

# Ideas cristológicas de Marcelo de Ancyra

El *óμοούσιος* niceno, que fué para los ortodoxos el signo de unión y para los herejes la piedra de escándalo, tuvo en Marcelo de Ancyra a uno de sus más ardientes defensores, tal vez el principal después de San Atanasio, no sólo durante las reuniones conciliares, sino también en los agitadosísimos períodos que siguieron hasta el Concilio de Constantinopla. Su persona y su doctrina provocaron laboriosas discusiones, principalmente entre los Orientales y los Occidentales. Hacia el Obispo de Ancyra, como hacia el gran Atanasio, se dirigían los más encarnizados dardos salidos de las huestes arrianas. Ni fué Marcelo en esta lucha abandonado por los representantes de la ortodoxia, quienes consideraban como un deber defender al que en Nicea tanta ayuda les había prestado para el triunfo de la verdad. Durante el Concilio se había manifestado Marcelo como uno de los más decididos adversarios de Atanasio y de los legados de Roma. Pero tampoco los arrianos se olvidaron jamás del ardiente celo con que Marcelo en el Concilio defendió el *óμοούσιον*, ni les pasó por alto la rigidez de Marcelo en defender las fórmulas nicenas, sobre todo cuando la firmeza del Emperador Constantino comenzaba a flaquear, y poco a poco un arrianismo más o menos endulzado se aprovechaba de la simpatía del Príncipe para ir ganando terreno. La figura de Marcelo es, pues, después de San Atanasio, y aun nos atreveríamos a decir que juntamente con él, el centro adonde convergen todas las luchas trinitarias y cristológicas que llenan la primera mitad del siglo IV.

En este artículo, dejando de lado las ideas trinitarias de Marcelo, y sea cual fuere la solución que se dé a los complicados problemas que ellas plantean, nos vamos a ocupar solamente de sus doctrinas cristológicas.

## I. ESCRITOS DE MARCELO DE ANCYRA

Asterio el Sofista de Capadocia, a quien San Atanasio califica de portaestandarte y abogado, *συνήγορος*, del arrianismo<sup>1</sup>, y de

<sup>1</sup> ATANAS., *Contr. arian.*, I, 30; MG 26, 76 A; III, 2, 324 C; III, 60, 449 B; *De Synod.*, 20, 716 CD.

quien Bardy dice que bien pudiera ser el verdadero creador de la doctrina arriana<sup>2</sup>, entre otros muchos escritos de carácter dogmático, publicó una carta, cuya finalidad era defender a Eusebio de Nicomedia, y comentar a su vez otra carta de éste a Paulino de Tyro<sup>3</sup>. En su escrito aprovecha Asterio la ocasión para exponer su propia doctrina. Esta obra fué escrita, según parece, entre 331 y 335<sup>4</sup>. Marcelo, "encanecido ya en el episcopado", según reza la frase de Eusebio de Cesarea<sup>5</sup>, escribió en 335, precisamente como refutación a esta carta de Asterio, la obra de la que principalmente nos vamos a ocupar en este escrito. En ella pretendía defender la confesión nicea contra los ataques de los arrianos y eusebianos, y, de un modo especial, contra el Sofista Asterio. Esta obra fué probablemente propuesta por Marcelo como explicación verdadera y auténtica del *ὁμολόγιος* de Nicea, tan perseguido en estos tiempos; pero por las fuentes no se puede llegar a una completa certeza sobre este particular<sup>6</sup>. San Basilio de Cesarea afirma este hecho, pero el término *ὁμολόγιος* no se encuentra en los fragmentos que del libro de Marcelo nos quedan.

En la actualidad, sólo podemos venir en conocimiento de este libro de Marcelo a través de las páginas de sus adversarios, y de los fragmentos que de aquél éstos nos han conservado. Todos los documentos acostumbran a hablar, sin hacer mención de algún título especial, del "libro de Marcelo". Sólo San Hilario nos dice, y aun sólo una única vez, con alguna mayor precisión: "liber, quem de subiectione Domini Christi ediderat (Marcellus)"<sup>7</sup>. Pero de la afirmación de que este libro había sido escrito *περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ ὅτι τὰ γῆς*, no parece que se pueda deducir con certeza que éste fuera ya precisamente el título del libro. Pues Hilario parece sólo tener ante los ojos una única tesis del libro del Ancyrano. Ciertamente, no la más principal para Marcelo, pero sí la que había levantado más escándalo, principalmente entre los mismos ortodoxos<sup>8</sup>. También sobre la disposición y estructura del libro, guardan las fuentes profundo silencio. Los únicos fragmentos que en la actualidad nos quedan del libro de Marcelo nos han sido conservados por Eusebio de Cesarea en sus dos libros "*Contra Marcellum*", escritos en 336, y en sus tres libros "*De Ecclesiastica Theologia*", dados a luz en 337-338<sup>9</sup>. También epi-

<sup>2</sup> BARDY: *RevHistEecl.*, t. 22, 1926, p. 225.

<sup>3</sup> MF 87 K 204, l. 1; CM I, 4; K 20, l. 32. Cf. CM I, K 19; MF 34, 35. Esta carta de Eusebio a Paulino, escrita antes del Concilio de Nicea, nos la ha conservado TEODORETO, *Hist. eccl.*, I, 6, ed. Parmentier, p. 27-29, Leipzig, 1911; MG 82, 913-916.

<sup>4</sup> BARDY, *ibid.*, p. 228. Cf. tamen: E. SCHWARZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, t. VIII, en *Nachrichten* de Göttinge, 1911, p. 403, n. 1.

<sup>5</sup> EUSEB., ET II, 2; K 122, l. 31-32; MG 24, 960 B.

<sup>6</sup> Cf. SMULDEAS, F., *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Roma, 1944, p. 18.

<sup>7</sup> HILAR., *Ex op. Histor. fragm.*, 2, 22: ML 651 B; *Cotect. arian. pars.*, Series B, II, 9, 2 (22), ed. Feder., p. 147, l. 3.

<sup>8</sup> Cf. ZAHN, TH, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867, p. 49s.; LOORS, F., *Rea: lenzykt. f. prot. Theol. u. Kirche*, ed. 3, 12, 1903, 260.

<sup>9</sup> Estas dos obras han sido principalmente conservadas en el cod. veneto Marc. 496, sigl. XI, junto con Teófilo Antioqueno y Adamancio: ed. princ. de R. Montagu, París, 1628. La autenticidad de las dos obras eusebianas contra

fania nos ha conservado un corto fragmento al transcribir una pequeña parte de la obra del sucesor de Eusebio, Acacio de Cesarea, el cual escribió asimismo para refutar los escritos de Marcelo. Fuera de estos fragmentos, y de la carta y fórmula de fe presentada por el Ancyrano al Papa Julio I, y que nos ha sido conservada por San Epifanio<sup>40</sup>, nada más nos queda en la actualidad como escrito de su mano, y que nos pueda servir para poder juzgar de sus doctrinas. Con el fin meramente polémico, pues, conservó Eusebio muchos lugares del libro de Marcelo, en total 127 fragmentos. También Acacio, como ya hemos dicho, nos ofrece una cita bastante larga. Rettberg primero, y Klostermann después, se tomaron el trabajo de ordenar estos fragmentos tan dispersos. La norma directriz en toda esta labor, era reconstruir en lo posible la marcha progresiva del pensamiento de Marcelo en el conjunto de su obra original. Sin embargo, esto fué del todo abandonado por Klostermann, después de varias tentativas, dándolo por irrealizable. Con todo, estos fragmentos pueden darnos bastante seguridad sobre cuál era el núcleo principal del contenido del libro de Marcelo. Así lo creen también Zahn y Loofs.

Estos fragmentos son las principales fuentes que hemos utilizado para reconstruir en lo posible la mente teológica de Marcelo de Ancyra. Se encuentran, como ya dijimos, en las obras de Eusebio de Cesarea: "*Contra Marcellum*", l. I y II, y "*De Ecclesiastica Theologia*", l. I, II y III, MG 24, 707-1046, y en el Corpus de Berlín: *Eusebius Werke*, Band 4, ed. Klostermann [Leipzig, 1906]. En el MG los fragmentos están numerados según la serie de Rettberg [R. 1 sigs.]. Por Klostermann, en el texto de Eusebio se sigue la misma numeración, pero, al fin del volumen [pág. 185-215], están coleccionados todos los fragmentos de Marcelo de Ancyra según otra numeración, la cual nosotros seguimos en nuestro trabajo. Al fin de la introducción [pág. XXVIII-XXX], una tabla indica la relación que media entre ambas numeraciones, y además los lugares del texto eusebiano en donde se encuentran cada uno de los fragmentos. En las citas, tanto de los fragmentos de Marcelo como de las obras de Eusebio, seguimos el siguiente procedimiento: primero citamos la obra de Eusebio, el libro y el capítulo en donde el fragmento se encuentra [v. gr. ET II 1], después el lugar correspondiente en la edición de Klostermann [v. gr. K 99, l. 17-21]; primero se cita la página de Klostermann y después la línea; sigue después la cita de la edición de Migne [v. gr. MG 24, 900 B], y finalmente, si el fragmento es de Marcelo de Ancyra, se pone el número según la serie de Klostermann [ME 54].

¿Escribió Marcelo, además de ésta, también otras obras? San Jerónimo, hablando de él, nos dice: "multa diversarum scriptis volumina, et maxime adversus Arianos"<sup>41</sup>. Estos volúmenes, cree

Marcelo había sido puesta en duda por CONYBEARE, *The authorship of the contra Marcellum*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. VI, 1905, p. 250-270. Sin embargo, después del nuevo examen que sobre este problema se ha hecho, parece que no puede ser con seriedad discutida. Cf. BARDENHEWER, III, p. 258s.

<sup>40</sup> EPIF., *Adv. haer.*, 72, 2-3; MG 62, 384 C-388 B.

<sup>41</sup> JERON., *De vir. illustr.*, 86; ML 23, 693 A.

Bardenhewer<sup>12</sup>, que deben ser, si no exclusivamente, al menos principalmente, respuestas a las críticas que se hicieron de su primera obra. Pues acerca de una indicación sobre los escritos polémicos de Asterio el Sofista y Apolinar de Laodicea, los cuales culpaban a Marcelo de Sab'lianismo, prosigue diciendo San Jerónimo: "Porro ille defendit se non esse dogmatis cuius accusatur, sed communione Iulii et Athanasii, Romanae et Alexandrinae urbis pontificum, se esse munitum"<sup>13</sup>. Sin embargo, todos estos escritos apologeticos, si en realidad existieron, han desaparecido completamente.

El escrito de Marcelo contra Asterio dió ocasión a que se levantaran en seguida varias acusaciones contra él. Se pueden reducir a las siguientes: El Verbo no es más que una palabra, que ora procede del Padre, ora vuelve a El. Antes de que Cristo existiera, nacido de la Virgen, no existía ningún Hijo de Dios, sino solamente el Verbo immanente, el cual carecía de propia *oúsa* o *oústatac*, y era *μη ύπεστώδ*, y, por consiguiente, el Padre y el Verbo no constituyen en modo alguno dos *υποστώδαι*. Por lo que a la Cristología se refiere, Eusebio de Cesarea atribuye a Marcelo el defender una unión meramente dinámica. Además se le acusa de sostener que el Hijo recibió del Padre el reino de que nos habla San Pablo en 1 Cor XV 24-28, el cual reino, sin embargo, acabará, como ha comenzado, cuando el Verbo se someta al Padre en el fin de los tiempos y abandone la carne humana que un día asumió al encarnarse.

He ahí a qué se reducen las acusaciones que, de diferentes puntos y en especial de Eusebio de Cesarea, se levantaron en seguida contra el Obispo de Ancyra. En este artículo examinaremos solamente la objetividad de las acusaciones que se refieren a la Cristología. Pero antes enunciemos sumarisimamente la opinión que, tanto los contemporáneos como los modernos, han tenido de él.

Por lo que se refiere a los juicios que se dieron acerca de Marcelo, podemos afirmar que ningún Concilio ortodoxo lo condenó jamás, sino que, al contrario, fué siempre defendido, en particular por el Concilio de Sárdica, reunido en el año 343<sup>14</sup>. Lo mismo se puede decir del Papa Julio I, ante cuyo tribunal fué examinada su causa, una vez acusado por los arrianos<sup>15</sup>. Los únicos sínodos que le condenaron fueron los arrianos. Con su nombre, en cambio, fué designada, después de su muerte, una herejía que tuvo que ser condenada por el Concilio I de Consta-

<sup>12</sup> BARDENHEWER, *Patrologie*, III, 121.

<sup>13</sup> LOOFS, FR., *Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche*, ed. 3, 12, 1903, 263, no quiere dar ningún crédito a "der vagen Nachricht des Hieronymus". Sin embargo, BARDENHEWER (loc. cit., 121, n. 2) dice: "Mir will diese Nachricht annehmbarer erscheinen als die Voraussetzung, Marcellus habe, obwohl er ein so hoher Alter erreicht, zu der Flut von Gegenschriften, welche sich über sein erstes Werk ergoss (Cf. ZAHN, op. cit., p. 85s.), beharrlich geschwiegen".

<sup>14</sup> ATANAS., *Apolog. cont. arian.*, 67: MG 25, 332. Cf. HEFELE-LECLERQ, *Hist. des Conc.*, I, p. 756; HILAR., *Fragm. hist.*, II: ML X 636, ed. Feder., p. 103s.

<sup>15</sup> EPIF., *Haer.*, 72, 2-3: MG 62, 384s.; HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirchen*, Breslau, 1897, p 278; ATANAS., *Apolog. contra arian.*, 20s.: MG 25, 281s.; 32, 301.

tinopla<sup>16</sup>. En cuanto a los Padres y Escritores Eclesiásticos del tiempo de Marcelo de Ancyra, es de particular importancia el juicio de San Atanasio. Este Santo Doctor, según las noticias de fuente arriana que nos llegan por conducto de San Hilario<sup>17</sup>, al fin de su vida rompió la comunión con Marcelo, aunque, como afirma el mismo Hilario, el libro escrito por Marcelo era ortodoxo, como él mismo lo pudo comprobar leyéndolo<sup>18</sup>. San Epifanio acaba su tratado sobre la doctrina de Marcelo diciendo que, interrogado por él San Atanasio sobre lo que pensaba acerca de Marcelo de Ancyra, Atanasio ni lo defendió ni se mostró hostil a él; sólo habiendo sonreído significó que no estaba lejos de la improbidad, y lo tenía como uno que se había defendido<sup>19</sup>. Por otra parte, Atanasio, al mismo tiempo y aun posteriormente, nada dice de eso en sus escritos, sino que parece afirmar lo contrario<sup>20</sup>. Más aún: al fin de su vida da a Marcelo, por medio de la Legación del Diácono Eugenio, solemnes cartas de comunión<sup>21</sup>. San Basilio, en cambio, aparece siempre en sus escritos como enemigo declarado de Marcelo de Ancyra. Sólo después de la muerte de Marcelo recibió en su comunión a los discípulos de éste<sup>22</sup>. Epifanio no quiere inclinarse a ninguna parte<sup>23</sup>, e Hilario parece tenerle por hereje<sup>24</sup>, aunque en otra parte, como dijimos, afirma que su libro es ortodoxo. Los otros autores en general son desfavorables a Marcelo; aunque algunos de ellos estaban inficionados de arrianismo. Entre los modernos hay sentencias para todos los gustos. Tillemont no le quiere condenar<sup>25</sup>, Rettberg llega a equipararlo a Ireneo, Atanasio y Dionisio Romano<sup>26</sup>. Zahn le defiende en lo que toca a la eterna distinción trinitaria, y en la Cristología, pero afirma que sólo admitió Marcelo la filiación del Verbo para la

<sup>16</sup> MANSI, III, gr. 557 E, lat. 566 D. Cf. HEFELÉ-LECLERCQ, *Hist. des Conc.*, II, 1 part., p. 20-21; HARDUIN, IOH., *Conciliorum Collectio regia maxima (Labbei et Cossartii) sive: Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones Summorum Pontificum*, Parisiis, 1715, I, 809 A.

