup>119</sup>. Explica que la doble relación que se da en Cristo respecto al Padre se encuentra a nivel de naturaleza: *per id quod Verbum est, aequalis est... per id quod homo est, maior est Pater*. Ambas cosas se dan simultáneamente en Cristo, *simul*. Hay que notar que en la expresión de la naturaleza divina se refiere directamente al nombre propio del Verbo. No obstante, la función predicativa en que es empleado, puede poner la expresión en la línea de significar la naturaleza divina en cuanto que de modo propio subsiste en la Persona del Verbo.

Guarda una gran semejanza conceptual con este pasaje otro de *Enchiridion*. Está en el lugar dedicado a la exposición de la unión, y allí se concluye con la cita de Phil 2,6, que ya hemos visto en 1. Con ello, en este tratado se da una notable acumulación de recursos para expresar la inmutabilidad de la substancia divina del Hijo en la Encarnación:

«Exinaniuit autem se, accipiens formam serui, non amittens uel minuens formam dei. Ac per hoc et minor factus est et mansit aequalis, utrumque unus, sicut dictum est, Sed aliud est propter uerbum, aliud propter hominem: propter uerbum aequalis, propter hominem minor»<sup>120</sup>.

En el único sujeto —*unus*— se encuentran dos realidades distintas. La doble condición de mayor y menor que el Padre viene expresada por el distributivo *utrumque*, que establece dos miembros contrapuestos, afirmándolos a ambos<sup>121</sup>, en neutro, como suele referirse a todo lo relativo a las naturalezas. La razón de cada una de las relaciones distintas viene dada también a continuación: *aliud propter Verbum... aliud propter hominem*.

118. S 214, 6 pp. 17-18.

119. Cfr. M. SIMONETTI, *Agostino e gli ariani* en REA 13 (1967) p. 58 nota 26.

120. *Ench* 10,35 p. 69.

121. Cfr. A. ERNOUT y A. THOMAS, *o.c.*, p. 198.

Mantiene, como en el Sermón, la forma *Verbum* para referirse a la naturaleza divina de Cristo, pero, del mismo modo que allí la introducción de esta diferencia se realiza en base a formas neutras *aliud... aliud*, en función predicativa, que se emplean ordinariamente para expresar la naturaleza, en oposición a los masculinos para la Persona. La simultaneidad en la coexistencia de ambas viene dada por el giro de conjunciones copulativas enfáticas *et ... et*<sup>122</sup>.

En ambos textos hay una marcada intención antiarriana, ya que el pasaje de Io 14,28 había ido adquiriendo una importancia creciente en esta controversia, siendo en el siglo IV uno de los textos de la Sagrada Escritura más discutidos desde el campo ortodoxo. Así, lo interpretan en el sentido de que Cristo es menor que el Padre en cuanto que es Hombre, por ejemplo, S. Gregorio de Nisa, Didimo el ciego, S. Basilio y S. Ambrosio<sup>123</sup>. Con ello se da una doble característica, ya encontrada en estas obras: de una parte ofrece una vertiente antiherética; de otra, la glosa del Símbolo en función de la Sagrada Escritura interpretada por la Tradición. En este caso ambas se unen. También en el modo de hacer frente al error coinciden con otros pasajes: se trata de una referencia breve, donde se presenta la doctrina positiva que se afronta a un argumento herético, sin hacer referencia explícita a éste.

### 3. Imágenes

El mismo sentido guardan algunos símiles relativos a la constitución de Cristo. Hemos visto ya cómo la imagen, muy frecuente en estos sermones, del vestido tiene principalmente la finalidad de manifestar que la naturaleza humana de Cristo no ha sufrido cambio por la ascensión de la naturaleza humana<sup>124</sup>.

El símil del compuesto humano tiene una significación paralela, recibiendo una aplicación diversa. Se utiliza principalmente para manifestar la inmutabilidad del Verbo de Dios respecto a

---

122. Cfr. *Ibid.*, p. 438.

123. Cfr. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV° secolo* (Roma 1975) p. 478.

124. Cfr. *supra* I, 3.

las pasiones que padece Cristo, según se muestra en el *Sermo* 214<sup>125</sup> y en *De agone christiano*<sup>126</sup>.

Por consiguiente, en estos escritos, para una recta intelección de la unión en la Persona, un dato estimado como fundamental es que ésta se realiza sin mutación alguna de la naturaleza divina. Los matices que contempla son: el Verbo no pierde su naturaleza divina; ésta no sufre merma alguna. El Verbo no se transforma en la Humanidad de Cristo. Hay simultaneidad entre ambas naturalezas, de modo que Cristo en cuanto que Dios es igual al Padre.

La importancia grande que adquiere en la enseñanza sobre los rudimentos de la fe se deduce de la insistencia en el tema; de los lugares —especialmente destacados— que ocupa, en algunos escritos, como el *Sermo* 213 y *Enchiridion*, de la acumulación de recursos que lo manifiestan; y de las diversas formas mediante las que se expresa.

Todo ello guarda armonía con el propósito antiarriano, ampliamente documentado en materia trinitaria y cristológica. Esta intención, también como en otros lugares, recibe una forma expositiva, pero tiene presente las argumentaciones erróneas, aun sin hacer referencia expresa a ellos. No es una disputa abierta, sino la conclusión doctrinal de las mismas lo que viene representado a los fieles.

El comentario del Símbolo, en este punto, toma pie muy frecuentemente de pasajes de la Sagrada Escritura, tanto de aquellos que son un claro apoyo ante los arrianos como es Phil 2,6<sup>127</sup>, como las que son objeto de dificultad por parte de los mismos, como Io 14,28. También en la interpretación de estos pasos sigue el modo en que lo hacen otros Santos Padres.

## V. COMUNICACION DE PROPIEDADES Y NO-CONFUSION DE NATURALEZAS

En escritos de mayor amplitud hemos hallado exposiciones sobre la unión de la naturaleza humana de Cristo con la única

---

125. *S* 214, 7 p. 18.

126. *De ag chr* 23,25 p. 126. Cfr. *infra*, V.

127. Cfr. M. SIMONETTI, *La crisi...*, p. 475.

Persona del Verbo, permaneciendo la naturaleza divina del mismo. En los sermones está, sin embargo, documentada de modo más escaso e impreciso.

En contrapartida está más ampliamente atestiguado el uso de la comunicación de idiomas, acompañado de salvedades relativas a la inconfusión de las substancias.

## 1. *Comunicación de idiomas*

El empleo de este modo de predicación apunta fundamentalmente a poner de manifiesto la Unidad de la persona del Verbo, en la que se dan propiedades de las dos naturalezas, merced a la unión. Las propiedades predicadas hacen referencia especialmente a las acciones que son consignadas en el Símbolo dentro del ciclo cristológico, o a cualidades de la naturaleza humana de Cristo que guardan una relación de oposición respecto a determinados atributos divinos.

### 1.1. *El uso de la comunicación de idiomas*

Los pasajes que lo emplean pueden agruparse inicialmente de acuerdo con la forma que reviste el sujeto de atribución del que se predicán las propiedades:

a) Hay un primer grupo, numeroso, en que los sermones siguen la manera de proceder del Símbolo mismo<sup>128</sup> y de los pasajes de la Sagrada Escritura más típicos respecto a la Encar-

---

128. El inicio del ciclo cristológico viene precedido del segundo artículo del Símbolo. Este toma las siguientes formas:

— (credo) Et in Iesum Christum Filium eius unicum (J.N.D. KELLY, *o.c.*, p. 172).