<sup>17</sup> HILARIO, *Fragm. hist.*, *Collectan. antiar. paris.*, Ser. B, II, 9, ed. Feder, p. 147, l. 5-6; Cf. A. F. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, Wien, 1910, p. 92-95.

<sup>18</sup> HILARIO, *Fragm. hist.*, *Collectan. antiar. paris.*, Ser. B, II, 9, ed. Feder, p. 146-147.

<sup>19</sup> EPIFANIO, *Haer.*, 72, 4: MG 62, 388.

<sup>20</sup> ATANASIO, *Apolog. de fuga*, 3: MG 25, 648 BC. *Histor. arian. ad monach.*, 6: MG 25, 700 C-701 A.

<sup>21</sup> EPIFANIO, *Haer.*, 72, 11. Cf. MONTFAUCON, *Diatriba de Causa Marcelli Ancyran*, IV: MG 18, 1207; BARBY, *Diel. d'Hist. et Géogr.*, t. IV, 1339; GWATKIN, *Studies of arianism.*, p. 254.

<sup>22</sup> BASILIO, *Epist.*, 69, 2: MG 32, 432 C; *Epist.*, 263, 5: MG 32, 981 AB; 233. 2: MG 839 B; 207, 1: MG 760 C; 125, 1: MG 545 C; 265, 3: MG 989 A; 266, 1: MG 993 AB. Cf. MONTFAUCON, op. cit.: MG 18, 1294-1298.

<sup>23</sup> EPIFANIO, *Haer.*, 72, 4: MG 62, 388 C.

<sup>24</sup> HILARIO, *Ad Constan. Aug.*, II, 6: ML 10, 569 D-570 A. También en el séptimo libro acerca de la Trinidad parece Hilario hablar de Marcelo, aunque bajo el nombre de Sabelio, *De Trinit.*, 7, 3: ML 10, 201 AB; 7, 5: ML 10, 203 AB. Cf. JERÓNIMO, *De vir. illustr.*, 86: ML 23, 693 A.

<sup>25</sup> TILLEMONT, *Mémoires*, 7, p. 504-505; 513-514.

<sup>26</sup> RETTBERG, C. H. & G., *Marcelliana*, Göttingae, 1794, Praef. ap. Montfaucou: MG 18, 1301-1302.

Encarnación<sup>27</sup>. Muy desfavorable es el juicio de Loofs, aunque parece un poco *a priori* para que le sirva de apoyo a sus teorías<sup>28</sup>. Todos los otros autores parecen depender ya de éstos, y no hacen más que repetir sus afirmaciones, las cuales, por otra parte, son tenidas por la crítica contemporánea como anticuadas ya dentro de la Historia de los Dogmas<sup>29</sup>.

En este trabajo intentaremos hacer una síntesis de las ideas cristológicas de Marcelo de Ancyra. Analizaremos también las diversas acusaciones que Eusebio de Cesarea y los modernos han lanzado contra él, y las confrontaremos con la doctrina sacada de los fragmentos que de Marcelo nos quedan, para poder dar un juicio, lo más objetivo posible, sobre el fundamento y la verdad de tales acusaciones.

## II. EL MISTERIO DE LA UNIDAD DE CRISTO

Cristo no es más que un solo ser. Este es la persona misma del Hijo de Dios unida a lo que nosotros llamamos una naturaleza humana. La unión que tiene lugar es lo que se llama propiamente el misterio de la Encarnación. En efecto: la oscuridad, la dificultad, la incomprendibilidad, que en este misterio se descubre, está toda ella aquí. Que un solo y mismo ser sea tan realmente Dios como el Padre y el Espíritu Santo, y también realmente hombre, como cualquier otro hombre. Cristo tiene en sí un solo ser, y en este ser, sin mezcla de alteración de ninguna especie, todo lo que es propio de Dios, y todo lo que es propio del hombre. Esta doctrina que en el transcurso de los siglos, y mediante las definiciones conciliares, ha cristalizado en la fórmula abreviada "una persona en dos naturalezas", es la misma que anuncia, en una forma más empírica, que el mismo Hijo de Dios unió a sí una naturaleza humana, hasta tal punto de hacerla verdaderamente suya. El Verbo atrae, se anexiona, hace verdaderamente suya una segunda substancia, sin entrar en modo alguno en composición con ella. Real y físicamente, su unión es la más íntima que se conoce y se puede concebir. Permite al Hijo de Dios atribuirse las propiedades de su nueva naturaleza, como hacía El, antes de la Encarnación, con las propiedades de su naturaleza divina. Lo mismo es ahora realmente hombre, que era antes y sigue siendo realmente Dios.

Si éste es el centro del misterio, no será raro que sobre él hayan tenido lugar las principales herejías cristológicas. Todas ellas han nacido del deseo de establecer la relación que existe entre la divinidad y la humanidad de Jesucristo, y al mismo tiempo de la dificultad de determinar hasta qué punto se extiende su unidad, o, lo que es lo mismo, de qué género y cuán íntima

<sup>27</sup> ZAIN, *Marcellus von Ancyra*, p. 217, 215, 126-128, 145, 149, 153, 103, 194, 153-165.

<sup>28</sup> LOOFS, *R. E. f. p. T. u. K.*, ed. 3, 12, 1.903, p. 250-265. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4 ed., Halle, 1906, p. 243-250. *Sitzungsber. der k. preuss. Akad. des Wiss.*, Berlín, 1902, p. 764-781. *Paulus von Samosata, Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Texte und Untersuchungen*, XLIV, 5, Leipzig, 1824, p. 236, 237, 257, 320.

<sup>29</sup> LEBON, J., *Revue Eccl.*, 1940, XXXVI, p. 282.

sea la unión de las dos naturalezas. Todas estas herejías proceden, pues, en una palabra, de una misma preocupación: simplificar la unidad de Cristo, hacer el misterio más asequible a nuestro entendimiento.

La más antigua de todas las deformaciones de Cristo, condenadas por la Iglesia, es la que reduce el misterio de la Encarnación a una efusión del Espíritu de Dios sobre el hombre Jesús, parecida, aunque más intensa, a la que tuvo lugar sobre los profetas del Antiguo Testamento. La divinidad de Cristo, la Encarnación del Hijo de Dios, según ellos, se reducía a una presencia, a una inhabitación, a una venida, a una acción del Espíritu o de la Fuerza de Dios sobre aquel que, nacido de María, fué después bautizado por Juan en el desierto. Esta herejía hizo su aparición en la misma edad apostólica, y el Evangelio de San Juan parece haberla tenido presente, al esforzarse tanto por probar que Jesucristo es verdadero Dios, verdadero Hijo de Dios. Pero de un modo especial siguieron esta dirección cristológica los Monarquianos del siglo segundo y tercero, para quienes sólo hay una persona en Dios. Muchos de ellos admitieron solamente una unión meramente dinámica entre Dios y el hombre nacido de María, y, por lo tanto, Cristo poseía una única naturaleza y constituía una persona, por medio de la cual Dios había obrado la Redención, y la cual, a causa de su elevación moral, el mismo Dios la había adoptado por Hijo. Uno de los principales representantes de esta corriente es Pablo de Samosata, condenado en el concilio de Antioquía en 268, cuya doctrina parece que renovó en el siglo cuarto Fotino de Sirmío.

### III. ¿MARCELO, HOSTIL AL MISTERIO DE CRISTO?

Ahora bien: algunos de los críticos modernos, que, tomando por patrón esta manera de pensar, se esfuerzan por reconstruir lo que ellos creen haber sido la Cristología primitiva, ponen también a Marcelo de Ancyra entre los Monarquianos adopcionistas, que niegan toda unidad de ser en Jesucristo. Y así vemos que Loofs<sup>30</sup>, en su *Paulus von Samosata*, pretende demostrar la existencia en la antigüedad de dos tradiciones encontradas: la una, que debía admitir una sola persona en Dios y dos naturalezas en Cristo; la otra, que, si bien distinguía varias personas en Dios, por otra parte no admitía más que una naturaleza en Cristo. La primera corriente, que él llama "*monotheistisch-dyophysitisch*", podría fundarse en San Juan XIV, 10 (cf. X, 38); Ireneo, IV, 14, 1. y, sobre todo, en San Ignacio de Antioquía (*Smyrn.*, 3, 3; *Magn.*, 7, 1). Esta tradición o corriente cristológica, según Loofs, se encuentra en Teófilo de Antioquía, Pablo de Samosata, Eustacio de Antioquía y Marcelo de Ancyra. Los puntos principales de esta tesis de Loofs, sobre todo en lo que tiene de exagerado y negativo, han sido magistralmente refutados por Bardy<sup>31</sup> y por Lebreton<sup>32</sup>. Sin embargo, en esta refutación, en que tan bien defendido se encuentra, entre otros, San Ignacio de Antioquía, nada

<sup>30</sup> LOOFS, FR., *Paulus von Samosata*, p. 317s.

<sup>31</sup> BARDY, G., *Paul de Samosata*. Nouvelle édition, Louvain, 1920, p. 496s.

<sup>32</sup> LEBRETON, J., *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1928, II, p. 305-312.

se dice respecto de Marcelo. Como si Loofs tuviera razón, al colocarle junto a Pablo de Samosata. Más aún. El propio Lebreton<sup>33</sup>, al hablar de la ambigüedad de la palabra "πρωτόμα" antes de las posteriores precisiones doctrinales y terminológicas, a propósito de las controversias del siglo cuarto, después de defender muy bien a Ignacio, añade que "les écrivains de tendance monarchienne, comme Marcel d'Ancyre, peuvent abuser de ces équivoques et les anciens modalistes en ont sans doute abusé en effect". Y como comprobación cita un fragmento de Marcelo de Ancyra en el cual no se ve mayor monarquianismo que se podría ver en los citados por él de San Ignacio de Antioquía. Claro está que ante lo que dicen de Marcelo estos autores, uno se siente tentado de colocar a Marcelo al lado de Pablo de Samosata, en este punto. ¿Es justa esta posición? Esto es lo principal que ahora vamos a examinar.

La doctrina cristológica de Marcelo, ¿se parece en algo a la de Pablo de Samosata? He ahí nuestro problema. Prescindiendo de las soluciones que se pueden dar a los problemas que presentan las ideas trinitarias de Marcelo, ahora vamos a investigar a fondo cuál sea su verdadera cristología, para poder juzgar si es o no diferente de la de Pablo de Samosata.

#### IV. LA CRISTOLOGÍA DE PABLO DE SAMOSATA

La Cristología de Pablo de Samosata nos es conocida con todo detalle después de la obra de Bardy citada ya más arriba<sup>34</sup>. En líneas generales, se puede reducir al siguiente esquema. La Sabiduría divina, fuerza impersonal, obró sobre Moisés y los otros profetas. Lo que entonces tuvo lugar con éstos se ha verificado de nuevo en Cristo. Este es el gran revelador de Dios, y la Sabiduría habita en él como en ningún otro. Pero Cristo no tiene en modo alguno una naturaleza diferente de los demás hombres. Ahora bien: ¿cómo está Cristo unido a la Sabiduría? He aquí el punto capital de su Cristología. Todos los textos son clarísimos en este punto. Para Pablo de Samosata, la Sabiduría habita en Jesús como en un templo<sup>35</sup>. Ninguna otra imagen expresa mejor el pensamiento del Samosatense. La unión entre el Verbo y Cristo en una *συνάφεια κατὰ φύσιν*, la cual es el prototipo de una unión meramente accidental, que resulta de la instrucción, de la enseñanza, del ejemplo. Se trata, por lo tanto, sólo de una participación de Cristo de la Sabiduría divina, la cual, por otra parte, no admite Pablo que sea substancial. En ella se resumen todas las virtudes intelectuales y morales. En una palabra, entre la Sabiduría y Jesús, Pablo no concibe más que una unión moral. "Uno es Jesucristo y otro es el Verbo", en frase del Samosatense<sup>36</sup>. En esta fórmula concentra él lo más esencial de sus enseñanzas. Jesucristo no es más que un mero hombre. Pablo de Samosata no admite en modo alguno la unión substancial con el Verbo de Dios, que después tomará el nombre de hipostática. Su monarquianismo se

<sup>33</sup> LEBRETON, *ibid.*, p. 312.

<sup>34</sup> BARDY, *ibid.*, p. 456s.

<sup>35</sup> BARDY, *ibid.*, p. 464.

<sup>36</sup> BARDY, *ibid.*, p. 466.

lo impedía. Por esto se veía consiguientemente forzado a negar a Cristo la naturaleza divina. Jamás los fragmentos auténticos dan a Jesús el título de Salvador<sup>37</sup>. Se comprende, por lo demás, que la Redención encuentre poco lugar en un sistema en el que Cristo no es mucho más que un hombre ordinario. Un Dios puede salvar a los pecadores, pero un hombre, aun exento de pecado, es impotente para llevar a cabo tal empresa. Dice Bardy<sup>38</sup> que es posible que el Samosatense no haya rechazado completamente el nombre de Salvador, que él encontraba en la Tradición. Pero sin duda que él reducía esta salvación a un admirable ejemplo de perfección, presentado a los hombres por este hombre perfecto que se llamó Jesús.

Por lo tanto, resumiendo a unos brevísimos puntos la doctrina de Pablo de Samosata, para mejor poder comparar con ella la de Marcelo de Ancyra, podemos decir que para el Samosatense:

- a) No hubo más que una unión moral entre Dios y Cristo.
- b) No se encarnó el Verbo substancial de Dios.
- c) Por lo tanto, no se puede decir tampoco que el Verbo se hiciera hombre.
- d) Ni que naciera de la Virgen María.
- e) Ni que por la Encarnación adquiriera nuevos predicados.
- f) Ni que el Verbo Encarnado fuera el Redentor del Mundo.
- g) Ni, en fin, puede tener lugar en su sistema lo que hoy se llama en Teología comunicación de idiomas.

A estos puntos se puede reducir toda la Cristología de Pablo de Samosata. ¿Conviene en ellos a Marcelo de Ancyra? Examinemos la cuestión. Para ello exponamos antes la Cristología de Marcelo.

## V. ORIGEN DE LA CRISTOLOGIA DE MARCELO DE ANCYRA

El origen de la Cristología de Marcelo lo encontramos, cuando nos habla de la Encarnación del Logos (ἐνανθρώπισις)<sup>39</sup>. No se trata aquí de una mera inhabitación, sino de una verdadera unión, cuya extensión e índole vamos en seguida a estudiar. El autor de esta unión es el mismo Dios, el cual unió (συνήψεν) al hombre a su Verbo<sup>40</sup>. Por tanto, aunque Dios sea el principio eficiente de esta unión, sin embargo, el término de ella, en cuanto de esta unión con el hombre resulta un todo, es solamente el Verbo. Y así en todos los lugares en que Marcelo habla de esta unión<sup>41</sup> siempre es únicamente el Verbo el que aparece unido con el hombre. Es verdad que alguna vez designa al que podríamos llamar elemento divino, de los dos términos de esta unión, con el nombre de πνεύμα<sup>42</sup>. Pero esto no hace ninguna dificultad a nuestra afirmación anterior de que sólo el Verbo se encarnara. No por usar Marcelo la palabra πνεύμα para designar el elemento divino de la Encarnación, deja de ser verdad la afirmación de que el Verbo, y únicamente el Verbo, como persona distinta, fué el que

<sup>37</sup> BARDY, *ibid.*, p. 471.

<sup>38</sup> BARDY, *ibid.*, p. 473.

<sup>39</sup> CM II, 3; K 45, l. 18-19; MG 24, 801 A; MF 6.

<sup>40</sup> CM I, 2; K 9, l. 20-30; MG 24, 732 C; MF 1.

<sup>41</sup> CM II, 3; K 43, l. 29; MG 24, 797 B; MF 2.

<sup>42</sup> CM II, 2; K 35, l. 21-25; MG 24, 784 B; MF 54.

se unió a sí una naturaleza humana. Y sea lo que sea de su pesamiento sobre la generación eterna del Verbo, lo cual se debe tratar al solucionar el problema de sus ideas trinitarias, es evidéntísimo, como en seguida vamos a decir, que Marcelo, a propósito de la Encarnación, considera el Verbo como persona distinta del Padre. Y este Verbo es la única persona que se encarnó, según la doctrina de Marcelo de Ancyra. ¿Por qué, pues, Marcelo, en el fragmento anteriormente citado y en otros parecidos<sup>43</sup>, al proponerse el problema sobre quién es el que se encarnó, responde de una manera lajante que el *πνεύμα*? Lo único que pretende Marcelo con esta manera de proceder es dejar bien sentido contra sus adversarios arrianos que el Verbo de Dios no tenía una substancia distinta de la del Padre, ni era, por consiguiente, una substancia creada. Además, Marcelo suele usar esta manera de hablar cuando quiere contraponer la naturaleza divina de Cristo a la humana. Para él lo mismo es hablar del *πνεύμα* de Cristo que de su substancia divina. Y Marcelo hace esta substancia divina de Cristo igual a la del mismo Dios. Téngase además en cuenta que precisamente en este fragmento<sup>44</sup> Marcelo dice que el *πνεύμα* de Cristo se identifica con Dios y no con el Padre. La mente de Marcelo en este punto parece clara y nitidísima, sin que pueda dar lugar a la menor duda. Sólo la poca consideración de los textos podría engendrar la sospecha de que Marcelo defiende que fué Dios en general, y no el Verbo, como distinto de las demás personas, el que se encarnó. Ni creemos que en nuestro caso sea necesaria la explicación de Lebreton<sup>45</sup> para defender a San Ignacio, ni la de Bardy<sup>46</sup> para dar razón del modo de proceder de Hermas, cuando ambos emplean también en un caso parecido la palabra espíritu. Si no tiene razón Loofs en apoyarse en tales afirmaciones para defender su tesis, mucho menos la tendría quien intentara apoyarse en esta afirmación de Marcelo de Ancyra para defender una tesis semejante. Además, el mismo Loofs ha hecho notar muy justamente<sup>47</sup> que este empleo de la palabra *πνεύμα*, para designar la naturaleza divina de Cristo, se encuentra en los adversarios más encarnizados del monarquianismo, como, por ejemplo, en Tertuliano en su "*Adversus Praxeam*"<sup>48</sup>. Tengamos presente, como muy bien nota Zahn<sup>49</sup>, que Marcelo de Ancyra quiere poner de manifiesto contra sus adversarios que de los dos elementos de esta unión, el uno ha sido hecho y el otro no ha sido hecho, contra lo que aquéllos afirmaban: "Ein Gewordenes und ein Ungewordenes constituiren den Gottmenschen. Da das Erstere nach Schrift- und Kirchengebrauch Fleisch genannt wird, so steht er nicht an, den Logos Geist zu nennen, wo es darauf ankommt, ihn gleichsam stofflich zu bezeichnen". Añadamos también que, siendo así que Dios es espíritu por naturaleza, como dice la Escritura y Marcelo pone de relieve, nada tiene de particular que el Ancyrano, en oposición a la economía según la carne, hable

<sup>43</sup> ET I, 17; K 77, l. 7-8; MG 24, 857 D; MF 71.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> LEBRETON, op. cit., t. II, p. 309-311.

<sup>46</sup> BARDY, op. cit., p. 497.

<sup>47</sup> LOOFS, op. cit., p. 241.

<sup>48</sup> Cf. D'ALÈS, *Théologie de Tertullien*, p. 96-99.

<sup>49</sup> ZHAN, TH., op. cit., p. 159.

también de la eternidad, según el espíritu<sup>50</sup>. Algo parecido sucede<sup>51</sup> cuando, contraponiendo a la *κατὰ σάρκα προσθήκη ἐπὶ τοῦ σωτήρος*, habla precisamente Marcelo del espíritu al cual esta carne se unió; Marcelo de Ancyra ha leído<sup>52</sup> cómo Jesús en el Evangelio<sup>53</sup> dijo que Dios era espíritu, y así, quiere tomar esta palabra como la definición, por decirlo así, de la naturaleza divina. Al dividir, pues, todo lo existente en creado o increado para refutar a sus adversarios arrianos, quiere sostener que el Verbo es increado, contra lo que aquellos afirmaban y, por consiguiente, que es Dios, ya que pertenece a la única substancia divina, que ha visto ser definida en boca de Jesús con la palabra *πνεῦμα*. De ahí, pues, que diga que el Verbo es espíritu, si bien estos dos conceptos no se identifican en el Ancyrano, como no se identifica en nosotros el concepto de Verbo y Divinidad.

Que para Marcelo de Ancyra sólo se encarnó el Verbo, y no se encarnó el Padre, es evidentiísimo. Así, por ejemplo, aparece esto claramente en el fragmento 73 de Marcelo, en donde se contrapone el Verbo encarnado al comenzar la pasión al Padre precisamente como no encarnado<sup>54</sup>. De lo contrario carecería de sentido todo el fragmento. Además, al hablar del Verbo en cuanto encarnado, lo describe<sup>55</sup> como el Verbo *τὸς πατὴρς προελθόντα*. Evidentemente que aquí se dice implícitamente que no fué el Padre quien se encarnó. Y es claro, como hemos dicho más arriba, que cualquiera que fuera la opinión trinitaria de Marcelo acerca de la eterna generación del Verbo, sin embargo, por lo que a la Encarnación se refiere, admite y defiende con toda certeza la distinción entre el Padre y el Verbo y que este Verbo es el único que se encarnó. Esta distinción aparece muy clara en los citados fragmentos 73 y 74 de Marcelo<sup>56</sup>. El Hijo aparece opuesto al Padre y como distinto de El. Es verdad que esto sucede principalmente por razón de su naturaleza y voluntad humana. Pero, supuesta la unión de ambas naturalezas, que Marcelo sostiene, como vamos en seguida a ver, el único sujeto, el único "yo" que allí habla y, por lo tanto, que constituye también el "yo" de esta misma naturaleza humana es el Verbo, y este Verbo, por consiguiente, es el que aparece contrapuesto al Padre. Si ambos no fueran distintos, ¿cómo podría darse tal oposición? Si el sujeto de esta voluntad humana no fuera radicalmente distinto del Padre, y ya por su parte no se distinguiera de El, tal oposición sería de todo punto imposible. Y así podríamos poner otros argumentos, pero es la cosa tan clara, que no lo creemos necesario.

## VI. LA UNION TIENE LUGAR POR MEDIO DE UNA ASUMPCION

### a) *El elemento divino.*

Y pasemos ya a estudiar la unión entre ambos elementos. En primer lugar vemos que hay una gran diferencia entre Marcelo de

<sup>50</sup> CM II, 2; K 37, l. 18-20; MG 24, 785 D-788 A; MF 70.

<sup>51</sup> CM II, 2; K 35, l. 33-35; MG 24, 784 C; MF 71.

<sup>52</sup> ET II, 1; K 99, l. 17-21; MG 24, 900 B; MF 54.

<sup>53</sup> Jo 4, 24.

<sup>54</sup> CM II, 2; K p. 37, l. 22-p. 38, l. 16; MG 24, 788; MF 73.

<sup>55</sup> CM II, 2; K 39, l. 16-17; MG 24, 789 C; MF 74.

<sup>56</sup> CM II, 2; K p. 37, l. 22-p. 39, l. 26; MG 24 788-789.

Ancyra y Pablo de Samosata. Pues mientras este último reduce la unión del elemento divino y humano en Cristo a la unión con Dios de los profetas del Antiguo Testamento, y establece sólo una diferencia de grado o de intensidad, como dijimos<sup>57</sup>, en cambio Marcelo distingue expresamente a Jesús de los profetas meramente inspirados y de los Santos, por cuanto para Marcelo la fuerza inspiratriz<sup>58</sup> y santificadora<sup>59</sup> de estos últimos, no es el Verbo, sino el espíritu. En cambio, como acabamos de ver, aparece clarísimamente que el elemento divino de Jesucristo es único y exclusivamente el Verbo de Dios. Pero no es ésta, claro está, la principal diferencia entre Marcelo y Pablo de Samosata. Su total diferencia la veremos al estudiar el diverso género de unión de los elementos cristológicos. Veamos, sin embargo, antes qué nos dice Marcelo de Ancyra del elemento humano, en sí mismo considerado.

b) *El elemento humano.*

Marcelo llama a este elemento, la mayoría de las veces, "carne"<sup>60</sup>, y también "carne humana"<sup>61</sup>, asimismo lo llama "cuerpo"<sup>62</sup>, y alguna vez lo designa con el nombre de "κλάσμα",<sup>63</sup> y a "forma de siervo"<sup>64</sup>. Es también muy interesante saber, para lo que después diremos, que muchas veces lo denomina "hombre"<sup>65</sup>. Es verdad que alguna que otra vez por la palabra "hombre" entiende, no al hombre en concreto, o sea aquella individuo humanidad que de hecho se unió al Verbo, sino al hombre en general, es decir, al género humano caído por el pecado y elevado de nuevo mediante la Encarnación del Verbo<sup>66</sup>. Sin embargo, la mayor parte de las veces que Marcelo habla del hombre unido al Verbo se refiere a la humanidad concreta y perfecta, que de hecho, unida al Verbo, recibió el nombre de Jesucristo. En este punto ni siquiera es posible dudar. Más aún: aparece claramente en más de un fragmento<sup>67</sup> que este hombre o humanidad concreta unida al Verbo jamás ha existido un solo momento sin que perteneciera al mismo Verbo y estuviera, por consiguiente, unida a El. Toda su razón de ser es para el Verbo. En lo cual se diferencia completa-

<sup>57</sup> BARDY, op. cit., p. 474.

<sup>58</sup> CM II, 2; K 35, l. 8-13; MG 24, 784 AB; MF 53. ET II, 19; K 125, l. 27-33; MG 24, 948 A; MF 55.

<sup>59</sup> CM II, 3; K 47, l. 18-20; MG 24, 804 C; MF 22.

<sup>60</sup> CM II, 3; K 46, l. 27; MG 24, 801 C; MF 11.

<sup>61</sup> CM II, 3; K 46, l. 21; MG 24, 801 C; MF 10.

<sup>62</sup> CM II, 3; K 48, l. 28; MG 24, 805 B; MF 92.

<sup>63</sup> CM II, 3; K 48, l. 25; MG 24, 805 B; MF 91.

<sup>64</sup> CM II, 3; K 45, l. 5; MG 24, 800 C; MF 117.

<sup>65</sup> CM II, 2; K 39, l. 14-17; MG 24, 789 C; MF 74.

CM II, 3; K 43, l. 28; MG 24, 797 B; MF 42.

CM I, 2; K 9; l. 29-30; MG 24, 732 BC; MF 1.

CM II, 3; K 44, l. 23; MG 24, 800 AB; MF 8.

CM II, 3; K 51, l. 11-12; MG 24, 809 B; MF 109.

CM II, 4; K 54, l. 13-14; MG 24, 816 B; MF 117.

<sup>66</sup> CM II 3; K 50, l. 26; MG 24, 808 A; MF 106.

<sup>67</sup> CM II, 3; K 43; l. 28; MG 24, 797 B; MF 42.

CM II, 3; K 46, l. 25-27; MG 24, 801 D; MF 11.

mente de Fotino, que miraba a Jesús, nacido milagrosamente de la Virgen y del Espíritu Santo, simplemente como a un hombre que, por sus virtudes, había merecido unirse interiormente al Verbo y llegar a ser hijo adoptivo de Dios<sup>68</sup>.

c) *¿Cómo se verificó la unión entre ambos elementos?*

Vista la manera cómo Marcelo designa a ambos elementos, nos queda por investigar qué relación y qué género de unión establece entre ellos. Generalmente, Marcelo dice que esta unión se verifica a manera de asunción, y para expresar este concepto usa la mayor parte de las veces del verbo ἀναλαμβάνω<sup>69</sup>, o también del simple λαμβάνω<sup>70</sup>, y del sustantivo ἀνάληψις<sup>71</sup>. Una vez emplea también la forma προλαμβάνω<sup>72</sup>. Dos veces usa asimismo del verbo συνάπτω<sup>73</sup>, tal vez algo más significativo que el anterior, pero en ambos casos habla más bien de la Humanidad en general representada por aquel hombre numérico que de hecho se unió al Verbo. Otras dos veces usa del verbo ένώω<sup>74</sup>, de significación bastante genérica. Como se puede ver, estas expresiones son demasiado generales y poco precisas para poder determinar, por sólo ellas, qué género de unión existe entre los dos elementos de Cristo. Sin embargo, sabemos que, de resultas de esta unión, Cristo, para Marcelo, no era sólo hombre, sino que también era Dios, lo cual ya insinuaba que ha de ser un género de unión muy íntima, pues por ella un mismo sujeto puede ser a la vez hombre y Dios. He ahí una diferencia esencial y profundísima que distingue a Marcelo de Ancyra de Pablo de Samosata, para quien Cristo era sólo hombre, aunque en este hombre habitaba Dios como si fuera un ser completamente diverso de Cristo<sup>75</sup>. Marcelo, en cambio, reprende a Eusebio, porque éste:

"quiere que el Salvador sea sólo hombre"<sup>76</sup>.

## VII. ¿QUE CLASE DE UNIÓN ESTABLECE MARCELO DE ANCYRA?

Qué clase de unión sea ésta no lo dice Marcelo directamente. Hemos de deducirla por los efectos que produce. El material donde se exponen los efectos de esta unión es abundantísimo en los fragmentos de Marcelo que Eusebio nos ha conservado. De forma que resulta posible llegar a una descripción perfecta de la unión que el Ancyrano establece entre las dos naturalezas de Cristo.

<sup>68</sup> VIGILIO TAPSENSIS, *Contra arianos dialog.*, I, 4: ML 62, 182.

<sup>69</sup> CM II, 3; K 46, l. 27; MG 24, 801 D; MF 11.

<sup>70</sup> CM II, 3; K 50, l. 27; MG 24, 808 D; MF 106.

<sup>71</sup> CM II, 3; K 48, l. 28; MG 24, 805 B; MF 92.

<sup>72</sup> CM II, 3; K 51, l. 27-28; MG 24, 809 D; MF 111.

<sup>73</sup> CM II, 3; K 50, l. 26; MG 24, 808 A; MF 106.

CM I, 2; K 9, l. 29-30; MG 24, 732 C; MF 1.

<sup>74</sup> CM II, 3; K 46, l. 21; MG 24, 801 C; MF 11.

<sup>75</sup> BARDY, op. cit., p. 471.

<sup>76</sup> CM I, 4; K 30, l. 16-17; MG 24, 773 A; MF 102.

Esto es lo que vamos a investigar en la restante parte de este trabajo.

a) *De resultas de esta unión: el Verbo es hecho también hombre.*

En primer lugar, se trata de una unión de la cual se puede afirmar que, por ella, el Verbo se *hizo* realmente hombre: "γένονεν ἄνθρωπος, ὡς διδάσκει ἡμᾶς Ἰωάννης λέγων" καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.<sup>77 78</sup>

Y en otra parte dice el mismo Marcelo, hablando del Verbo:

"Porque... cuando se hizo hombre y mediador de Dios y los hombres"<sup>79 80</sup>.

Y de tal forma el Verbo se hizo hombre, que se puede llegar a llamar continuamente a sí mismo "Hijo del hombre"<sup>81</sup>. Más aún: se puede en cierto modo decir que ya el Verbo pertenece en algún modo a nuestro linaje, pues, por razón de esta unión, los hombres han adquirido cierta *κοινωνία* con El<sup>82</sup>.

Como se ve, pues, no se trata aquí de una mera inhabitación de la divinidad en un hombre, por la cual no se puede decir que Dios, o alguna de las personas divinas, se haya hecho hombre, sino, a lo más, que habitan en un hombre sin ser tal. Esto es precisamente lo que sucede en la concepción cristológica del Samosatense y de Fotino. En cambio, en Marcelo de Ancyra, por efecto de esta unión entre ambos elementos, se puede en cierto modo con verdad decir que el Verbo es hecho *algo* que antes no era.

b) *El Verbo nació de la Virgen María.*

Consideremos otro de los aspectos o efectos de esta unión. A causa de ella el Verbo de Dios es presentado por Marcelo como *nacido* de la Virgen María, y esto el Ancyrano lo repite muchísimas veces y con gran variedad de expresiones y de términos. De forma que atribuye Marcelo al Verbo, como si en realidad fuera un hombre, y esto por razón de la humanidad a El unida, los mismos conceptos y palabras que designan la generación y nacimiento de cualquier criatura humana. Hasta tal punto, que Marcelo llega a decir que el Verbo, juntamente con nuestra carne, fué engendrado [γεννηθήσεται] por la Virgen María<sup>83</sup>. Ahora bien: estas palabras suenan de tal forma, que quien las lee debe creer que se trata de un solo ser que es a la vez Verbo y carne, pues sólo un único ser parece que deba considerarse como el término de toda generación, y por lo tanto también de aquella generación de la Virgín. Por consiguiente, para que el Verbo y la carne puedan llegar a formar un solo ser, ¿qué clase de unión se requiere entre ambos?