— Credimus et in Filium eius Dominum nostrum Iesum Christum (Ibid p. 176).

A continuación, y sin especificación de otro sujeto, vienen consignados el nacimiento del Espíritu Santo y de la Virgen María, la pasión, la sepultura, la resurrección, la ascensión y el juicio. Así, siendo el sujeto el Hijo único de Dios, las predicaciones que le siguen se refieren a la naturaleza humana de Cristo.

nación, frecuentemente citados en estas obras. Son aquellos en que el sujeto de la predicación viene designado por nombres personales del Verbo<sup>129</sup>.

Ligado estrechamente a la formulación del Símbolo, el *Sermo de Symbolo ad catechumenos* apenas hace otra cosa que glosarlo, con la adición de elementos que acentúan la condición divina del Hijo de Dios y la realidad de la naturaleza humana que asume:

«Pues vamos a ver este Hijo único de Dios Padre omnipotente ¿qué hizo por nosotros, qué padeció por nosotros? Nació del Espíritu Santo y de la Virgen María. Aquel tan gran Dios igual al Padre nació del Espíritu Santo y de la Virgen María, humilde, por lo que iba a salvar a los soberbios»<sup>130</sup>.

Las acciones que se predicán del Hijo único de Dios —el nacimiento y los padecimientos— corresponden a la naturaleza humana de Cristo. Para reforzar el significado que da el primer enunciado lo amplía —el Hijo único de Dios es igual al Padre— señalando su naturaleza divina. Con ello la predicación adquiere una forma diversa: la designación de la naturaleza divina, como subsistente en una Persona, es el sujeto del nacimiento y acción salvadora de los hombres. De este modo quedan señaladas ambas naturalezas —la divina y la humana— y unidas en un mismo sujeto de atribución. Más adelante vuelve a presentarse un esquema análogo, con base en la forma del Símbolo: acentúa las diversidades de las naturalezas por medio de interrogaciones retóricas respecto a los miembros de la predicación:

«Cuando padeció, fue crucificado y sepultado ¿Quién? ¿Qué? (...), ¿Quién? El Hijo de Dios único nuestro Señor ¿Qué? fué crucificado y fue sepultado»<sup>131</sup>.

---

129. Los nombres personales atribuidos al Hijo en estos escritos son *Filius*; *Verbum*; *Virtus*; *Sapientia* e *Imago*.

130. *S. de symb. ad cat* 3,6 p. 189: Sed iste filius unicus dei patris omnipotentis uideamus quid fecit propter nos, quid passus est propter nos. NATVS DE SPIRITV SANCTO ET VIRGINE MARIA. Ille deus tantus aequalis patri, natus est de spiritu sancto et uirgine Maria humilis, unde sanaret superbos. Cfr. *De ag chr* 11, 12 p. 116. S. CIRILO DE JERUSALEN, *Catech* 13,3 (REISCHL y RUPP vol. 2 pp. 52-53).

131. *S. de symb ad cat* 3,6 p. 170: Quando passus est, CRVCIFIXVS, ET SEPVLTVS. Quis? quid? pro quibus? Quis? Filius dei unicus, dominus noster. Quid? CRVCIFIXVS, ET SEPVLTVS.

El sujeto, el nombre propio de la segunda Persona trinitaria se amplía en una serie de atributos que remarcan su condición divina, en otro Sermón:

«Así el Dios que en Dios permanece, el eterno que vive con el eterno, el Hijo igual al Padre no ha desdeñado revestir la condición de siervo en favor de los pecadores»<sup>132</sup>.

El esquema del Símbolo se entrecruza con la referencia a Phil 2,6, del mismo modo que el mismo sermón incluye una referencia a Io 1,14. Aquí el sujeto es toda una cláusula relativa que significa la generación eterna del Hijo:

«Qui natus est de deo Patre sine ulla matre mirabiliter, oportuit ut fieret hominis filius»<sup>133</sup>.

Asimismo el *Enchiridion* utiliza, unidos, los dos esquemas, el del Símbolo y el de Io 1.14:

«De tal modo que creyésemos en el Hijo único de Dios Padre omnipotente nacido del Espíritu Santo y de la Virgen María. Así ciertamente, el Verbo se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros»<sup>134</sup>.

Todos estos pasajes coinciden en que la comunicación de idiomas se realiza en la narración misma de la Encarnación, y tienen por sujeto nombres personales del Verbo. Constituyen paráfrasis del texto del Símbolo y de la Sagrada Escritura. En ellos hay acentuación por recursos retóricos —antítesis, interrogación, etc.— de la diversidad de las naturalezas y, al mismo tiempo, de la identidad del sujeto en que se dan una y otra. Por otra parte, al poner de manifiesto especialmente que éstas corresponden al Verbo, o al Hijo único de Dios, refuerza la defensa del Símbolo ante una posible interpretación modalista.

b) Otros pasajes tienen por sujeto de acciones o propiedades

---

132. *S 215*, 4 p. 21: Ut deus in deo manens, aeternus cum aeterno uiuens, aequalis Filio Patri, pro reis et pro peccatoribus seruis formam serui non dedignaretur induere.

133. *Ibid.*

134. *De ag chr 10,11* p. 114: Ut crederemus in dei patris omnipotentis unicum filium, natum de spiritu sancto et uirgine Maria? Ita quippe uerbum caro factum est, a diuinitate carne suscepta, non in carnem diuinitate mutata.

humanas atributos o acciones diversas substantivados<sup>135</sup>. El motivo es, frecuentemente, la exposición de la Encarnación.

Una breve referencia del *Sermo* 213 establece una antítesis entre el creador del hombre y el que es hecho hombre.

«Sic factus est homo qui fecit hominem: assumendo quod non erat»<sup>136</sup>.

La creación es una de las acciones más significativamente atribuidas a Dios en estos escritos<sup>137</sup>; de aquí el valor que tiene, para manifestar la naturaleza divina de Cristo, su designación como sujeto como *qui fecit hominem*, contrapuesto al haberse hecho hombre, que menciona este párrafo.

Así mismo es particularmente significativo de la condición divina en estas obras el atributo divino *invisibilis*: se encuentra presente en el Símbolo romano en su forma africana<sup>138</sup> referido al Padre; también en estos comentarios, con igual atribución<sup>139</sup> y predicado del Hijo como muestra de su divinidad<sup>140</sup>. Por otra parte, el mostrarse Dios al hombre de modo visible es una característica importante del decreto divino de la Salvación<sup>141</sup>. Se presentan también en este Sermón ambas propiedades, —la de Dios invisible, y la de la Humanidad visible—, afrontadas: expresivas una y otra de las naturalezas correspondientes, unidas en un mismo sujeto de predicación:

«El siempre invisible se ha hecho visible cuando ha querido»<sup>142</sup>.

Este texto emplea adjetivos que entre sí son lógicamente contradictorios. Este sistema de oposición de propiedades se encuentra

---

135. Cfr. S.Th. III q.16, a.1 c.

136. *S* 213, 3 p. 444. El contraste entre el poder creador del Verbo y la realidad creatural de la Humanidad Santísima de Cristo es un tema típico también en estos comentarios, aunque en otros textos no reviste una forma que claramente pueda ser citada como un caso de empleo de la comunicación de idiomas. Vid. p.e. *De fid et symb* 4,6, pp. 9-10.

137. Cfr. *De fid et symb* 2,3, p. 5-6; *De ag chr* 10,11 p. 113 y 17,19 p. 120; *S*. 212,1 p. 176-178; *S*. 213,2 p. 443; *S*. 214,3 p. 15 y 4 p. 17; *S*. 215,2 p. 19; *S*. *de symb ad cat* 1,2 p. 186.

138. Cfr. J.N.D. KELLY, *o.c.*, p. 176.

139. Cfr. *S*. 212, 1 p. 174 y 176.

140. *Ibid*.

141. Cfr. Parte II, Introducción a).

142. *S* 213, 3 p. 444: *Invisibilis semper, factus est visibilis quando voluit*.

también en dos textos, correspondientes a otros tantos sermones. Estos expresan una secuencia de antítesis establecidas entre propiedades de ambas naturalezas; entre ellas se encuentran también las relativas al carácter visible de Cristo Hombre y la creación. El primero corresponde al *Sermo* 212: el texto sigue el enunciado del Símbolo referente a Cristo, y antepone a cada artículo una antítesis sobre propiedades de una y otra naturaleza:

«Mas, porque se anonadó a sí mismo, no abandonando la condición de Dios, sino tomando la forma de siervo.

Por esta condición, el invisible ha sido visto, puesto que ha nacido del Espíritu Santo y de la Virgen María;

Por esta condición de siervo, el omnipotente ha sufrido la debilidad, puesto que ha padecido bajo Poncio Pilato.

Por esta condición de siervo el inmortal ha muerto, puesto que ha sido crucificado y ha muerto;

Por esta condición de siervo, el rey de los tiempos ha resucitado al tercer día;

Por esta condición de siervo, el creador de lo visible y de lo invisible subió al cielo, de donde nunca se ha apartado»<sup>143</sup>.

El sujeto viene expresado por los atributos referidos a Dios Padre en el Símbolo africano<sup>144</sup>, aunque en distinto orden, el impuesto por el enunciado cristológico. Las atribuciones de las tres cláusulas son cualidades de la naturaleza humana antitéticas con cada uno de los sujetos. A estas predicaciones se une una explicación, que expresa el contenido de uno o dos de los artículos cristológicos, uno de cuyos elementos supone el sometimiento

143. *S* 212, 1 p. 178: *sed quoniam semetipsum exinaniuit, non forman dei amittens, sed forman serui accipiens,*

*per hanc formam serui inuisibilis uisus est, quia natus est de spiritu sancto et Maria uirgine,*

*per hanc formam serui omnipotens infirmatus, quia passus est sub Pontio Pilato;*

*per hanc formam serui immortalis mortuus est, quia crucifixus est et sepultus;*

*per hanc formam serui rex saeculorum die tertio resurrexit;*

*per hanc formam uisibilium et inuisibilium creator ascendit in caelum, unde nunquam recessit.*

144. Cfr. J.N.D. KELLY, *o.c.*, p. 176.

miento a las circunstancias creaturales —temporalidad, espacialidad— opuestas al correspondiente atributo divino. El inicio de todas estas afirmaciones viene dado por la repetición del fragmento de Filipenses *per hanc formam servi*, que proporciona una explicación a la relación existente entre un miembro y otro de cada predicación.

Más breve, pero semejante a este pasaje, el otro texto paralelo se encuentra en el *Sermo* 214:

«Convenía que en el hombre asumido, no sólo el invisible fuera visto, y el coeterno al Padre naciera temporalmente, sino también que el inaprehensible fuera aprehendido, el insuperable fuera colgado a un madero, el inviolable fuera traspasado por los clavos, y la vida y la inmortalidad muriese en la cruz, fuese enterrada en un sepulcro: todo esto el Hijo de Dios Nuestro Señor Jesucristo»<sup>145</sup>.

Menos literal en el seguimiento del símbolo, no obstante el fondo doctrinal y la forma expositiva guardan una gran similitud respecto al anterior texto. Todos los miembros aquí tienen una relación clara de oposición, marcando el sujeto diferentes atributos divinos, y el predicado diversas *passiones christi*, que pone de manifiesto las condiciones creaturales humanas de Cristo Hombre. Por tanto, las dos naturalezas, a través de sus manifestaciones para el conocimiento humano, se hacen patentes en el enunciado. De otra parte, la unicidad de sujeto —de Persona— de unas y otras propiedades está expresado en la conclusión, de forma particularmente clara: *hoc totum Dei filius Dominus noster Iesus Christus*, que es paralela a la introducción del *Sermo* 212, por medio de Eph 2.6.

Este tipo de enumeraciones tienen claros antecedentes en la Tradición patristica, a partir de S. Ignacio de Antioquía<sup>146</sup>; en concreto, se remontan a esta época las oposiciones entre la con-

---

145. *S* 214, 7 p. 18: Oportebat autem ut in homine assumpto, non solum inuisibilis uideretur et patri coaeternus temporaliter nasceretur, uerum etiam incontractabilis teneretur, insuperabilis ligno suspenderetur, inuiolabilis clauis confingeretur, et uita et immortalitas in cruce moreretur, in monumento sepeliretur: hoc totum dei filius dominus noster Iesus Christus.

146. S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad. Eph* 7,2; *Ad. Polyc.* 3,2 (PG 5 col 649-652; 721).

dición visible e invisible de Cristo; temporalidad y atemporalidad; muerte y vida; pasibilidad e impasibilidad. Asimismo en los autores latinos hay ejemplos de este tipo de enumeraciones a partir de Tertuliano<sup>147</sup>.

Si en S. Ignacio de Antioquía estas contraposiciones de propiedades se pueden inscribir en el marco de las controversias con los docetas y los gnósticos<sup>148</sup>, en estos pasajes, las propiedades relativas a la naturaleza divina de Cristo son especialmente aptas para fortalecer a los fieles contra el arrianismo; y las de la naturaleza humana para prevenir ante el maniqueísmo. Igualmente, la salvedad antiadopcionista del párrafo final complementa el comentario del Símbolo como *regula fidei*. Por otra parte, ante una posible interpretación del texto en el sentido del cambio de la naturaleza divina o la confusión de ambas sustancias, en este pasaje se da la salvedad *In homine assumpto*, que tiene su paralelo en el párrafo del *Sermo* 212 en la forma *per hanc formam servi*, que serán glosados más adelante<sup>149</sup>.

## 1.2. *Fundamentación de la comunicación de idiomas*

Ya hemos contemplado anteriormente cómo es el *Sermo* 214 en la conclusión del párrafo donde más extenso uso de hace de la comunicación de idiomas, se pone la razón de la misma en la unidad de sujeto que hay en Cristo: *hoc totum Dei filius Dominus noster Iesum Christus*.

a) *La explicación del Sermo 214*. Aún de modo más explícito en este Sermón, S. Agustín da razón del uso empleado en la comunicación de idiomas:

«Como el Hijo único de Dios, Nuestro Señor Jesucristo es un todo, (...) se refiere al todo el que sólo en el alma estuvo triste hasta la muerte, porque el Hijo de Dios estuvo triste; se refiere al todo el que sólo el hombre fue

---

147. TERTULLIANO, *De carne Christi* 5,7 (KROYMANN y EVANS pp. 881-882). R. FAVRE, *La communication des idiomes dans l'ancienne tradition latine* en BLE 37 (1936) p. 130-145.