<sup>77</sup> Io 1, 14.

<sup>79</sup> CM II, 3; K 43, l. 30-31; MG 24, 797 B; MF 42.

<sup>80</sup> CM II, 3; K 50, l. 18; MG 24, 808 C; MF 105.

<sup>81</sup> 1 Tim 2, 5.

<sup>82</sup> CM II, 2; K 43, l. 1; MG 24, 796 B; MF 41.

<sup>83</sup> CM II, 2; K 43, l. 1; MG 24, 796 B; MF 41.

<sup>84</sup> CM III, 3; K 50, l. 12-13; MG 24, 808 C; MF 31.

Y Marcelo se hace perfectamente cargo de que esta unión es para nosotros un verdadero misterio, pues dice:

"Quien hubiera creído, antes de la revelación de los hechos, que el Dios engendrado por la Virgen [τεχθεις] asumiera nuestra carne..."<sup>84</sup>.

Esta unión del Verbo con la humanidad, que tuvo lugar por medio de esta generación de la Virgen, parece además que la pone Marcelo en cierto modo como necesaria, como después más ampliamente veremos, en orden a la Redención:

"ὁ λόγος... διὰ παρθένου τεχθῆσθαι, ἐμελλεν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀναλῆψεσθαι..."<sup>85a</sup>

En estos textos, pues, y en muchos otros, Marcelo dice clarísimamente que precisamente el Verbo, y no el hombre en el cual habitara el Verbo o la divinidad, fué engendrado y dado a luz por la Virgen María. El Verbo, con la carne humana, es quien nació de esta misma Virgen. En una palabra: el Verbo es el término de esta acción generativa. De lo contrario, en modo alguno podría llamarse engendrado ni dado a luz. ¿Enseña alguna cosa más o algo diferente de esto la doctrina católica acerca de la Encarnación?

### c) El Verbo es designado con nuevas apelaciones.

Que Marcelo de Ancyra crea que esta unión sea algo muy íntimo, lo más íntimo que darse pueda, hasta llegar a resultar en Cristo la unidad misma de ser, no es muy difícil demostrarlo usando de los mismos textos de Marcelo.

Aparece esto clarísimamente en la exégesis que Marcelo hace del lugar de los Proverbios VIII, 22. Pero antes de exponer en toda su amplitud esta exégesis de Marcelo, que tanto nos ayudará para conocer su mente cristológica, digamos dos palabras como prenotandos. La gran dificultad que estos lugares de los Proverbios hacían a todos los defensores del Símbolo Niceno en sus luchas contra el arrianismo, indujeron sin duda a Marcelo a acentuar en su exégesis la interpretación alegórica. Marcelo pone como fundamento de todas sus explicaciones que el lenguaje de este libro es παροιμιώδης<sup>85</sup>. Ni es él el único en esta manera de proceder. Marcelo, según aparece históricamente, no hace aquí nada más de lo que hacían en aquel tiempo los escritores eclesiásticos, siempre que les convenía como nota Zahn<sup>86</sup>.

Esto supuesto, veamos cómo interpreta Marcelo este fragmento. Para entender su manera de proceder, bueno será que veamos y tengamos en cuenta, desde un principio, el fin que se proponía al tratar de este lugar y hacer su exégesis. Oigamos sus mismas palabras:

<sup>84</sup> ET III, 3; K 146, l. 30; MG 24, 984 C; MF 16.

<sup>85a</sup> CM II, 3; K 51, l. 15-16; MG 24, 809 C; MF 110.

<sup>85</sup> ET III, 2; K 144, l. 15; MG 24, 980 C; ET III, 3; K 148, l. 6; MG 24, 985 C; ET III, 3; K 150, l. 21; MG 24, 989 C

<sup>86</sup> ZAHN, TH., op. cit., p. 114-115.

"Este capítulo de los Proverbios no nos presenta, como aquéllos [los arrianos] juzgan, el comienzo de la divinidad del Salvador" 87.

Estas palabras de Marcelo nos van a dar la clave de la interpretación de todo el texto. De ellas se deduce que Asterio y los suyos habían abusado de este fragmento escriturístico para apoyar sus teorías arrianas. Ante todo, Marcelo quería mantener bien firme la eternidad del Verbo igual a la del Padre. Esta eternidad caía desde el momento en que se atribuía al Verbo un comienzo, como los arrianos hacían. ¿Qué quiere, por tanto, rehuir Marcelo? Poner un comienzo en la divinidad del Verbo. ¿A qué se oponía este comienzo? Por lo menos, a la eternidad, y consiguientemente, a la verdadera divinidad del mismo. La divinidad del Salvador, eterna e igual a la del Padre, no es en modo alguno creada, como quería Asterio. Eso es lo que él ante todo pretende. Después explicará el texto como pueda, valiéndose incluso del sentido alegórico.

Pero se esforzará para quitar a los adversarios la posibilidad de que saquen de este texto un argumento en favor de sus doctrinas. Por esto empieza su interpretación diciendo que el *ἐκτισ* de la frase *λόγος ἐκτιστός* no en modo alguno se ha de entender de la divinidad del Salvador. Esta no ha sido creada. Y como en el Salvador lo único que ha sido creado es su naturaleza humana, a ella aplica las palabras dichas, y como dice el mismo Marcelo:

"este capítulo... nos quiere mostrar... más bien... la segunda dispensación según la carne; por esto se acuerda convenientemente de la creación de la carne humana" 88.

Que sea éste el sentir de Marcelo, y que lo que quiera a todo trance evitar sea poner un comienzo en el Verbo, lo muestran las palabras que pone en otro fragmento:

"porque es evidente que el Señor creó lo que no existía" 89.

Si no existía, empezó a existir. Luego no es eterno. Luego no es Dios, en el pleno sentido de la palabra. Luego no se pueden aplicar al Verbo estas palabras. Pues de lo contrario se admitiría que el Verbo fué alguna vez hecho y que, por consiguiente, antes de ser hecho no existía. Esto querían los arrianos. Esto precisamente quería Marcelo refutar. Lo único que no estaba hecho era la carne, que el Logos asumió. Luego, concluye Marcelo, a ella se deben aplicar estas palabras de la Escritura.

Pero se dirá: ¿en qué sentido pudo ser creada la naturaleza humana de Cristo? ¿Cómo explica Marcelo esto? He aquí sus palabras, que exponen y aclaran su pensamiento, y que pone en boca de la Sabiduría parafraseando la frase de la Escritura:

"Me crió, evidentemente, mediante la Virgen María, por cuyo medio había predeterminado ya unir la carne humana a su Verbo" 90.

<sup>87</sup> CM II, 3; K p. 46, l. 12-14; MG 24, 801 C; MF 9.

<sup>88</sup> CM II, 3; K 46, l. 14-16; MG 24, 801 C; MF 9.

<sup>89</sup> CM II, 3; K 46, l. 25-26; MG 24, 801 D; MF 11.

<sup>90</sup> CM II, 3; K 46, l. 20-21; MG 24, 802; MF 10.

Así ve alejarse el peligro de poner un *fieri* en el Verbo, trasladando este *fieri* a la carne de Cristo, que ya desde un principio había decretado el Señor unir a su Verbo por medio de la Virgen:

“Porque el Señor creó, cuando hizo lo que no estaba hecho; y no estaba hecha la carne que asumió el Verbo”<sup>91</sup>.

No sin razón hemos dicho al transcribir el fragmento de Marcelo que éste ponía aquellas palabras en boca de la Sabiduría. Pues una de las acusaciones de Eusebio está en decir que Marcelo pone aquellas palabras sólo en boca de la carne de Cristo<sup>92</sup>, y que, por lo tanto, en el decurso de todo este largo fragmento de los Proverbios, Marcelo ha de ir saltando de sujeto en sujeto, ora poniendo una palabras en boca de la Sabiduría, ora otras en boca del Salvador<sup>93</sup>. ¿Cuál es en este punto el sentir de Marcelo?

Como se deduce del fragmento 60<sup>94</sup>, para Marcelo está fuera de duda que la Sabiduría de los Proverbios es el Logos. Ahora bien: este Verbo en cuanto encarnado, y por tanto Cristo Nuestro Señor, es el que por medio del Profeta dice: “El Señor me creó...”<sup>95</sup>. Esta es también en esto la opinión de Zahn<sup>96</sup>.

Pero salta en seguida a la vista la objeción. ¿Cómo el Verbo, antes de encarnarse, podía ya hablar de sí como ya encarnado? ¿Cómo el Verbo, antes de encarnarse, podía atribuir estas palabras a una carne que no tenía, mayormente si se considera que están dichas en tiempo pretérito? ¿Será, pues, verdad que sea siempre, en opinión de Marcelo, el Verbo el sujeto que habla en todo este fragmento de los Proverbios?

Siguiendo a Marcelo en la exégesis que hace de este fragmento, vamos a encontrar la respuesta a estas preguntas. Continúa Marcelo comentando el texto de los Proverbios, y al interpretar el versículo siguiente: “antes del siglo me puso a mí como fundamento”, dice que aquí la Sabiduría llama “fundamento” a la dispensación preordenada según la carne<sup>97</sup>. Y en otro fragmento añade:

“Con razón el Profeta dijo: “antes del siglo me puso a mí como fundamento”, manifiestamente hablando de lo que pertenece a la carne, por causa de la comunión con el Verbo...”<sup>98</sup>.

Por tanto, ¿cuál es la razón de que la que había de ser carne de Cristo pudiera ya entonces ser considerada como “fundamento”, y precisamente antes del siglo? Su comunión [*κοινωνία*] con

<sup>91</sup> CM II, 3; K 46, l. 26-27; MG 24, 802 D; MF 11.

<sup>92</sup> ET III, 2; K 145, l. 14; MG 24, 982 C.

<sup>93</sup> ET III, 2; K 138, l. 32-34; MG 24, 972 B; ET III, 2; K 145, l. 10-12; MG 24, 981 B.

<sup>94</sup> ET III, 3; K 153, l. 11-12; MG 24, 906 AB.

<sup>95</sup> ET III, 2; K 145, l. 3-4; MG 24, 982 B; MF 12.

<sup>96</sup> ZAHN, TH., op. cit., p. 115.

<sup>97</sup> CM II, 3; K 46, l. 32-33; MG 24, 804 A; MF 17.

<sup>98</sup> CM II, 3; K 47, l. 2-4; MG 24, 804 A; MF 20.

el Verbo. Y como en el fragmento 10<sup>99</sup> nos había dicho que Dios había ya predestinado a la Virgen para unir la carne humana a su Verbo, se comprende cómo en este sentido podía ya el Verbo en los albores de la creación hablar de su carne, predestinada ya, y, como a tal, puesta por Dios ya entonces, y aun mucho antes, es decir, desde toda la eternidad, como fundamento, con lo cual se justifica que puedan aplicarse a ella las palabras de la Escritura: "πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με".

Resumiendo, pues, esta exégesis de Marcelo, ¿cómo explica el Ancyrano estos versículos de los Proverbios?, ¿cuál es su verdadero pensamiento? Este aparece claro conjugando los fragmentos 19<sup>100</sup> y 17<sup>101</sup>. Allá en los albores de la creación, el omnipotente Dios previó a la Iglesia que en el decurso de los siglos había de venir. Ahora bien: en medio de las profundidades de los divinos designios, determinó poner como fundamento de esta Iglesia la Encarnación del Verbo, que no otra cosa es la dispensación según la carne de Cristo. Y por lo tanto, esta preordenada dispensación, o, lo que es lo mismo, esta Encarnación determinada ya en los inefables planes de la divinidad, es lo que, según Marcelo, llama la Escritura "fundamento" de su Iglesia. Y en confirmación aduce el texto de San Pablo a los Corintios, en el que el Apóstol dice que nadie puede poner otro fundamento que el que está ya puesto: Jesucristo. Este θεμελίον, por lo tanto, es correlativo en cierto modo al κτίειν del otro versículo. Por el θεμελίον se expresa la determinación de Dios de poner la Encarnación como fundamento de aquel linaje escogido de adoradores de Dios que había decretado llamar a la adopción de hijos<sup>102</sup> por medio de Jesucristo, como dice San Pablo a los Efesios<sup>103</sup>. Esta determinación de Dios se lleva a la práctica en la Encarnación, y entonces tiene lugar el κτίειν de la dispensación según la carne por medio de la Virgen María, preelegida ya también para este mismo fin de unir a su Verbo la carne humana<sup>104</sup>. Así, pues, el θεμελίον y el κτίειν de ambos versículos vemos que en la explicación de Mar-

<sup>99</sup> CM II, 3; K 46, l. 20-21; MG 24, 801 C. "El Señor me creó evidentemente mediante la Virgen María, por cuyo medio Dios predeterminó unir a su Verbo la carne humana."

<sup>100</sup> CM I, 2; K p. 11, l. 30-p. 12, l. 2; MG 24, 737 C; MF 19. "Como, por consiguiente, el omnipotente Dios previó ya desde el principio la Iglesia, del mismo modo también preordenó la economía de Cristo según la carne, por medio de la cual predestinó llamar a la adopción de hijos al linaje de los temerosos de Dios, después de haber puesto primero el fundamento en su mente. Por esta razón el Apóstol, iluminado por el Espíritu Santo, anuncia claramente diciendo "el predestinado Hijo de Dios" (Rom 1, 4)."

<sup>101</sup> ET III, 3; K 147, l. 14-21; MG 24, 985 A; MF 17, "Antes del siglo me puso a mí como fundamento" (Prov 8, 23), dando este nombre de fundamento a la economía preordenada de éste según la carne. Como también el Apóstol dice, "porque nadie puede poner otro fundamento fuera del que está puesto, que es Jesucristo" (1 Cor 3, 11). Recuerda, por consiguiente, en este lugar (el Apóstol) precisamente aquel único siglo, en el cual decía que lo que a Cristo se refiere había sido puesto como fundamento."

<sup>102</sup> CM I, 2; K 11; l. 30-32; MG 24, 740 A; MF 19.

<sup>103</sup> Eph 1, 5.

<sup>104</sup> CM II, 2; K 46, l. 20-21; MG 24, 801 C; MF 10.

celo aparecen contrapuestos como determinación y acción o realización de la misma obra.

Un poco largo ha sido este comentario a la exégesis de Marcelo, pero nos sirve para penetrar con toda certeza su mente acerca de la unión que se da entre los dos elementos cristológicos. Marcelo aplica en estos fragmentos<sup>105</sup> las palabras de la Sabiduría al Verbo, pero sólo al Verbo encarnado. Por tanto, según Marcelo, el Verbo puede decir y de hecho dice: "El Señor me creó a mí", refiriéndose a su cuerpo, a su naturaleza humana, a su humanidad. La fuerza de este argumento salta a la vista. Ni es menester que insistamos en ella. El cuerpo, la humanidad unida al Verbo, es algo tan unido, tan trabado con el mismo Verbo, que Este puede hablar de ella como quien habla de sí mismo, como quien habla de una cosa que le pertenece tanto como su mismo Yo. Y así lo que sucede a la carne, a la humanidad, el Verbo lo refiere como sucedido a sí propio. ¿Es posible una unión mayor? Si ésta no es unión substancial, o hipostática, como se la llamó después, ¿qué clase de unión será? ¿Qué tienen que ver aquí las Cristologías del Samosatense y de Fotino, y otras por el estilo? De ahí que no es raro que Marcelo hable de la divinidad del Salvador contraponiéndola a la dispensación según la carne<sup>106</sup>, y por lo tanto, este solo sujeto: "el Salvador", comprende, según Marcelo, a ambos términos: divinidad y humanidad, y supone por los dos. En qué forma, respecto de cada uno, también lo dice con mucha claridad Marcelo, y nosotros lo investigaremos más abajo. Aquí sólo nos interesa saber que para Marcelo un solo sujeto es Dios y hombre a la vez. Y que este mismo sujeto puede hablar de cualquiera de estos dos términos como de algo que pertenece a su propio YO.