148. Cfr. A. GRILLMEIER, *o.c.*, p. 103.

149. Cfr. *infra* 2,2.

crucificado porque el Hijo único de Dios fue crucificado; se refiere al todo el que sólo en la carne fué sepultado; porque el Hijo único de Dios Nuestro Señor Jesucristo fue sepultado. Pues desde que comenzamos a decir que creemos en Cristo Hijo único suyo, cualquier otra cosa que de El decimos, no se sobreentiende sino de Nuestro Señor Jesucristo Hijo único de Dios»<sup>150</sup>.

El texto es de una claridad meridiana respecto al fundamento del uso de la comunicación de idiomas. En primer lugar hay que notar que se refiere generalmente a las acciones de Cristo Hombre consignadas en el Símbolo anteriormente, objeto de contraposiciones, de tal modo que el pasaje viene a constituir una aclaración al anterior modo de proceder. Este, es considerado propiamente en el terreno de la predicación de propiedades, como manifiesta en el párrafo conclusivo con la doble referencia al verbo *dicere* (*ex quo enim coepimus dicere credere nos in Iesum Christum Filium eius unicum Dominus noster, ex illo quidquid aliud de illo dicimus, non subauditur nisi Iesu Christus Filii Dei unicus Dominus Noster*).

Por otra parte, el fundamento de todo ello se encuentra en la unidad personal de Cristo, expresado aquí de dos formas: en primer lugar entiende que el Verbo encarnado es una sola Persona, expresada en la forma *totus*<sup>151</sup> que reitera en cada miembro de la enunciación; en segundo lugar, en la conclusión inmediata: estas acciones humanas son imputables al Hijo único de Dios nuestro Señor Jesucristo<sup>152</sup>.

Así, si en los textos en que se emplea la comunicación de idiomas, la unidad de sujeto apunta en favor de la unidad perso-

---

150. *S* 214, 7 p. 18: Cum enim sit totus filius dei unicus dominus noster Iesus Christus uerbum et homo, atque ut expressius dicam, uerbum, anima, et caro; ad totum refertur quod in sola anima tristis fuit usque ad mortem, quia filius dei unicus Iesus Christus tristis fuit: ad totum refertur quod in solo homine crucifixus est, quoniam filius dei unicus Iesus Christus CRVCIFIXVS est: ad totum refertur quod in sola carne SEPVLTVS est, quoniam unicus filius dei dominus noster Iesus Christus sepultus est. Ex quo enim coepimus dicere credere nos in Iesum Christum filium eius unicum dominum nostrum, ex illo quidquid aliud de illo dicimus, non subauditur nisi Iesus Christus filius dei unicus dominus noster.

151. Cfr. *supra* I, 1.3.b, nota 38.

152. Cfr. *supra* III.

nal, en este pasaje la mente del doctor de Hipona está expresada con extrema claridad: se resume en una clara noción de la unidad personal de Cristo.

b) *Otras aplicaciones*: Mediante recursos pedagógicos hace asequible esta doctrina, quizá de modo no tan preciso. Consisten éstos en las comparaciones que se siguen del paralelismo que establece entre la unidad y distinción del cuerpo y el alma — que forman un solo sujeto— siendo de naturaleza distinta, y Cristo, Dios y Hombre verdadero, subsistente en la única Persona del Verbo.

Continuando la argumentación del *Sermo* 214 establece la primera comparación:

«No os admiréis porque decimos que el Hijo Unico de Dios, Jesucristo nuestro Señor ha sido sepultado, cuando sólo su carne ha sido sepultada. Como, por ejemplo, decimos que el apóstol S. Pedro yace hoy en el sepulcro, cuando también decimos con toda verdad ésto: que goza en el descanso con Cristo. Así, decimos que éste yace en el sepulcro sólo en el cuerpo y goza en Cristo solo en el espíritu<sup>153</sup>.

El único Sujeto —S. Pedro— recibe la predicación real de yacer en el sepulcro, mientras que una parte de sus elementos constitutivos sufre físicamente esta acción, siendo así porque su cuerpo le corresponde realmente. También el *De agone christiano* aplica una figura similar a los mártires:

«No por ello hay que negar que el Verbo del Padre, es decir, el Hijo único de Dios, (...) haya padecido por nosotros. Porque también los mártires decimos que han padecido y han muerto por el reino de los cielos; y sin embargo en aquella pasión y muerte no han muerto sus almas (...) Por lo tanto, así como decimos que los mártires han padecido y han muerto en los cuerpos que lleva-

---

153. *S* 214, 7 p. 18: Nec miremini: sic enim dicimus filium dei unicum Iesum Christum dominum nostrum sepultum, cum sola eius caro sepulta sit, quemadmodum uerbi gratia dicimus apostolum Petrum hodie iacere in sepulcro, cum et illum uerissime dicamus eum in requie cum Christo gaudere. Eundem quippe apostolum dicimus: non enim duo apostoli Petri, sed unus est. Eundem ipsum ergo dicimus, et in solo corpore iacere in sepulcro, et in solo spiritu gaudere cum Christo.

ban, sin pérdida ni muerte de sus almas, así también decimos que el Hijo de Dios ha padecido y ha muerto en el hombre que llevaba, sin commutación o muerte de su divinidad»<sup>154</sup>.

En el caso de los mártires también, de los dos elementos constitutivos humanos —cuerpo y alma— sólo el primero ha sido sometido a los efectos del cambio y la violencia, mientras que el otro ha permanecido inmutado. Así Cristo, el Hijo de Dios, ha padecido y muerto en su naturaleza humana, sin sufrir cambio en su naturaleza divina.

Aún cuando se trata de símiles que no manifiestan más que una faceta del misterio que quiere hacer asequible a los fieles, conviene tener en cuenta que la prioridad de lo divino en Cristo —la naturaleza humana subsiste con la subsistencia de la Persona divina y la naturaleza divina permanece inmutada subsistiendo con la misma Persona que naturalmente le pertenece— es más fuerte en el contexto en que habla S. Agustín; en su concepción antropológica, el alma tiene auténtica trascendencia jerárquica sobre el cuerpo: le comunica la vida y lo rige, pero además lo trasciende, y no está condicionado por él para una subsistencia en plenitud<sup>155</sup>.

De modo análogo, utiliza la imagen del vestido aplicada aquí a las relaciones entre las *passiones Christi* la naturaleza y Persona del Verbo:

«SI ENIM COGNOVISSENT, ait apostolus NUM-  
QUAM DOMINUM GLORIAE CRUCIFIXISSENT.  
Et dominum gloriae ostendit, et crucifixum confessus est:  
quia si quis etiam tuam tunicam illaesa carne tua cons-  
cindat, tibi facit iniuriam, nec sic clamas pro veste tua,

---

154 . *De ag chr* 23,25 p. 126; Nec propterea uerbum patris, id est unicum dei filium, per quem facta sunt omnia, negandum est natum et passum esse pro nobis. et martyres enim passos dicimus et mortuos propter regna caelorum; nec tamen in ea passione et morte animae eorum occisae sunt. dicit enim dominus: nolite timere eos, qui corpus occidunt, animae autem nihil possunt facere. sicut ergo martyres passos et mortuos dicimus in corporibus, quae portabant, sine animarum interfectione uel morte, sic dei filium passum et mortuum dicimus in homine, quem portabat, sine diuinitatis aliqua commutatione uel morte.

155. Cfr. E. GILSON, *La filosofía...*, pp. 120-121.

ut dicas, Conscidisti tunicam meam, sed, Conscidisti me, dissipasti me, fila de me fecisti. Loqueris ista integer, et verum dicis, et de carne tua nihil detraxit qui laesit. Sic et dominus Christus crucifixus est. Dominus est, unicum Patri est, salvator noster est, dominus gloriae est: tamen crucifixus est, sed in carne, et sepultus in sola carne. Nam ubi sepultus est, et quando sepultus est, tunc ibi nec anima fuit, sola caro in sepulcro iacebat: et tamen confiteris IESUM CHRISTUM FILIUM EIUS UNICUM DOMINUM NOSTRUM, QUI NATUS EST DE SPIRITU SANCTO ET VIRGINE MARIA. Quis? Iesus Christus, unicus Filius dei, dominus noster. SUB PONTIO PILATO CRUCIFIXUS. Quis? Iesus Christus, unicus dei Filius, dominus noster. ET SEPULTUS. Quis? Iesus Christus, unicus dei Filius, dominus noster. Sola caro iacet, et tu dicis, Dominus noster? Dico, plane dico: quia vestem intueor, et vestitum adoro. Caro illa illius vestimentum fuit; quia CUM IN FORMA DEI ESSET, NON RAPINAM ARBITRATUS EST ESSE AEQUALIS DEO, SED SEMET IPSUM EXINANIVIT, FORMAM SERVI ACCIPIENS, non forman dei amittens, IN SIMILITUDINE HOMINUM FACTUS, ET HABITU INVENTUS UT HOMO»<sup>156</sup>.

Si el interés antiarriano se nos manifestaba en la utilización de los atributos divinos sobre los que se efectúa la comunicación de idiomas, en estas imágenes, la finalidad es aún más clara: se trata de resaltar ante todo la inmutabilidad de la naturaleza divina aun después de la ascensión de la humana. De esta manera, las *passiones Christi* son atribuibles al Hijo de Dios, pero no está en contradicción con una propiedad fundamental de la esencia divina: la inmutabilidad.

---

156. S 213, 4 pp. 444-445.

## 2. *No-confusión de substancias*

### 2.1. *Exposición del empleo*

La unión de las propiedades de ambas naturalezas ha sido atribuida por igual a la única Persona del Verbo. No obstante, una y otra naturaleza no han sufrido confusión ni cambio entre sí.

Ya hemos hecho referencia a un modo en que esta realidad se consigna, respecto a la permanencia de la naturaleza del Hijo unigénito del Padre en sus propiedades naturales<sup>157</sup>. Del mismo modo en el párrafo inmediatamente anterior hemos señalado cómo la diferencia de naturalezas viene expresada mediante las antítesis de propiedades de ambas, las interrogaciones retóricas y otros recursos, como son en los Sermones 212 y 214 las salvedades *in homine assumpto* o *per hanc formam servi*, para referirse a las propiedades de Cristo hombre atribuidas al Verbo, así como en el 214 *in sola caro*. La misma idea subyace también a las ideas que allí hemos glosado.

De forma más explícita se realiza esta diferenciación en el *De agone christiano*. Ello se muestra en el cuidado con que habitualmente se refieren las *passiones Christi* a la naturaleza humana de Cristo, mediante construcciones que salvan la inmutabilidad del Verbo<sup>158</sup>.

Hay giros, por otra parte, que adquieren cierta fijeza. Vienen a constituir una expresión que limita el alcance de la predicación general de la frase a un termino, del que se dice con propiedad. Con ellas se designa que una determinada propiedad o acción corresponde sólo a la Humanidad o a la Divinidad de Cristo:

Están presentes en varios lugares de *De fide et symbolo*; por ejemplo antes de introducir la parte correspondiente a la cristo

---

157. Cfr. *supra* IV.

158. Vid. p.e. *De ag chr* 11,12 p. 15: *Nolite timere contumelias et cruces et mortem, quia, si nocerent homini, non ea pateretur homo, quem suscept filius dei.*

logía, para señalar la diferencia entre eternidad y temporalidad propia de una y otra naturaleza

«Addimus itaque fidei rerum aeternarum etiam temporalem dispensationem domini nostri, quam gerere et ministrare nobis pro nostra salute dignatus est. nam secundum id, quod unigenitus est dei filius, non potest dici: fuit et erit, sed tantum: est, quia et quod fuit, iam non est, et quod erit, nondum est, ille ergo est incommutabilis sine condicione temporum uarietate. (...).

Sed per temporalem, ut dixi, dispensationem quoniam ad nostram salutem et reparationem operante dei benignitate ab illa incommutabili dei sapientia natura mutabilis nostra suscepta est, temporalium rerum salubriter pro nobis gestarum adiugimus fidem, credentes in eum dei filium, qui natus est per spiritum sanctum ex uirgine Maria»<sup>159</sup>.

Bajo un determinado aspecto no está sometido al tiempo, según otro sí. La expresión utilizada en el primer miembro es *secundum id quod*. También de modo semejante se encuentra la distinción en un pasaje de esta obra, con motivo de la explicación de las palabras de Io 2,4: quid mihi et tibi est, mulier? nondum venit hora mea.:

«Sino que exhorta más bien a que entendamos que no ha tenido madre, en cuanto que Dios, cuya majestad se disponía a mostrar con la conversión del agua en vino. Sin embargo aquello de que fue crucificado, lo fué en cuanto hombre; y aquélla era la hora, que aún no había llegado, en que se dijo: ¿a tí y a mí qué nos va? Todavía no ha llegado mi hora; es decir, en la que te reconoceré. Entonces, como hombre, crucificado conoció a su madre humana, y se la encomendó de forma amabilísima al discípulo»<sup>160</sup>.

La distinción de las propiedades de las dos naturalezas viene aquí expresada por la forma *secundum Deum/secundum hominem*. Este pasaje nos parece que tiene una significación espe-

159. *De fid et symb* 6,8 pp. 10-11. Cfr. *Ibid.* 4,6 p. 10.

160. *Ibid*: Sed admonet potius, ut intellegamus secundum deum non eum habuisse matrem, cuius maiestatis personam parabat ostendere aquam in uinum uertendo. quod autem crucifixus est, secundum hominem crucifixus est; et illa

cial, ya que el hecho de que Cristo tuvo una Madre humana, recibe en estos escritos una significación análoga a ser verdaderamente hombre, igual a los hombres<sup>161</sup>. Resulta, pues, especialmente significativo de una parte, de la naturaleza humana de Cristo; de otra, de la permanencia sin cambio ni mezcla de la naturaleza divina.