Siendo esto así, no es de maravillar que nos diga Marcelo:

"Por consiguiente, como hemos dicho frecuentemente, antes de la venida se llamaba Verbo; después de la venida y de la asunción de la carne recibió diversas apelaciones, porque el Verbo fué hecho carne"<sup>107</sup>.

Por lo tanto, esta unión con la carne humana fué la razón de que el Verbo recibiera nuevas apelaciones, con las cuales, según Marcelo, se expresaban algunos de los efectos de esta unión. Según Marcelo<sup>108</sup>, el Verbo antes de la Encarnación, por diversas razones que ahora no hacen a nuestro caso y que pueden ser estudiadas al tratar de las ideas trinitarias del Ancyrateo, no podía en manera alguna recibir el apelativo de "primogénito" que le da San Pablo<sup>109</sup>. Con todas sus fuerzas se resiste a la tal concesión, y no es la última razón el poder quitar a los arrianos toda posibilidad de utilizar este texto para defender su herejía. Creía que desaparecería la eternidad del Verbo, desde el momento en que

<sup>105</sup> CM II, 3; K 46; MG 24, 801s.; MF 9, 10, 11.

<sup>106</sup> CM II, 3; K 46, l. 11-16; MG 24, 801 C; MF 9.

<sup>107</sup> CM II, 3; K 44, l. 8-11; MG 24, 797 C; MF 49.

<sup>108</sup> CM II, 3; K 45, l. 11-13; MG 24, 800 C; MF 4.

CM II, 3; K 45, l. 15-16; MG 24, 800 D; MF 5.

CM II, 3; K 45, l. 18-19; MG 24, 801 A; MF 6

<sup>109</sup> Col 1, 15-16.

se le aplicara el concepto de "primogénito", dado el sentido temporal que a este concepto habían comunicado los arrianos, como lo demuestran claramente sus palabras<sup>110</sup>. Pues bien: este mismo apelativo lo da Marcelo sin ningún temor al mismísimo Verbo una vez verificada su unión con la humanidad:

"por razón de aquella generación según la carne"<sup>111</sup>.

Por tanto, la humanidad es la razón última de que el Verbo pueda recibir un predicado tan íntimo como el de "primogénito", que afecta a lo más hondo del ser mismo del sujeto que lo lleva. Si esto no es unidad de ser y unidad de sujeto, no sabemos ya qué cosa podrá llevar el nombre de tal. Porque, al fin y al cabo, quien es engendrado en el seno de la Virgen es la humanidad, y a pesar de todo, quien en esta ocasión *se llama* "engendrado", "primogénito", es el Verbo. Señal evidente, por tanto, que, según Marcelo, Verbo y humanidad forman un solo ser, un solo sujeto. Si forman un solo ser, un solo sujeto, y por otra parte consta que son dos términos tan distintos e imiscibles como divinidad y humanidad, no queda sino que estén unidos con una verdadera unión substancial.

Este mismo Verbo, unido con la humanidad, es el que recibe, según Marcelo, el nombre de Jesús y de Cristo<sup>112</sup>, juntamente con otras muchas apelaciones<sup>113</sup>. Y hay que tener en cuenta que, para Marcelo, quien lleva principalmente el nombre de Jesús y de Cristo, etc., es el Verbo, no la humanidad, si bien se trata siempre del Verbo unido con la naturaleza humana. Y si con el nombre se designa el YO, y a estos dos términos, divino y humano, unidos entre sí, se les designa después de la unión con un solo nombre, que por otra parte es un nombre nuevo, que designa en el sujeto que lo lleva nuevas propiedades, señal es evidente de que, de los términos unidos entre sí, resulta un solo sujeto, un solo YO, o, para hablar en términos filosóficos, una sola y única persona. Ahora bien: para que pueda resultar un solo sujeto, un solo YO, una sola persona, ¿qué clase de unión se ha de dar entre tales extremos? Ni olvidemos lo que ya dijimos, que para Pablo de Samosata: "Uno es Jesucristo y otro es el Verbo"<sup>114</sup>. Y en esta fórmula está, como dijimos, la quinta esencia del samosatenismo. En cambio, como acabamos de ver, para Marcelo, el Verbo, y sólo el Verbo, si bien el Verbo encarnado, es Jesucristo. La diferencia, por tanto, entre ambas Cristologías, y, radicalmente, entre ambas maneras de unión, no puede ser ya más distinta. Uno afirma lo que el otro niega. ¿Es cierta la tesis de Loofs? Como dice Bardy<sup>114a</sup>, en vano Pablo de Samosata se esfuerza para engrandecer a Cristo y declararlo superior a los otros hombres: por su naturaleza, Jesús no es más que un hombre, únicamente un hombre, y los obispos que con-

<sup>110</sup> CM II, 3; K 45, l. 10-20; MG 24, 801 A; MF 6.

<sup>111</sup> CM II, 3; K 45, l. 15-16; MG 24, 800 D; MF 5.

<sup>112</sup> CM III, 3; K 43, l. 32; MG 24, 797 B; MF 42. Es falso, por lo tanto, lo que dice Eusebio: CM II, 3; K 44, l. 12-14; MG 24, 800 A.

<sup>113</sup> ET I, 18; K 79; l. 5...; MG 861 B; MF 43.

<sup>114</sup> BARDY, op. cit., p. 466.

<sup>114a</sup> BARDY, op. cit., p. 474.

denaron al samosatense tenían razón al resumir así sus enseñanzas señalando el rasgo que más las caracterizaba<sup>114b</sup>.

Otro de los predicados que, según Marcelo, el Verbo recibe, por razón de su unión con la carne humana, es el de ser imagen de Dios invisible<sup>115</sup>. Esto es interesantísimo para nuestro objeto en este punto. Como se deduce del estudio de las ideas trinitarias de Marcelo de Ancyra, entre las cualidades que, según él, forman y pertenecen al concepto de *imagen*, se halla en primer término el que sea *visible*<sup>116</sup>. Por esta razón, el Verbo antes de la Encarnación, según Marcelo, en modo alguno podía ser imagen de Dios<sup>117</sup>. Ahora bien: después de la Encarnación, el Verbo, en cuanto tal, continúa tan invisible como antes. Sólo se ha unido a sí la humanidad visible. Y sin embargo, por esta sola razón, puede ya el Verbo, según Marcelo, recibir sin más el predicado de imagen de Dios, el predicado de ser visible<sup>118</sup>. Evidentemente que si ambos extremos no formaran un solo ser, un solo sujeto, un solo YO, esta manera de proceder de Marcelo carecería de explicación y fuera de todo punto imposible.

El Verbo por consiguiente, por razón de la naturaleza humana, puede recibir, y de hecho recibe, predicados que de suyo son completamente improprios de la divinidad. Así también sucede esto, por ejemplo, en la exégesis que hace Marcelo del versículo de Jeremías<sup>119</sup>, la cual puede servir mucho para iluminar sus ideas trinitarias. El Ancyrano dice que aquí el Profeta habla del Verbo encarnado. Si esta exégesis está bien o mal, no hace al caso juzgarlo. Lo único que nos interesa aquí es el modo de raciocinar de Marcelo para que en él se nos descubra su mente cristológica. Dios, afirma, y por tanto el πνεύμα, o, lo que es lo mismo para Marcelo, como ya dijimos antes y aparece del estudio de su doctrina trinitaria, la naturaleza divina no puede en modo alguno ser, según el Ancyrano autor de las sombras: "σκιᾶς ποιητικόν" (Téngase en cuenta que aquí hace Marcelo una referencia implícita a la segunda parte del versículo de Jeremías.) Por lo tanto, evidentemente, tampoco lo puede ser el Verbo en cuanto tal, ya que es πνεύμα, substancia divina, Dios. Esta es su manera de discurrir. Y, sin embargo, vemos que Marcelo este mismo predicado que él acaba de juzgar como enteramente contrario a la divinidad, y por consiguiente al Verbo sin encarnar, lo aplica al Verbo encarnado, sin ningún miedo ni repugnancia. Y repárese bien: No lo aplica a la naturaleza humana solamente, sino al mismísimo Verbo, una vez asumida ya la carne humana, y por esta precisa razón. Este Verbo es, por lo tanto, el único sujeto del tal predicado. ¿Podría esto tener lugar si entre ambos existiera sólo una unión meramente moral o accidental? ¿Podría esto darse en

<sup>114b</sup> *Epist. synod.*, en EUSEBIO, *Histor. ecclesiast.*, VII, 30, 10; ed. Schwartz, p. 710, l. 16; MG 20, 713 B; "τὸν μὲν γὰρ οὐδὲν τοῦ θεοῦ οὐ βούλεται συνομολογεῖν ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι"

<sup>115</sup> CM II, 3; K 49, l. 25-26; MG 24, 808 A; MF 94, Cf. CM II, 3; K 48, l. 28-29; MG 24, 805 B; MF 93.

<sup>116</sup> CM II, 3; K 48, l. 30-31; MG 24, 805 B; MF 92.

<sup>117</sup> CM II, 3; K p. 48, l. 33-p. 49, l. 5; MG 24, 805 BC; MF 93.

<sup>118</sup> CM II, 3; K 49, l. 21-30; MG 24, 808 A; MF 94; CM II, 3; K p. 49, l. 32-p. 50, l. 4; MG 24, 808 AB; MF 95.

<sup>119</sup> Thren 4, 30; ET II, 1; K 100, l. 1-6; MG 24, 900 CD; MF 56, 57.

el caso de Pablo de Samosata o de Fotino? ¿Qué responde Loofs a esto? ¿Se encuentra algún caso parecido en aquellos heresiarcas? Más abajo insistiremos todavía más en este mismo punto, tan importante para determinar una Cristología, al hablar de la "comunicación de idiomas" en la Cristología de Marcelo de Ancyra, de la cual lo que acabamos de decir no parece ser más que un mero caso particular.

Esta unidad substancial de sujeto en Cristo, después de verificada la unión de ambos términos, aparece también claramente en los fragmentos<sup>120</sup> con que Marcelo quiere probar contra Asterio la unidad de substancia divina entre el Padre y el Verbo. Asterio había afirmado que las palabras de Cristo: "Yo y el Padre somos una misma cosa"<sup>121</sup>, fueron dichas por El:

"διὰ τῆν ἐν ἅπασιν λόγοις τε καὶ ἔργοις ἀκριβῆ συμφωνίαν"<sup>122</sup>.

Marcelo responde que esto es falso, porque tal ἀκριβῆ συμφωνία alguna vez no existió, sino, por el contrario, una manifiesta ἀσυμφωνία<sup>123</sup>. Y para comprobarlo, aduce los hechos de la oración del huerto. Ahora bien: Marcelo reconoce que tal inconsonancia hay que referirla a la debilidad de la naturaleza humana asumida por el Verbo<sup>124</sup>. Y, sin embargo, cuando se trata de examinar la συμφωνία entre el Padre y el Hijo, aduce Marcelo esa misma inconsonancia como algo *propio* del Verbo. Evidentemente, pues, que, de no haber una completa unión substancial entre ambos elementos, entre ambas naturalezas, divina y humana, el argumento de Marcelo contra Asterio fallaría por su base, ni podría en modo alguno aducir el Ancyrano, como algo propio del Verbo, lo que él mismo reconoce como propio de la naturaleza humana, y causado por ella.

d) *El Verbo aparece como sujeto de una doble voluntad.*

Más aún. En la doctrina cristológica que se encuentra en los fragmentos acabados de citar, Marcelo se adelanta muchos años a su tiempo, y muestra tener una visión de la Cristología mucho más perfecta que ninguno de sus contemporáneos ortodoxos. Pues en los dichos fragmentos está perfectamente expresada la existencia de una doble voluntad en Cristo. Y doble voluntad en unidad de sujeto y de persona. Y que esta doble voluntad en un único sujeto no sea una apariencia o afectación, lo demuestra perfectamente Marcelo<sup>125</sup>. Que se trata de un solo sujeto con doble voluntad es evidéntísimo, y no hay para qué nos detengamos en probarlo. Sin embargo, Zahn<sup>126</sup> prueba de esta manera la existencia de este único sujeto, de este único YO, para las dos voluntades: "Es besteht also wirklich jenes Auseinandertreten des

<sup>120</sup> CM II, 2; K 37, l. 22s.; MG 24, 788; MF 73, 74.

<sup>121</sup> Io 10, 30.

<sup>122</sup> CM II, 2; K 37, l. 29-30; MG 24, 788 A; MF 73.

<sup>123</sup> CM II, 2; K 38, l. 1-3; MG 24, 788 B; MF 73.

<sup>124</sup> CM II, 2; K 39, l. 17-19; MG 789 C; MF 74.

<sup>125</sup> CM II, 2; K 38, l. 10-14; MG 24, 788 C; MF 73.

<sup>126</sup> ZAHN, TH., op. cit., p. 163.

Willens Iesu und des Willens Gottes; von da aus wir argumentiert. Aber daneben zeigen sich Ausdrücke, welche dies als eine sofort wider verschwindende Erscheinung und insofern doch wieder fast wie Schein darstellen<sup>127</sup>. Es würde diese Frage selbstverständlich für ihn keine Schwierigkeit haben, wenn er in Christus ein menschliches, nur unter der Wirkung des Logos stehendes Ich annähme; dass das nicht der Fall sei, zeigt sich nirgend deutlicher, als hier. Der *σωτήρ* erscheint als die beides, die *σάρ* und der *λόγος* in sich befassende Person, welche bald auf die andere Seite ihres Wessens Blick und Rede richtet". De lo dicho por Zahn resulta ya que la única persona de Cristo es el Verbo, y por tanto divina. Y que en él no existe ningún YO o persona humana. Pero esto lo dejamos para probarlo nosotros abundantemente después con evidentes pruebas sacadas de los mismos fragmentos de Marcelo.

#### VIII. LOS DOS ELEMENTOS, DIVINO Y HUMANO, CON TODO, NO SE CONFUNDEN, SINO QUE PERMANECEN DISTINTOS DESPUES DE LA UNION

En Marcelo, estas dos naturalezas, divina y humana, aunque unidas entre sí en la forma que acabamos de ver al considerar los efectos de dicha unión, sin embargo no hemos de creer que de tal modo se unan que lleguen a confundirse entre sí. A pesar de la unión dicha, con todo, la carne o el hombre permanece en Cristo completamente distinto del Verbo con quien se une. Esta afirmación que acabamos de hacer se puede probar con textos de Marcelo. Aunque, como hemos visto, y veremos después más ampliamente, en Cristo hay un único sujeto, un único YO; sin embargo, el hombre unido al Verbo permanece verdadero hombre después de la unión. Y así hablando de él dice Marcelo:

"Este es el amado, el hombre unido al Verbo, acerca del cual el Evangelista dijo: "Este es mi hijo muy amado, en el cual me he complacido"<sup>128</sup>.

Prescindiendo de la dificultad que este fragmento puede hacer a la doctrina trinitaria de Marcelo, como pondera Zahn<sup>129</sup>; sin embargo, sea cual sea la razón que Marcelo pudiera tener para hablar así, la cual debe investigarse al tratar de las ideas trinitarias, lo cierto es que el Ancyrano, después de la unión y durante ella, habla del hombre unido al Verbo, lo cual hace pensar que no se ha destruído por la unión la naturaleza humana.

En otra parte habla Marcelo de:

"aquel hombre en el cual Dios lo quería recapitular todo..."<sup>130</sup>.

Y al hablar así se refiere a la humanidad unida al Verbo después de la unión, o también a Cristo que, por tener perfectas ambas naturalezas, lo mismo se puede llamar hombre que Dios.

<sup>127</sup> CM II, 2; K 39, l. 12-13; 17; MG 24, 789 C; MF 74.

<sup>128</sup> Mat 3, 17; CM II, 3; K 51 l. 11-13; MG 24, 809 B; MF 109.

<sup>129</sup> ZAHN, TH., op. cit. p. 103-104.