En otro escrito, la no-confusión de las naturalezas queda también consignada por medio de giros de idioma, en cierto sentido fijos. Se trata del *Enchiridion*. El tipo de expresiones es el mismo que el que hemos encontrado en *De fide et symbolo*, aunque existe una mayor variación en el modo de expresarlo. Así coincide con el anterior en la expresión *secundum Verbum/secundum hominem*, también para referirse a los dos nacimientos de Cristo<sup>162</sup>. Utiliza también *propter Deum/propter hominem*<sup>163</sup>; *in quantum deus est, in quantum homo est*<sup>164</sup>. Todas estas expresiones tienen la finalidad de distinguir las propiedades de ambas naturalezas en los siguientes contextos: el nacimiento de Dios Padre, y de la Virgen María: la temporalidad de Cristo hombre y la eternidad de la naturaleza divina; la igualdad de Cristo respecto al Padre y la relación de inferioridad con El, como hombre. De este modo, la insistencia en la distinción de naturalezas parece tener —por los temas en que se aplica— una finalidad fundamental antiarriana, aun cuando tiene también rendimiento para descalificar algunas interpreta-

---

erat hora, quae nondum uenerat, quando dictum est: mihi et tibi quid est? nondum uenit hora mea, id est, qua te cognoscam. tunc enim ut homo crucifixus cognouit hominem matrem et dilectissimo discipulo humanissime commendauit.

161. Es un tema que se encuentra reiteradamente documentado en estas obras, especialmente en los sermones, viniendo a ser uno de los motivos en que se puede pensar en un elemento catequético perfectamente caracterizado: si Cristo es Hijo de una mujer y ha tenido un nacimiento temporal, es hombre como los demás hombres y posee un cuerpo de la misma naturaleza que el de los demás. Así se muestra, por ejemplo en el S. 214,6 p. 18 y 7, p. 18, el S. 215,4 p. 21 y *S. de symb ad cat* 3,6 p. 189. Por otra parte es un tema con claros antecedentes en la catequesis de la Patrística. Cfr. S. IRENEO, *Dom* 32 (FROIDEVAUX p. 82-83). S. CIRILO DE JERUSALEN, *Catech* 4,9 (REISCHL Y RUPP p. 99) S. AMBROSIO, *expl. symb* 3 (BOTTE p. 48) TEODORO DE MOPSUESTIA, *Hom cat* 6,10 (TONNEAU Y DEVRESSE, p. 149).

162. *Ench* 11,37 y 12,38, p. 71.

163. *Ibid.* 10,35 p. 69.

164. *Ibid.* 12,38 p. 71.

ciones de la unión como mezcla de naturalezas, según puede entenderse en algunos contextos apolinaristas<sup>165</sup>.

Los usos más específicos que emplea son heredados de la Tradición anterior, pudiendo remontar sus orígenes al menos a San Ireneo y a Tertuliano<sup>166</sup>. Se trata de recursos idiomáticos ordinarios, extraídos del uso de la lengua, que permiten de modo muy sencillo, exponer una doctrina de suyo compleja.

## 2.2. *Las propiedades humanas del Verbo Encarnado y su relación con el Verbo*

Habiendo asumido la naturaleza humana el Verbo, a El se refieren las propiedades de la naturaleza humana, aun cuando su naturaleza divina no se ve afectada por ellas<sup>167</sup>. No obstante, al no haber una relación meramente accidental —está unida al Hijo *in unitatem personae*— las relaciones entre el Verbo y su naturaleza humana deben ser de un modo preciso.

Las relaciones existentes entre la persona del Verbo y las acciones, pasiones o cualidades, de la naturaleza humana vienen expresadas en estos pasajes por los siguientes recursos de lengua: *Per hanc formam servi*<sup>168</sup>, utilizado después de la enunciación de Phil 2,6-7; *In homine assumpto*<sup>169</sup>; *in homine quem portabat*<sup>170</sup>; *per hoc*<sup>171</sup>, referido también a Phil 2,6-7.

Las formas primera y última —acusativos introducidos por *per*— son expresiones que en latín tardío tienen, de ordinario, la función de expresar el instrumento, a través del cual se realiza una acción y en general e instrumental referido a seres huma-

165. Cfr. S. GREGORIO DE NISA, *Contr.Eun.* 5 (PG 45 col 706). APOLINAR DE LAODICEA, frag 10 (LIETZMANN, *o.c.*, p. 207).

166. S. IRENEO, *Adv. haer.* 3,93; 19,2; 21,4 y 5,17, 3 (PG 7,1 col 871, 940 y 950; 7,2 col 1170). TERTULIANO, *Adv.Prax* 15,5; 29,2; 30,2 (KROYMANN y EVANS p. 1179 y 1202, 1203-1204); *De carne Christi* 5,7 (KROYMANN y EVANS p. 881 y 882); NOVACIANO, *De Trin.* 11,8 (DIERCKS p. 29-30); S. AMBROSIO, *Expl. symb* 4 (BOTTE p. 48-50); S. CIRILO DE JERUSALEN, *Catech* 11,6 (REISCHL y RUPP p. 295-297).

167. Cfr. *Supra* 1.1.b.

168. *S* 212, 1 p. 178.

169. *S* 214, 7 p. 18.

170. *De ag chr* 23,25 p. 126.

171. *Ench* p. 69.

nos<sup>172</sup>, las normas *in homine* son cercanas a ésta, ya que en latín eclesiástico esta expresión, de origen netamente locativo, da lugar a usos instrumental-comitativos<sup>173</sup>, aunque no pierden totalmente su connotación inicial. Son aptas para manifestar que la Humanidad del Señor posee un valor de instrumento respecto al Verbo, por el que Este, de naturaleza divina, asume unas propiedades de la criatura que serían —en caso de no ser así— contradictorias con su misma esencia. El hecho de que tengan un valor instrumental tales expresiones no debe interpretarse en favor de la unión accidental ya que en otras expresiones queda resaltado el tipo de unión de su Humanidad con el Verbo, muy superior a la citada<sup>174</sup>.

Hemos hecho frecuentes referencias a la intención antiarriana, presente en estas obras. En este tipo de expresiones, y en el modo de presentar la comunicación de idiomas y la no-confusión de sustancias nos parece que tiene un papel de primer orden: es un modo claro de defender la inmutabilidad y divinidad del Verbo sin caer en el docetismo, al profesar la doctrina cristiana.

Hay, por consiguiente, en estos sermones un empleo abundante de la comunicación de idiomas, que conllevan las precisiones necesarias acerca de la no-confusión de sustancias. Nos parece que esto es paralelo a las expresiones sobre la unidad personal presentes en los tratados, especialmente en *Enchiridion*. Si en éste se expone la doctrina como una formulación de principios, en los Sermones se proporciona una doctrina paralela, pero presentada de modo más asequible: ya que la sustancia se manifiesta por sus accidentes (acciones, pasiones, cualidades) en el nivel creatural, y en el nivel de Dios se hace patente al conocimiento humano a través de los atributos que manifiestan sus obras *ad extra*. Estas manifestaciones de ambas sustancias son más fácilmente captables por el pueblo menos instruido al tiempo que son expresivos de la naturaleza a que pertenecen. Por otra parte, las frecuentes referencias a la inconfusión de una naturaleza con otra, expresada al nivel de las pro-

---

172. Cfr. A. BLAISE, *o.c.*, p. 606.

173. Cfr. *Ibid.* p. 417; D. NORBERG, *Manuel pratique du latin médiéval* (Paris 1968) p. 17.

174. Cfr. *supra* I y II, pp. 49-72.

piudades de ambas, completan la enseñanza sobre el modo de la unión: se realiza ésta sin confusión de la Divinidad y la Humanidad de Cristo.

Estemos o no en lo cierto, este modo de proceder no hace sino seguir el uso eclesiástico: como hemos señalado al comienzo, la misma estructura del Símbolo se expresa análogamente. Y la predicación de San Agustín es una explicación sobre éste. Hay que tener en cuenta que el complemento de este comentario es la continua repetición de pasajes de la Sagrada Escritura referentes a la Encarnación, que siguen el mismo modo de expresión<sup>175</sup>.

Por otra parte, la utilización de la comunicación de idiomas y las explicaciones de la misma siguen también los modos de exposición de otros Santos Padres; con ello, ofrece una continuación de la Tradición de la Iglesia, que, si recibe el apoyo de ésta del Símbolo y de la Sagrada Escritura es al tiempo perpetuación de la misma y esclarecimiento y enseñanza de los textos eclesiásticos.

Todo ello tiene un carácter acorde con la índole catequética de estas obras, cuya finalidad no es directamente la especulación teológica sobre los principios de la fe, sino la exposición

---

175. Así Lc 1,32 se encuentra en tres obras: *De ag chr* 11,12 p. 116; *S 214*, 6 pp. 17-18 y *S 215*, 4 p. 21. En los sermones al pueblo 214 y 215 parece que tienen especial interés las palabras *quod nascetur ex te sanctum vocabitur filium Dei* como punto de apoyo del modo de hablar sobre la comunicación de idiomas. Las palabras de Io 1,14 son igualmente en estas obras (*De ag chr* 10,11 p. 114; 17,9 p. 120; 20,22 p. 122; 21,23 p. 123; *De fid et symb* 4,6 p. 9; *S 213*, 3 p. 444; *Ench* 10,34 p. 68 y 10,35 p. 69) una base para la práctica de atribuciones al Verbo que conllevan la comunicación de idiomas. Frecuentemente reiteradas y con un valor de fundamentación escriturística sobre la verdadera Encarnación del Hijo de Dios son las palabras de Phil 2,6-7. Se encuentran literalmente en *De fid et symb* 4,9 p. 9 y en los Sermones 212, 1 p. 178 y 213, 4 p. 445, textos en los que de modo particular es claro que el fundamento de la posibilidad de atribuir las acciones humanas al Hijo de Dios es precisamente la asunción de la naturaleza humana por parte del Verbo. Aquí este texto es utilizado como explicación y argumento de autoridad que a la vez aclara y avala la formulación del Símbolo en cristología. En el mismo sentido, y en otro contexto en el *Sermo 213*, 4 p. 445 se utilizan también las palabras de 1 Cor 2,8: *Si enim cognovissent (...) numquam Dominum gloriae crucifixissent*; otro pasaje apoya esta doctrina, resaltando mas bien el aspecto de las dos naturalezas: Rom 1,13: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem*; se encuentra en *De agone christiano* (10,11 p. 113) y en *Enchiridion* (10,38 p. 71,s). Siempre contrapuesto a la cita de Io 1,13 (*omnia per ipsum facta sunt*).

del mensaje evangélico, de tal modo que sus elementos puedan ser distintamente percibidos como objeto de fe. Por ello da lugar a la explicación teológica estrictamente donde esta finalidad lo requiere.

La forma literaria de estos textos está construida fundamentalmente a base de antítesis: en un término se expone algo correspondiente a la naturaleza divina y en otro algo de la humana, siempre referidos al mismo sujeto. Son construcciones sencillas, de carácter sintético, cuyos miembros se contrarrestan entre sí, esclareciendo mutuamente sus sentidos. Este modo de proceder ya se ha visto en otros lugares de las mismas obras. Por otra parte, son especialmente aptas para atraer la atención del auditorio, despertar la admiración, y, de este modo, facilitar la comprensión de la muestra del amor de Dios que constituye la Encarnación; punto fundamental de la catequesis según enseña San Agustín en el *De catechizandis rudibus*, para de este modo alcanzar el fin de este tipo de enseñanza: *quod est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*<sup>176</sup>.

## CONCLUSIONES

### A. Caracterización general del comentario

1. La doctrina expuesta como comentario al Símbolo Romano trasciende el tenor literal del mismo; prueba de ello es el hecho de tratar la unión personal y el modo de hacerlo con fórmulas, en algunos escritos, de una considerable precisión.

2. La forma del texto adopta un esquema sintético: hay exposición conjunta de aspectos de doctrina que se contrapesan entre sí en sus sentidos parciales, incluso dentro de un mismo párrafo: está presente esto, por ejemplo, en el uso de la comunicación de idiomas, matizado por salvedades referentes a la inconfusión de las sustancias; o en las referencias a aspectos antiarrianos y antiadopcionistas en un mismo párrafo.

---

176. S. AGUSTIN, *De catechizandis rudibus* 3,6 (BAUER p. 125).

Por otra parte, el modo en que se expone la doctrina, por la misma forma de la expresión, en ocasiones proporciona soluciones a diversas doctrinas erróneas.

3. Respecto a la interpretación del Símbolo, el criterio fundamental está basado en la analogía de la fe: unos aspectos de la formulación del dato de fe se aclaran y profundizan por medio de otros. Hay una presentación armónica de los siguientes elementos:

a) Los lugares escriturísticos de Phil 2,6-7 y Io 1,14, presentes con mucha frecuencia en parangón con el texto simbólico, lo completan y aclaran. La última cita actúa como correctivo de expresiones menos claras en *De agone christiano*, la primera parece la base de muchas expresiones sobre la comunicación de idiomas.

b) También el peso de la Tradición se deja sentir en la interpretación del dato ofrecido por el Símbolo y por la Sagrada Escritura: en las fórmulas empleadas para hablar de la unión; en las secuencias de antítesis expresivas de la comunicación de idiomas; en las formas fijas relativas a la inconfusión de las naturalezas y sobre la inmutabilidad del Verbo; en las imágenes utilizadas respecto a la unión.

c) Por otra parte es significativa también la insistencia en algunos puntos aclarados por el Magisterio reciente en su época, concretamente el del Papa S. Dámaso respecto al léxico utilizado para la unión en la negación del adopcionismo.

## B. Elementos expresivos

1. No sigue un solo esquema terminológico; así se encuentra inicialmente un abundante uso de términos que provienen de los recursos ordinarios de la lengua, llevados al límite expresivo para proporcionar el contenido dogmático con la mayor precisión posible. Este procedimiento se emplea hasta donde es preciso utilizar términos más elaborados teológicamente: juntamente con ésto hay una documentación suficiente de terminología teológica, especialmente en la aceptación y perfeccionamiento de la tradición africana relativa a la unión personal.

2. Se dan algunas formas de exposición que de modo fijo expresan elementos de la enseñanza catequética:

a) Hay unidades formales repetidas en distintos escritos, como son las fórmulas sobre la inmutabilidad del Verbo incluidas en pasajes relativos a la Encarnación y a las secuencias de antítesis expresivas de la comunicación de idiomas; o los modos de expresión de la unidad personal.

b) Hay tendencia, en la enseñanza más directamente catequética de los sermones, a exponer la doctrina más bien a nivel de las aplicaciones más fácilmente captables, que a nivel de los principios doctrinales que subyacen a ellas; así la insistencia en la comunicación de idiomas expresa la unidad personal de Cristo Dios y Hombre, y la realidad de la Encarnación, utilizando predicaciones que manifiestan consecuencias más fácilmente accesibles que estos dos aspectos doctrinales.

3. En consonancia con el carácter sintético de la doctrina, y con la multiplicidad de perspectivas doctrinales, el recurso literario más desarrollado en el texto es la antítesis.