<sup>130</sup> CM II, 3; K 45, l. 20-22; MG 24, 801 A; MF 6.

Que Marcelo crea que en Cristo la naturaleza humana permanezca perfecta, no obstante la unión con el Verbo, aparece clarísimamente en donde discute, como veremos después, sobre si la unión entre ambos ha de ser eterna o no, y, por consiguiente, si ha de durar después del juicio o no<sup>131</sup>. De ello trataremos ampliamente más adelante. Tal discusión carecería de sentido, si la humanidad de Cristo no fuera perfecta durante la unión. Pero además Marcelo nos habla "del hombre" asumido por el Verbo, y que, como tal, se sienta a la diestra del Padre<sup>132</sup>. Estudiar la inmortalidad de este hombre<sup>132a</sup>. Y mal se puede hablar de inmortalidad, si primero no se da el hombre. Pero, en fin, la cosa es tan clara que no creemos necesario insistir.

#### IX. LOS DOS ELEMENTOS SE UNEN PARA SALVAR AL GENERO HUMANO CAIDO

Este hombre perfecto no permanece independiente, como vimos en Pablo de Samosata, sino que es asumido por el Verbo, como dijimos, para que la humanidad caída, que había sido engañada por el demonio, pudiera de nuevo a su vez vencer a éste<sup>133</sup>. He ahí el fin de la Encarnación, según Marcelo. Redimir al hombre de la potestad del demonio, bajo el cual se encuentra, por haberse antes dejado engañar por el mismo. Este es un concepto que se encuentra frecuentemente en el Ancyrano. Elevar de nuevo al hombre al orden sobrenatural, en nuestra terminología, y del cual había caído. He ahí la razón de que, según Marcelo, el Verbo se hiciera hombre.

"El Verbo de Dios debió nacer de la Virgen y asumir la carne humana para que, por medio de ella, habiendo el hombre podido abatir al demonio, que primero había prevalecido, dispusiera a la humanidad, no sólo para que pudiera ser incorruptible e inmortal, sino para que pudiera sentarse con Dios en un mismo trono en los cielos"<sup>134</sup>.

Fragmento magnífico. La redención se obra por medio de la carne de Cristo, pero la carne unida al Verbo. Aquella es el instrumento del Verbo para abatir el poderío del demonio sobre la humanidad. Parece que también distingue Marcelo entre: que el hombre pudiera ser de nuevo incorruptible e inmortal y que pueda sentarse junto con Dios en un mismo trono. Esto último, ¿aparece en Marcelo como un grado superior en esta victoria redentiva? Además, al unirse el hombre al Verbo en Jesucristo por medio de la Encarnación, recibió también esta humanidad de Cristo, en cuanto unida al Verbo, potestad no sólo sobre todas las cosas de la tierra, sino también sobre las del cielo<sup>135</sup>. Y juntamente con este universal poderío, recibe asimismo de

<sup>131</sup> CM II, 4; K 53s.; MG 24, 813s.; MF 116-121.

<sup>132</sup> CM II, 4; K 54, l. 12-16; MG 24, 816 B; MF 117.

<sup>132a</sup> CM II, 4; K 55, l. 11-13; 23-24; MG 24, 817 AB; MF 120, 121.

<sup>133</sup> CM II, 3; K 51, l. 6-9; MG 24, 809 B; MF 108.

<sup>134</sup> CM II, 3; K 51, l. 15-19; MG 24, 809 BC; MF 110.

<sup>135</sup> CM II, 3; K 50, l. 18-19; MG 24, 808 D; MF 105.

Padre la humanidad de Cristo, por medio del Verbo, la gloria<sup>136</sup> de que nos habla el Evangelio<sup>137</sup>, con la cual después ha de glorificar Cristo a todos los varones temerosos de Dios<sup>138</sup>.

En estos fragmentos que nos ocupan se encuentra, pues, todo lo más esencial por lo que se refiere al fin redentivo y santificativo de la Encarnación. Este fin está muy fijo en la mente de Marcelo, como aparece en muy diversos fragmentos. No para su propia utilidad, nos dice Marcelo, el Verbo asumió nuestra carne, sino para que nosotros, al estar asociados con El por medio de la Encarnación, pudiéramos alcanzar la inmortalidad<sup>139</sup>. Y en otra parte dice que no por causa suya, sino por causa nuestra asumió nuestra carne<sup>140</sup>.

Esta victoria, pues, sobre el demonio, y la liberación del género humano que yacía bajo su poder, fué lo que hizo al Verbo asumir carne humana. Esta humanidad, unida substancialmente al Verbo, recibió, como es natural, las primicias de la potestad sobre el demonio<sup>141</sup>. La victoria sobre el demonio, el cual hasta entonces señoreaba el mundo, importa también la inauguración de un reino cuyo rey es Cristo-hombre, o sea el Verbo encarnado. Ya el Verbo en cuanto Verbo reinaba con el Padre desde toda la eternidad<sup>142</sup>. Pero ahora el Verbo encarnado en cuanto hombre, y por tanto, Cristo-hombre, recibe también, por virtud del Verbo, el título de rey, a fin de que se pueda decir que el hombre, engañado antes por el demonio, ha vencido ya completamente a su deceptor<sup>143</sup>. Y así vemos que aplica Marcelo a Cristo-hombre varios de los textos mesiánicos que dan al Mesías el título de Rey. Como aquel de David: "El Señor reina: alégrese la tierra"<sup>144</sup>. De este modo, dice Marcelo, con este reinado de Cristo en la Iglesia, el hombre, que había sido echado fuera del reino de los cielos, podrá de nuevo obtener este reino<sup>145</sup>. Esto último es la razón de ser del reinado especial del Verbo hecho carne, y por esa misma razón Cristo-hombre ha sido constituido Rey por medio del Verbo, para que destruya el dominio, el poder y el imperio del diablo<sup>146</sup>. Este reinado, usando de los textos de San Pablo, dice Marcelo, que ha de durar hasta someter todos los enemigos a los pies de Cristo<sup>147</sup>, cuando Cristo entregue su reino a Dios Padre<sup>148</sup>. Cómo entienda Marcelo estos dos versículos del Apóstol lo veremos al fin de este trabajo.

Como se puede apreciar por lo dicho, a pesar de que la controversia entre Marcelo y Asterio era puramente trinitaria, y en modo alguno cristológica, y mucho menos soteriológica, en sus

<sup>136</sup> CM II, 3; K 50, l. 26-30; MG 24, 809 A; MF 106.

<sup>137</sup> Io 17, 5. ? Así parece creerlo Klostermann, p. 50.

<sup>138</sup> CM II, 3; K 50, l. 29-30; MG 24, 809 A; MF 106.

<sup>139</sup> CM II, 4; K 53, l. 18-20; MG 813 C; MF 117.

<sup>140</sup> CM II, 4; K 56, l. 5-6; MG 24, 817 A; 119.

<sup>141</sup> CM II, 3; K 51, l. 8-9; MG 24, 809 B; 108.

<sup>142</sup> CM II, 4; K 54, l. 8-9; MG 24, 816 A; MF 117.

<sup>143</sup> CM II, 4; K 54, l. 9-12; MG 24, 816 A; MF 117.

<sup>144</sup> Ps. 96, 1.

<sup>145</sup> CM II, 3; K 51, l. 27-30; MG 24, 809 D; MF 111.

<sup>146</sup> CM II, 4; K 52, l. 11-15; MG 24, 812 B; MF 112.

<sup>147</sup> 1 Cor 15, 25.

<sup>148</sup> 1 Cor 15, 24.

fragmentos, sin embargo, se encuentran puntos muy importantes para que podamos venir en conocimiento incluso de su Soteriología.

#### X. ES EL VERBO ENCARNADO, Y NO SOLO LA "CARNE" DE CRISTO QUIEN REDIME A LA HUMANIDAD

Una diferencia esencial hay entre la Soteriología de Marcelo y la que podríamos llamar Soteriología de Pablo de Samosata, si tal Soteriología existe. Un Dios puede salvar a los pecadores, pero un hombre, por santo que sea y sin pecado, es incapaz de llevar a término tal cometido. Y para Pablo, Cristo era sólo hombre, no era Dios. Dios y Cristo eran dos sujetos diversos. El Verbo en Pablo no fué jamás el sujeto de las acciones humanas. De ahí que fuera imposible en su sistema una redención<sup>149</sup>.

En Marcelo, en cambio, ¿qué sucede? Si tuviéramos que escuchar solamente a Eusebio, podríamos afirmar que casi lo mismo que en Pablo de Samosata. Pues una de las acusaciones más serias de Eusebio contra Marcelo está en que todo lo que acabamos de decir, Marcelo lo interpreta pura y solamente de la "carne de Cristo". En una palabra: Eusebio dice que toda la teología que acerca del Hijo unigénito de Dios encontramos en las Escrituras, Marcelo la refiere o la traspasa [μεταφέρει] a la "carne de Cristo", queriendo en cierto modo deificarla<sup>150</sup>. Lo mismo dice al hablar de puntos particulares, como de la teología de los Proverbios y de San Pablo, las cuales traspasa [καταβάλλει] a la "soía carne"<sup>151</sup>. Afirmaciones parecidas lanza en otros lugares. ¿Qué hay que decir sobre este punto tan delicado como importante? Claro que de ser esto verdad se hundiría todo lo que hemos dicho y toda la Cristología de Marcelo. Pero si se examinan bien las fuentes, se ve que sucede completamente todo lo contrario de la acusación de Eusebio, sin que quede para ello el menor fundamento. He aquí lo que en seguida vamos a estudiar.

Es evidéntísimo que de ninguna manera para Marcelo el Salvador es sólo el hombre. Precisamente él echa en cara a Eusebio de Nicomedia esto mismo:

"¿Cómo, pues, Eusebio, no atendiendo a todo esto, quiere que el Salvador sea sólo hombre?"<sup>152</sup>.

Nada, por tanto, más lejano de la manera de pensar de Marcelo. Más aún. El Ancyrano no quiere en modo alguno, contra Eusebio de Nicomedia<sup>153</sup>, que Jesús precisamente en cuanto mediador sea sólo hombre. Pues dice que si fuera solamente tal, no se podría poner en Él ninguna esperanza. Para confirmar lo cual cita el texto de Jeremías<sup>154</sup>: "Maldito el hombre que pone su esperanza en otro hombre". Tan lejos está Marcelo de hacer la

<sup>149</sup> Cf. BARDY, op. cit., p. 472

<sup>150</sup> CM II, 2; K 43, l. 23-26; MG 24, 797 A.

<sup>151</sup> CM II, 3; K 48, l. 20-21; MG 24, 805 AB.

<sup>152</sup> CM I, 4; K 30, l. 16-17; MG 24, 775 A; MF 102.

<sup>153</sup> CM I, 2; K 29, l. 14-28; MG 24, 772 BC; MF 100.

<sup>154</sup> Jer 17, 5.

sofa naturaleza humana de Jesús mediador de la salud y salvador de los hombres. Ciertamente que sin la naturaleza humana el Verbo no hubiera podido hacer todo lo que hizo para el bien de los hombres. Ni le hubieran convenido a El muchos de los predicados que ahora le convienen y que tienen relación con la redención. Todo esto lo reconoce Marcelo. Y esto es lo único que Eusebio puede aducir en confirmación de su acusación. Pero sin embargo, siempre sostiene Marcelo que únicamente es el Verbo, si bien el Verbo encarnado, el Salvador de los hombres. Con este nombre de Salvador designa, no a la humanidad de Cristo, sino al Verbo, y muchas veces aun cuando habla del Verbo en cuanto tal<sup>155</sup>. Según Marcelo, nadie, ni entre los justos y santos hombres ni entre los santos ángeles, fué digno ni suficiente [*ἀξιόπιστος*] para cancelar [*λύσαι*] la pena decretada por Dios a los hombres, fuera del Verbo<sup>156</sup>. El mismo Verbo es el que, hablando de su carne, dice por boca del Profeta en los Proverbios: "El Señor me crió para sus obras"<sup>157</sup>. ¿De qué obras se trata? Como se deduce del estudio de todos estos fragmentos, que más se refieren a las ideas trinitarias de Marcelo, y por esa razón no nos entretengamos mucho en ello, para Eusebio estas obras son la creación del mundo, en orden a la cual había sido el Verbo intermediario o camino del Padre. En cambio, para Marcelo las obras y trabajos para los cuales ha sido engendrado el Verbo según la carne son los trabajos de la Redención<sup>158</sup>, de los cuales Cristo en San Juan<sup>159</sup> tan frecuentemente habla, y por medio de los cuales todo debió ser renovado, pues lo antiguo había ya caducado<sup>160</sup>. Claro que el Verbo, cuando profiere estas palabras por medio del Profeta, habla de su cuerpo, pero al mismo tiempo este Verbo aparece en estos fragmentos de Marcelo como verdadero sujeto y agente de la obra de la Redención. Como vimos, es precisamente el Verbo quien abate el período del demonio, aunque esto lo realice por medio de la naturaleza humana<sup>161</sup>. El Verbo de Dios, y nadie más fuera del Verbo de Dios, es para Marcelo de Ancyra el Salvador universal. Lo cual aparece continuamente en sus fragmentos, como sucede cuando aplica al Salvador del mundo las palabras de Baruch<sup>162</sup>, que él atribuye equivocadamente a Jeremías<sup>163</sup>. Y en otros muchos y muy diversos fragmentos siempre aparece el Verbo como Salvador. Citarlos todos sería largo. Baste lo dicho como ejemplo. En una palabra, para Marcelo el Verbo y la carne de Cristo forman un solo ser en orden a la Redención, cuyo agente se puede llamar y es verdaderamente el Verbo.

<sup>155</sup> CM II, 2; K 38, l. 15; MG 24, 788 C; MF 73.

ET III, 4; K 158, l. 10-14; MG 24, 1004 B; MF 67.

CM II, 2; K 39, l. 8-10; MG 24, 780 B; MF 74.

ET II, 19; K 126, l. 16-19; MG 24, 948 C; MF 76.

ET II, 19; K 125, l. 20-21; MG 24, 948 A; MF 79.

<sup>156</sup> CM II, 2; K 41, l. 23, s.; MG 24, 793 B; MF 58.

<sup>157</sup> Prov. 8, 22.

<sup>158</sup> ET III, 3; K 146, l. 26-28; MG 24, 984 C; MF 15.

<sup>159</sup> Jo 5, 17; 17, 4.

<sup>160</sup> ET III, 2; K 145, l. 1-4; MG 24, 981 B; MF 12.

<sup>161</sup> CM II, 3; K 51, l. 15-19; MG 24, 808 D; MF 110.

<sup>162</sup> Bar 3, 36-38.

<sup>163</sup> ET II, 19; K 125, l. 19-25; MG 24, 948 A; MF 79.

## XI. EL VERBO: UNICO SUJETO DE TODOS LOS PREDICADOS DEL CRISTO HISTORICO

Pero no sólo podemos asegurar que para Marcelo el único Salvador es el Logos, sino que este mismo Verbo aparece en el An-cyranó como el sujeto propio y único de todos los predicados que tienen por fundamento la carne o la naturaleza humana. Ya vi-mos lo referente a la concepción, generación y nacimiento. Pero no acaba todo aquí. Ni mucho menos. El sujeto de todo lo que se dice del Cristo histórico, en el decurso de su vida, es única y exclusivamente para Marcelo el Verbo de Dios. Y así vemos que cuando Cristo habla o nos enseña, es propiamente el Verbo quien habla y nos enseña<sup>164</sup>. El mismo Verbo es quien habla con su Padre en el sermón de la Cena<sup>165</sup>. Y el mismo Verbo quien en la oración del huerto muestra por razón de la carne humana su repugnancia ante la pasión que se avecina. Esto aparece clarísi-mo en el fragmento 73 de Marcelo. Que sea el Verbo el único sujeto de todo lo que en este fragmento se contiene, no hay duda alguna. De El está únicamente hablando Marcelo en su polémica con Asterio:

"Si, por consiguiente, el mismo (Verbo) dice estas co-sas: "Yo salí del Padre y he venido"<sup>166</sup>, y de nuevo: "y la palabra que oís no es mía sino del Padre que me ha en-viado"<sup>167</sup>, y "todo cuanto tiene el Padre mío es"<sup>168</sup>, es evidente que con toda razón también decía aquello: "mi Padre está en mí y yo en mi Padre"<sup>169</sup>, a fin de que el Verbo que esto dice esté en Dios, y a su vez el Padre en el Verbo, porque el Verbo es fuerza del Padre"<sup>170</sup>.