4. Hay que señalar también como característica de la exposición catequética el empleo de los símiles: es sobrio y utilizado con cautela; constituye un punto de apoyo para presentar la razonabilidad de la fe y un instrumento de penetración en la realidad divina en base al conocimiento del mundo creado. En todos los casos las imágenes gozan de una sólida tradición en la Iglesia.

### C. Distribución del contenido doctrinal

Hay diferencias en la distribución de la doctrina en las distintas obras, tanto en la intelección del misterio como en la forma expositiva:

1. Se da en *De agone christiano* y en *Enchiridion* un planteamiento que obedece más al núcleo de la cuestión de la unión en sí, que en los restantes escritos. El primero plantea el problema y cuenta con los datos para solucionarlo, pero su formulación no alcanza completamente la claridad necesaria. El segundo, además de las expresiones utilizadas por la Tradición, da una terminología más elaborada y precisa que manifiesta con mayor nitidez el misterio.

2. Los Sermones y el *De fide et symbolo* se mueven más

bien a nivel de las consecuencias de la unión: fundamentalmente a través de las referencias a la única filiación divina y de los desarrollos más amplios sobre la comunicación de idiomas, aun cuando uno de ellos hace relación a la unión como fundamento de los mismos. Las fórmulas de expresión están más estrechamente ligadas a la redacción del Símbolo y de los pasajes de la Sagrada Escritura mencionados.

3. Hay paralelismos, con diferencias de forma, entre pasajes del *Sermo* 214 y *Enchiridion*.

4. La terminología relativa al modo de la unión es usada de modo prácticamente indistinto en las diferentes obras, exceptuando el *Enchiridion* que alcanza mayor precisión.

5. También este escrito refleja comparativamente una mayor atención a los problemas que plantea en la Encarnación la inmutabilidad del Verbo, y presenta acumulación de recursos que manifiestan este asunto.

#### D. Principales líneas doctrinales

En estos textos la unión se presenta como núcleo del misterio de Cristo. Esta se muestra explícitamente como superior y más profunda que la unión moral en todos estos escritos:

1. La formulación del misterio de la unión personal se presenta a tres niveles distintos:

- lugares donde la unión se refleja mediante la predicación de propiedades humanas referidas al sujeto que indica la segunda Persona trinitaria, estructurados paralelamente al esquema del Símbolo y de Lc 1,35 y Phil 2,6.
- Tipos en los que la identidad del sujeto se establece mediante las expresiones *unus*, *idem*, *ipse totus*, tomados de la tradición latina.
- Finalmente se manifiesta de modo más técnico como unidad o unión en la Persona del Verbo, continuando y perfilando la tradición africana.

El tema de la unidad de la Persona es reforzada por la insistencia en la unidad de filiación divina respecto a ambas naturalezas, y por el uso abundante de la comunicación de idiomas.

2. La misma unión es presentada como una *susceptio* o *assumptio*, que se completa con expresiones que denominan analógicamente un movimiento de acceso de la naturaleza humana a la unidad de la Persona del Verbo, que lleva consigo una unión sin mezcla ni confusión de las naturalezas. Movimiento que es pasivo de parte de la naturaleza humana de Cristo y activo por parte del Verbo, siendo aquella atraída a la unidad de Persona de Este. Por ella llega a ser una sola Persona con el Hijo. Este movimiento viene presentado como simultáneo con el inicio temporal de la Humanidad del Señor. Otros aspectos del modo de entender la unión son: ésta no compromete la trascendencia del Verbo respecto a la naturaleza humana asumida; la Humanidad tiene una función de instrumento respecto al Verbo, que por ello toma unas propiedades y realiza unas operaciones contrarias a las de su naturaleza increada.

### E. Defensa de la fe

Estos puntos de insistencia se presentan de tal modo que vienen a ser un fortalecimiento del Símbolo ante distintos errores:

1. De forma indirecta —reiteración de la exposición en puntos opuestos— se da la solución para evitar:

- el adopcionismo dualista, queda resaltado por la insistencia en el único sujeto; en la unidad de Persona; en la comunicación de idiomas. De modo claro también por las aclaraciones sobre la única filiación divina.
- Es fuerte asimismo la presión que ejerce la intención antiarriana, que se muestra en diferentes matices del texto: las fórmulas fijas que enuncian la falta de mutación en la naturaleza divina; las diferencias señaladas entre ser una criatura y asumirla, las imágenes relativas a la unión —vestido— y sus consecuencias respecto a las *passiones christi* —ejemplo de los mártires y de S. Pedro que yace en el sepulcro—; el mismo empleo de las citas de la Sagrada Escritura; el modo de usar la comunicación de idiomas, salvando la inconfusión de substancias.

— Tampoco está falto de significación antiherética el uso abundante de la comunicación de idiomas, referido estrictamente a los nombres personales del Verbo: puede verse también aquí una muestra de la dirección antimodalista contemplada ya en otros lugares.

2. Aun cuando la mayoría de los textos adoptan la forma enunciada en 1, no faltan pasajes abiertamente dirigidos contra los errores. Estos pasajes se enfrentan al adopcionismo y al arrianismo.

Tanto por lo expuesto en 1. —los comentarios mayoritariamente se lleva a efecto en tono expositivo—, como por la forma que revisten los textos a que corresponde 2., la oposición a las doctrinas erróneas se lleva a cabo con el fin de ofrecer el sentir recto de la Iglesia, señalando como contraste el error. El comentario en este sentido viene a ser una *munitio symboli*, que continúa el valor del Símbolo como *regula fidei*. En absoluto se trata de una apologética de abierta controversia, sino de la explicación a los fieles de las diferencias que presenta la fe católica con las doctrinas erróneas.



## INDICE

Págs.

PROLOGO.....	193
INDICE GENERAL DE LA TESIS .....	195
BIBLIOGRAFIA .....	199
TABLA DE ABREVIATURAS .....	207
LA DOCTRINA TRINITARIA Y CRISTOLOGICA EN LOS COMENTARIOS DE SAN AGUSTIN AL SIMBOLO	
INTRODUCCION.....	209
I. <i>Objetivo</i> .....	209
II. <i>Significación de las obras comentadas respecto a la instrucción cate-         quética</i> .....	211
III. <i>Método y plan de trabajo</i> .....	213
B. EX UTROQUE UNUS CHRISTUS .....	215
I. <i>La unión en la Persona</i> .....	215
1. La argumentación del <i>De agone Christiano</i> .....	215
2. La argumentación del <i>Enchiridion</i> .....	220
3. La argumentación en los <i>Sermones</i> .....	224
II. <i>El modo de la unión personal</i> .....	228
1. La expresión de la unión .....	229
2. Otros aspectos .....	234
III. <i>Unica filiación divina</i> .....	236
IV. <i>La naturaleza divina de Cristo y la Encarnación</i> .....	240
1. Pasajes fundamentales de la Sagrada Escritura .....	241
2. <i>Et minor factus est et mansit aequalis</i> .....	244
3. Imágenes .....	246
V. <i>Comunicación de propiedades y no-confusión de naturalezas</i> ...	247
1. Comunicación de idiomas .....	248
1.1. El uso de la comunicación de idiomas .....	248
1.2. Fundamentación de la comunicación de idiomas .....	254
2. No-confusión de substancias .....	259
2.1. Exposición del empleo .....	259
2.2. Las propiedades humanas del Verbo .....	262
CONCLUSIONES .....	265