Por lo tanto, es evidente que aquí Marcelo habla precisamen-te del Verbo. Y este Verbo es el único sujeto de todo lo que si-gue en este fragmento. En primer lugar, afirma Marcelo contra Asterio que, no por una exactísima consonancia en todas las pa-labras y obras podía este Verbo decir: "Yo y el Padre somos una misma cosa"<sup>171</sup>. Pues de la Escritura se sigue que en el tiempo de la pasión hubo inconsciencia entre los dos. Evidentemente, que si este raciocinio contra Asterio ha de valer algo, Marcelo tiene que referir todo lo que sigue al mismo Verbo, y el Verbo ha de ser el único sujeto que profiere las frases siguientes:

"Porque, qué consonancia hubo en el tiempo de la Pa-sión, cuando decía: "Padre, si es posible, pase de mí este cáliz"<sup>172</sup>, añadiendo también aquello otro: "pero no como

<sup>164</sup> ET II, 19; K 124, l. 3; MG 24, 944 C; MF 77.

<sup>165</sup> Io 10, 30.

<sup>166</sup> Io 8, 42.

<sup>167</sup> *Ibid.*, 14, 24.

<sup>168</sup> *Ibid.*, 16, 15.

<sup>169</sup> *Ibid.*, 10, 38.

<sup>170</sup> OM II, 2; K 37, l. 22-27; MG 24, 788 A; MF 73.

<sup>171</sup> Io 10, 30.

<sup>172</sup> Mt 26, 39.

yo quiero, sino como tú" <sup>173</sup>. Porque, en primer lugar, no es propio de uno que esté de acuerdo con otro decir: "Pase de mí este cáliz". Porque nada que tenga relación con la consonancia, ni algo que de ella se siga, parece ser el decir: "Padre no se haga mi voluntad, sino la tuya" <sup>174</sup>. Oyes cómo el texto, según lo que parece, pone de manifiesto la inconsonancia. El uno quiere; el otro, en cambio, no quiere. Porque, que el Padre quería, se pone de manifiesto porque sucedió lo que quería; que el Hijo no quería, aparece en las súplicas de éste" <sup>175</sup>.

Claro que es necesaria la carne para que el Verbo pueda experimentar y hablar de los efectos de la debilidad, de la aversión a la muerte, de la desgana de cumplir la voluntad divina, pero el sujeto de todos estos sentimientos y afectos, según Marcelo, es únicamente el Verbo. En una palabra: el único sujeto de toda la vida de Cristo a través de su naturaleza humana es el Verbo de Dios, aunque las vivencias de esta vida aparezcan a veces de un modo tan humano como en la prueba y agonía de Getsemaní. Desde la generación y nacimiento, hasta la cena y pasión, siempre es para Marcelo de Ancyra el Verbo el que vive aquella vida, aquellas vivencias, para la salvación de los hombres. Siendo esto así, como se prueba abérrimamente por los textos de Marcelo, ¿puede existir el más leve fundamento para alguna sombra de ebionitismo en Marcelo?, ¿puede su Cristología prestarse a alguna lejana comparación con las Cristologías tan diametralmente opuestas, como la de Pablo de Samosata y la de Fotino? Tanto se inclina Marcelo a llamar Verbo al sujeto de toda la vida de Cristo, que en otra parte Eusebio toma pie de eso para reprocharle que a pesar de la gran variedad bíblica de nombres de Cristo, él sólo usa el nombre de Verbo para designar a Cristo cuando habla o cuando obra <sup>176</sup>.

La consecuencia que va resultando de todo lo dicho es evidente. De lo que decía Marcelo acerca de la Encarnación del Verbo, de su Nacimiento de la Virgen, de los nuevos predicados con que se le denominaba, concluimos que la unión entre ambos elementos cristológicos había de ser una unión substancial o hipostática, como se la llamó posteriormente. Pues era una unión en la cual, si bien permanecían las dos naturalezas sin mezclarse, sin embargo resultaba un solo sér, un solo YO. Ahora bien: demos un paso más, que ya, en cierto modo, está implícitamente contenido en lo que allá dijimos. Este solo sujeto, este solo YO, en otros términos, esa sola persona, hemos visto, por lo que acabamos de decir, que es el Verbo. Luego Marcelo defiende en Cristo una sola persona divina. Esta es el Verbo de Dios. Esto es del todo indudable, si se leen bien los fragmentos de Marcelo que hemos aducido. La naturaleza humana es, por tanto, impersonal, aunque sea en sí completa. Sólo así se puede comprender que Marcelo pueda llegar a proponerse el problema de que en seguida trataremos, sobre qué sería de la carne de Cristo, de su na-

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> CM II, 2; K 38, l. 4-13; MG 24, 788 BC; MF 73.

<sup>176</sup> ET I, 16; K 76, l. 5s.; MG 24, 857 AB.

turalidad humana, en el caso de que un día fuera abandonada por el Verbo. Si esta naturaleza humana, independiente del Verbo, fuera una persona con un YO distinto del YO del Verbo, tal problema carecería en absoluto de sentido. Ya que Jesús, digno del más alto honor, sin mancha ni pecado, no iba a correr el peligro de anihilación, mientras todos los demás creyentes en Cristo, según la misma opinión de Marcelo, estarán por toda la eternidad bien seguros contra un tal peligro.

## XII. COMUNICACION DE IDIOMAS

Y si la comunicación de idiomas de que habla la Teología es una consecuencia inmediata de la unidad de persona en Cristo, y, por consiguiente, de la unión substancial de las dos naturalezas, evidentemente que Marcelo tenía que admitir una sola persona en Cristo y consiguientemente la unión substancial de los extremos, pues hemos ido viendo cómo continuamente está poniendo en práctica la doctrina llamada de la comunicación de idiomas.

No hay para qué volvamos a insistir sobre lo mismo ni a repetir los ejemplos que hemos ido aduciendo. Hemos visto cómo en Marcelo el mismo sujeto que se decía uno con el Padre<sup>177</sup>, y, por tanto, Dios, el mismo aparece unas líneas más abajo con una voluntad distinta de la del Padre<sup>178</sup>, experimentando en sí toda la debilidad del hombre. Vemos también cómo en la exégesis que Marcelo hace de los Proverbios pone en boca del Verbo predicados que éste se atribuía a sí propio<sup>179</sup>, los cuales eran propios de un hombre, de una creatura. Y así podríamos seguir citando ejemplos, pero creemos que con esto y, sobre todo, con todo lo dicho anteriormente, hemos ilustrado ya y confirmado nuestra afirmación.

## XIII. ¿ADMITIO, POR CONSIGUIENTE, MARCELO UNA UNION MÉRAMENTE DINÁMICA?

Supuesto todo lo dicho acerca de la doctrina de Marcelo sobre la unión de los dos extremos cristológicos, no nos va a ser muy difícil la solución del problema que nos proponíamos en este trabajo. Ya vimos cómo algunos autores modernos, fundándose tal vez en algunas sugerencias de Eusebio, atribúan a Marcelo de Ancyra, por lo que se refiere a la unión de las dos naturalezas en Cristo, una doctrina semejante a la de Pablo de Samosata, y lo hacían, por consiguiente, adopcionista. ¿Qué hay que decir sobre esa acusación? ¿Qué fundamentos puede tener?

a) *La ἐνέργεια δραστηὴ καὶ ἐκπλατύνεσθαι.*

Marcelo, tanto al tratar de la Creación como de la Encarnación, habla de una especie de "dilatación dinámica" de la Divi-

<sup>177</sup> CM II, 2; K 37, l. 30-31; MG 24, 788 AB; MF 73.

<sup>178</sup> CM II, 2; K 38, l. 4s.; MG 24, 788 BC; MF 73.

<sup>179</sup> CM II, 3; K 46, l. 12s.; MG 24, 801 C; MF 9, 10.

nidad. Investigando a fondo toda esta materia, lo cual es más propio de la doctrina trinitaria, se puede comprobar cómo Marcelo, al usar estas fórmulas: ἐνέργεια δραστηή y πλατόνεσθαι, lo único que pretendía era excluir de la substancia divina toda división, en contra de lo que establecían sus adversarios. Pero si bien se consideran todos y cada uno de los fragmentos en donde tales fórmulas se encuentran, veremos claramente que Marcelo con ellas no pretende para nada determinar el modo cómo la unión entre ambos elementos cristológicos se efectúa. Al aplicar al Verbo estas fórmulas, lo considera solamente desde el punto de vista de su unidad substancial con el Padre, con el que forma una sola substancia divina. Pero de ninguna manera pretende connotar en el Verbo su manera de unión con la naturaleza humana. Ni mucho menos intenta declarar qué clase de unión sea ésta. De ahí que use exactamente las mismas fórmulas para ambas economías: tanto para la Creación como para la Encarnación. Siendo así que, como notaremos más abajo, los efectos de ambas dispensaciones, son bien diferentes. Lo único que con estas fórmulas quiere poner de relieve Marcelo es que en ambos casos la naturaleza divina permanece siempre una e indivisible. Estas afirmaciones se apoyan en multitud de textos de Marcelo. Veamos primero el sentido que la expresión ἐνέργεια δραστηή tiene en los fragmentos del Ancyrano. Y para entender mejor su aplicación a la Encarnación, de que ahora tratamos, investiguemos antes qué sentido le da cuando la refiere a la Creación.

Marcelo parte de que la Creación necesitaba en alguna forma de una fuerza activa y eficaz, y como él mismo dice, de una ἐνέργεια δραστηή<sup>180</sup>. Por otra parte, mantiene firme el principio antiarriano:

“fuera de Dios, nadie ni nada más existía”<sup>181</sup>.

La consecuencia de estos dos principios es obvia:

“porque evidentemente—dice—que todo fué creado por Dios”<sup>182</sup>.

No perdamos de vista que estos principios tan sencillos era lo que Marcelo quería con su escrito mantener. Por esto dice a su adversario:

“Porque si Asterio cree que Dios es el Hacedor de todas las cosas, evidentemente confesará con nosotros que Dios siempre ha existido, que nunca ha tenido principio, que todas las cosas han sido hechas por El y han sido hechas de la nada... Si, por consiguiente, cree Asterio todo esto, fuerza es que confiese también lo otro, que fuera de Dios nada más existía”<sup>183</sup>.

Ahora bien: si el mundo necesitaba de una fuerza operatriz, como exigían sus adversarios, y nada existía fuera del mundo, esta

<sup>180</sup> CM II, 2; K 42, l. 25-28; MG 24, 796 B; MF 60.

<sup>181</sup> CM II, 2; K 42, l. 28; MG 24, 796 B; MF 60.

<sup>182</sup> CM II, 2; K 42, l. 28-29; MG 24, 796 B; MF 60.

<sup>183</sup> CM II, 2; K p. 39, l. 29-p. 40, l. 2: MG 24, 789 D-792 A; MF 103.

fuerza debía buscarse en el mismo Dios. Por otra parte, encuentra Marcelo en San Pablo y en San Juan que todo ha sido hecho por el Verbo<sup>184</sup>. La consecuencia fluye por sí misma. Si el Verbo lo ha hecho todo, y no hemos de ir a buscar fuera de Dios aquella *ἐνέργεια δραστηή* de que el mundo necesitaba para existir, es evidente que el mismo Verbo que estaba en Dios y que formaba con el Padre *ἐν καὶ ταύτῳ*, había de ser aquella *ἐνέργεια δραστηή* de que el mundo necesitaba y los adversarios pedían. El Verbo ha de ser la fuerza constructora del mundo, y junto con el Padre, el Creador de todo, y sin separarse substancialmente de El:

“no existiendo, como no existía, otro dios que junto con El pudiera configurarlo todo. Porque yo soy, dijo, el Dios primero y el Dios último, y fuera de Mí no hay otro Dios<sup>185</sup>. Por consiguiente, no existía otro dios más joven, ni otro Dios cualquiera de segunda categoría, que fuera capaz de obrar junto con el verdadero Dios”<sup>186</sup>.

Ya se ve, pues, lo que Marcelo quería decir. Que todo lo que era necesario para la creación se encontraba en Dios. Ni había que ir a buscar el artífice fuera del ser de Dios, como hacían los arrianos. El Verbo que estaba en Dios tenía en sí todo lo necesario para crear el mundo. Y todo esto necesario lo expresa con las palabras *ἐνέργεια δραστηή*. Así quería mostrar Marcelo a sus adversarios la autosuficiencia de Dios, y consiguientemente de su Verbo, en orden a la creación, sin que fuera menester recurrir a ningún ser intermedio, que tuviera substancia diversa de Dios.

También en la Encarnación quiere Marcelo poner de relieve esta unidad e indivisibilidad de la substancia divina, y para ello usa de la misma fórmula que al hablar de la Creación:

“Por consiguiente, *ἐνέργεια δραστηή* por motivo de la carne el Verbo apareció hasta ahora separado, *χωρισθῆναι*, del Padre”<sup>187</sup>.

Y en otro lugar dice:

“*ἐνέργεια δραστηή* por causa de la carne humana parece separarse”<sup>188</sup>.

En ambos lugares se encuentra el mismo pensamiento de Marcelo. La separación, por lo que a la substancia divina se refiere, es sólo aparente, es, a saber: “*ἐνέργεια δραστηή*. Pues la divinidad permanece siendo una, como sucede en el caso del entendimiento humano:

<sup>184</sup> 1 Cor. 8, 6; CM II, 2; K 37, l. 4-5; MG 24, 785 C; MF 52.

Io 1, 3; CM II, 2; K 42, l. 15-16; MG 24, 796 A; MF 121; K 215, l. 9-11; MF 129.

<sup>185</sup> Is 44, 6.

<sup>186</sup> CM II, 2; K 41, l. 27-31; MG 24, 793 BC; MF 58.

<sup>187</sup> CM II, 4; K 53, l. 4-5; MG 24, 813 A; MF 116.

<sup>188</sup> CM II, 4; K 53, l. 30-31; MG 24, 813 D; MF 117.

“porque no es posible a nadie—dice Marcelo—separar el poder y en substancia el Verbo del hombre, ya que este Verbo forma con el hombre una misma e idéntica “cosa”, por ninguna otra cosa separable que por la sola  $\tau\eta\ \tau\eta\varsigma\ \pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\omega\varsigma\ \epsilon\nu\epsilon\rho\eta\epsilon\iota\alpha$ ” 189.

Por lo tanto, Marcelo, al usar esta fórmula, para nada pretende explicar el modo de unión de la divinidad con la naturaleza humana, sino evitar toda disociación en la misma substancia divina.

Lo mismo podríamos decir de la otra fórmula, o sea del  $\kappa\lambda\alpha\tau\acute{\omega}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ . Con este término busca Marcelo solamente excluir toda división de la substancia de Dios, contra los postulados arrianos. De la manera de unión con la naturaleza humana, ni una sola palabra. Marcelo insiste mucho en esta unidad de substancia entre el Padre y el Hijo, aun después de la Encarnación. Así dice a Asterio:

“Si Asterio piensa que el Hijo está separado substancialmente del Padre, como cualquier hijo humano, escandalizado tal vez de la carne humana, que el Verbo por nosotros asumió, muéstrenos quién diga tal cosa” 190.

Todavía hay otro fragmento, en donde aparece más claramente el modo de pensar de Marcelo:

“Porque si se investiga acerca del espíritu, éste aparece con razón ser una misma e idéntica cosa con Dios; pero si se investiga, acerca del Salvador, la añadidura según la carne, la divinidad aparece extenderse [ $\kappa\lambda\alpha\tau\acute{\omega}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ]  $\epsilon\nu\epsilon\rho\eta\epsilon\iota\alpha\ \mu\acute{\omicron}\nu\eta\varsigma$ ; de suerte que con razón la mónada es realmente indivisible” 191.

Por esto se ve claramente cómo en la mente de Marcelo no desaparece, ni siquiera en la Encarnación, el  $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$  de que tantas veces habla en sus fragmentos. Dios se encarna y se une a la naturaleza humana, para ser el Salvador del mundo, pero para ello no es menester ningún desgarrarse de la divinidad. Y sin embargo, quiere sostener Marcelo que Dios, la substancia divina, algo hace en esta segunda economía. Algo hace, y no se divide. Marcelo intenta, pues, explicar este concepto inefable con las palabras dichas. Esto es, insinuando que la divinidad se extiende, pero al mismo tiempo haciendo notar que este extenderse tiene lugar sólo  $\epsilon\nu\epsilon\rho\eta\epsilon\iota\alpha$ . Ahora bien: si interpretamos esta  $\epsilon\nu\epsilon\rho\eta\epsilon\iota\alpha$  como antes hemos dicho, se comprenderá fácilmente que con esta palabra intente Marcelo alejar de Dios todo cambio interno que tienda a dividir o a alterar la divinidad o la divina substancia. Y como si la limitación expresada por esta  $\epsilon\nu\epsilon\rho\eta\epsilon\iota\alpha$ , puesta a aquel extenderse de la divinidad, no fuera bastante para excluir de Dios toda mutación, restringe todavía más la realidad expresada en este concepto con el “ $\delta\omicron\upsilon\zeta\epsilon\iota$ ” del final de la frase. De esta for-

189 CM II, 2; K 40, l. 21-24; MG 24, 792 C; MF 61.

190 ET II, 49; K 126, l. 9-12; MG 24, 948 B; MF 76.

191 CM II, 2; K 35, l. 33-36; MG 24, 784 C; MF 71.

ma puede sacar con todo derecho la última consecuencia, de que en toda esta operación la mónada permanece indivisible, que es lo que Marcelo quiere defender por encima de todo contra Eusebio. De todas estas palabras que expresan alguna acción de Dios, procura Marcelo quitarles el pensamiento accesorio que generalmente llevan consigo, de que con la tal acción se produzca en la divinidad algún género de cambio o de separación substancial.

Finalmente, como ya hemos visto en otra parte de este mismo trabajo, ninguna dificultad hay en que a veces Marcelo llame a la naturaleza divina de Cristo con la palabra *πρόφα*. Tampoco en esta palabra se dice nada respecto del modo de unión, ni se puede de su solo uso deducir ya el sistema trinitario o cristológico de quien la emplea, si no se quiere incurrir en manifiestos errores, como ya hemos visto que respecto de Loofs lo demostraban Lebreton y Bardy. Por lo demás, como también ya dijimos, es ésta una palabra que ha sido usada por representantes de las más encontradas tendencias. De ahí que nos parezca poco científico lo que algunos hacen, de una sola palabra deducir y crear ya todo un sistema, hasta las más lejanas consecuencias.

Y estos son todos los argumentos, si argumentos se pueden llamar, que en absoluto se podrían traer para poder achacar a Marcelo ninguna especie de unión meramente dinámica. Por mucho que se busque y se rebusque en sus fragmentos, nada más se puede encontrar que pueda sugerir ni lo más mínimo ni la más remota idea de que Marcelo profesaba tal opinión cristológica. Ahora bien: si de los fragmentos de Marcelo no podemos deducir que éste era dinamista en el sentido dicho, ¿podremos por lo menos deducirlo considerando los escritos de Eusebio de Cesarea?

b) *¿Cuál es el pensamiento de Eusebio en este punto?*

Ciertamente que Eusebio, tanto en su "*Contra Marcellum*" como en sus tres libros "*De Ecclesiastica Theologia*", se esfuerza por atribuir a Marcelo de Ancyra una unión meramente dinámica. Pero, ¿qué argumentos da? Podemos con verdad decir que ninguno. Analizando los textos, resulta ser una pura suposición sin ningún fundamento objetivo. Estudiémoslo.

Procuraremos reducir a una síntesis todo lo que Eusebio dice a este respecto en ambas obras. Brevísimamente su argumentación en último término se reduce a lo siguiente: Eusebio, para quien el Hijo de Dios es una verdadera criatura con substancia diversa del Padre, como se puede probar al tratar de la doctrina trinitaria, no reconoce posible más que la unión de este Hijo a manera de alma con el cuerpo de Cristo. Esta unión es la base de toda su Cristología. Toda hipótesis de unión del Verbo con un cuerpo animado por un alma humana, es decir, con una naturaleza humana perfecta, la rechaza claramente, como si fuera ya, por esto sólo, una unión inductiva de la doctrina de Pablo de Samosata<sup>192</sup>. La consecuencia, pues, es clarísima, ya que, como

<sup>192</sup> CM II, 4; K 57s.; MG 24, 820s.

ET I, 20; K 87, l. 24s.; MG 24, 877s.

vimos, Marcelo defiende que el elemento humano de Cristo es una naturaleza perfecta, con alma y cuerpo.

Todo esto que hemos anunciado brevemente, reduciéndolo a síntesis, lo explica profusamente Eusebio en los lugares citados. El raciocinio que Eusebio hace se puede reducir esquemáticamente a los puntos siguientes: Si Marcelo no quiere admitir, como Eusebio admitía, que el Padre y el Hijo son dos substancias distintas, de forma que el Hijo sea en último término una verdadera creatura del Padre, dice el Cesariense que la Cristología de Marcelo no puede dar otra que una de las tres siguientes, expuestas por el mismo Eusebio<sup>192a</sup>:

O bien el Padre fué quien se encarnó, pues formaba con el Hijo una única realidad divina<sup>193</sup>. En este caso, Marcelo sería completamente sabeliano y patripasiano. O bien, si no se quiere admitir que se encarnó el Padre, ha de admitir necesariamente Marcelo que el cuerpo de Cristo era un mero aulómata sin alma, desconectado completamente de Dios<sup>194</sup>. Finalmente, si nada de eso se admite, recurre Eusebio a una tercera posibilidad. El Cuerpo de Cristo estaba unido con un alma humana, y formaba así una naturaleza humana perfecta<sup>195</sup>. Ahora bien: en este último caso, según Eusebio, la unión con la divinidad no podía ser otra cosa que una unión puramente dinámica<sup>196</sup>. Y a fin de cuentas, dice Eusebio, por exclusión resulta que la única concepción cristológica posible para Marcelo es la de una unión *μονῆ ἐνεργεία*, es decir, meramente dinámica (como el Cesariense interpreta)<sup>197</sup>. Eusebio no quiere entender estas palabras de otro modo. ¿Razón? Ya hemos dicho que no da ninguna y que esta interpretación está contra todas las reglas de la hermenéutica. Ve Eusebio que las dos primeras posibilidades están enteramente descartadas, si bien se consideran los fragmentos de Marcelo. Por tanto, concluye el mismo Eusebio, la unión meramente dinámica es la única que le permita su concepción del Hijo-Verbo de substancia igual a la del Padre<sup>198</sup>. Prueba documental o histórica, no aduce Eusebio ninguna. Es puramente una deducción que se basa únicamente en sus dos principios arrianos intangibles: el Hijo ha de ser una substancia distinta del Padre, y este mismo Hijo ha de hacer en Cristo las veces de alma humana. Si se supone, pues, una naturaleza humana completa con alma y cuerpo, la unión con la divinidad no puede ser más que dinámica, y en modo alguno substancial. Para que la unión fuera substancial, según Eusebio, el Hijo habría de hacer las veces de alma humana, y además debería tener una substancia distinta del Padre, si no se quiere caer en el patripasianismo.

Como se ve, pues, esta acusación de Eusebio no tiene más valor que el valor que tienen los principios en que se funda. Ni

<sup>192a</sup> ET I, 20; K 87, l. 24-27; MG 24, 877 A.  
CM II, 4; K 57, l. 2s.; MG 24, 820 C.

<sup>193</sup> ET I, 20; K 87, l. 28-32; MG 24, 877 B.

<sup>194</sup> ET I, 20; K 87, l. 34-35; MG 24, 877 B.

CM II, 4; K 57, l. 13-16; MG 24, 821 B.

<sup>195</sup> ET I, 20; K 87, l. 33-34; MG 24, 877 B.

<sup>196</sup> ET I, 20; K 88, l. 4-9; MG 24, 877 B.

<sup>197</sup> ET I, 20; K 88, l. 19s.; MG 24, 877 CD.

<sup>198</sup> ET I, 20; K 88, l. 4-9; MG 24, 877 B.

tiene mayor autoridad, como ya vimos, la acusación de los modernos. Eusebio se esfuerza en afirmar que Marcelo pertenece a la corriente cristológica de Pablo de Samosata<sup>199</sup>. ¿Por qué? No puede aducir otras razones que las ya dichas. Ni un texto de Marcelo en comprobación de la tal acusación.

c) *Los efectos de la unión expuestos por Marcelo excluyen toda unión meramente dinámica.*

¿Qué hay que decir a todo esto? Como ya explicamos más arriba, Marcelo no describe por sí misma la unión entre los dos elementos cristológicos. Pero los efectos de dicha unión, tan ampliamente expresados por el Ancyrano, como ya vimos, excluyen toda unión meramente dinámica y hacen creer, sin duda posible, que Marcelo, por el contrario, defendía entre ambos elementos una verdadera unión substancial. No es menester que repitamos cuáles son dichos efectos, pues hemos ya hablado de ellos. A lo allí dicho ahora nuevamente nos remitimos.

#### XIV. EL REINO DE CRISTO: SU COMIENZO Y SU FIN

Nos queda finalmente un punto por tratar, al querer dar cuenta de la doctrina cristológica de Marcelo de Ancyra. Se trata de sus opiniones acerca del Reino de Cristo, de su comienzo y de su fin. ¿Cuál es el pensamiento de Marcelo en este punto?

En sus fragmentos aparece varias veces el Verbo en cuanto tal reinando ya eternamente junto con el Padre Dios:

“El Verbo reina juntamente [*συνβασιλεύει*] con el Padre, cuyo Verbo era y todavía es”<sup>200</sup>.

Y en otra parte nos dice:

“El Verbo estando en el Padre tenía, pues, su propia gloria”<sup>201</sup>.

Esta es la gloria íntima que recibió del Padre con su propio ser de Logos. Por consiguiente, cuando en la Escritura se habla de una soberanía dada por el Padre al Verbo, no se trata, dice Marcelo, de una soberanía entregada al Logos antes de los tiempos, y por tanto al Verbo en cuanto tal, pues el Verbo en cuanto tal reinaba ya con el Padre desde toda la eternidad y tenía por derecho propio y por naturaleza su propia gloria. Dice Marcelo:

“El poder concedido a El, Asterio lo llamó gloria, y no solamente gloria, sino antemundana gloria; y en esto no tenía en cuenta que, antes de la creación, nada existía fuera de Dios”<sup>202</sup>.

<sup>199</sup> ET I, 20; K 88, l. 21; MG 24, 877 D.

<sup>200</sup> CM II, 4; K 54, l. 8-9; MG 24, 816 A; MF 117.

<sup>201</sup> CM II, 2; K 40, l. 2-3; MG 24, 792 A; MF 103.

<sup>202</sup> CM II, 2; K 40, l. 5-7; MG 24, 792 AB; MF 104.

Por tanto, al Verbo en cuanto tal ninguna soberanía ni ninguna gloria ha sido entregada por el Padre la cual no hubiera recibido el Verbo ya desde toda la eternidad, juntamente con su naturaleza divina. Se trata, pues, de una soberanía entregada por el Padre al hombre asumido por el Verbo, o al Verbo en cuanto hombre:

"Si, por consiguiente, habla el Santo Evangelio de una gloria concedida a él por el Padre, ésta ciertamente fué el hombre quien la recibió por medio del Verbo. Porque al ser hecho mediador, según dice el santo Apóstol, entre Dios y los hombres, glorificó a los varones temerosos de Dios con aquella gloria que del Padre había recibido"<sup>203</sup>.

Y en otro fragmento dice:

"Para que dispusiera al hombre, vencido antes por el diablo, a reportar victoria sobre el mismo diablo, para que consiguientemente este mismo hombre pudiera recibir las primicias de su poder"<sup>203a</sup>.

Por lo tanto, según Marcelo, quien recibió el poder y la soberanía no fué el Verbo en cuanto tal, sino el hombre asumido por el Verbo o el Verbo en cuanto encarnado, como dice el mismo Marcelo:

"Porque no el Verbo según el mismo (*καθ'ἑαυτόν*) recibió un comienzo del reino, sino el hombre engañado por el diablo fué hecho rey por medio del poder del Verbo, para que, una vez hecho rey, pudiera vencer al diablo que primero le había derrocado a él"<sup>204</sup>.

Esta es, pues, la manera de pensar de Marcelo sobre el comienzo del reino de Cristo. Los fragmentos de Marcelo, en donde se habla del comienzo de este reino, no se refieren a una soberanía concedida al Verbo en cuanto tal en la Creación del mundo, sino que tratan de un suceso que tuvo lugar en la historia de la Humanidad, cuatrocientos años antes de que Marcelo escribiera su libro. Y después de aducir textos de la Escritura, principalmente del Antiguo Testamento, en que se habla del comienzo del reino de Cristo, prosigue Marcelo:

"Y ciertamente se puede comprobar, con gran abundancia de otros muchos testimonios, que el hombre recibió por medio del Verbo un comienzo de reinado"<sup>205</sup>.

Y de este reino de Cristo, de su finalidad, de su desarrollo, de su extensión va hablando Marcelo en sus fragmentos, no de otro reino que fuera propio del Verbo en cuanto tal, como hemos podido comprobar en los fragmentos anteriormente aducidos. Sa-

<sup>203</sup> CM II, 3; K1 50, l. 26-30; MG 24, 809 A; MF 106.

<sup>203a</sup> CM II, 3; K 51, l. 6-9; MG 24, 809 B; MF 108.

<sup>204</sup> CM II, 4; K 54, l. 9-12; MG 24, 816 A; MF 117.

<sup>205</sup> CM II, 4; K 52, l. 29-31; MG 24, 813 A; MF 115.

gún Marcelo, este reino de Cristo, o del Verbo en cuanto hombre, se extiende a todo:

"El hombre, dice Marcelo, recibió el poder, no sólo sobre todas las cosas de la tierra, sino también sobre todas las del cielo, como era natural"<sup>206</sup>.

Es este reino de Cristo, según Marcelo, un reino que ha de ir desarrollándose poco a poco, que empieza con la soberanía sobre su Iglesia y que no llegará a su perfecta plenitud hasta el fin de los tiempos. Ahora es, por tanto, sólo parcial, ya que ha de sostener la guerra contra Satanás. Cuando las fuerzas enemigas de Dios sean del todo vencidas, entonces lo abarcará todo:

"El que descendió, pues, al tomar carne, por medio de la Virgen, fué constituido rey sobre la Iglesia, con este fin, para que el hombre que primero había sido echado del reino, pudiera de nuevo conseguirlo. Por consiguiente, a este hombre, que primero por inobediencia fué derrocado del reino, quiso Dios hacerlo Señor y Dios, y para ello ideó esta economía. Por tanto, el santísimo Profeta David, profetizando, dijo: "El Señor reina, alégrese la tierra"<sup>207</sup>.

Y en otro fragmento dice el mismo Marcelo:

"Porque por esta causa reinó, para que, constituido en carne humana y proclamado rey, pudiera, por medio del Verbo, el hombre, que antes había sido vencido, destruir todo el imperio, el poder y la fuerza del diablo"<sup>208</sup>.

Ya se ve, por tanto, que este reino de Cristo sobre la Iglesia es distinto, según Marcelo, de aquella eterna soberanía del Logos sobre el mundo. El eterno Logos es ya en cuanto tal, para Marcelo, rey de todo, reina con el Padre, y no tiene necesidad de guerra ni de lucha alguna:

"... de ninguna manera tiene necesidad de este reino parcial, siendo ya completamente rey de todo, pues reina juntamente con el Padre, cuyo Verbo era y todavía es"<sup>209</sup>.

Y si, no obstante, ha querido también el Verbo en cuanto hombre ser proclamado rey sobre la tierra, esto, según el modo de ver de Marcelo, no es más que un nuevo nombre para designar el oficio de Salvador; pues, como vimos, decía en varios fragmentos que el Verbo en cuanto hombre fué hecho rey, para que el hombre, engañado por el diablo, pudiera también ser hecho rey por medio del Verbo, y de esta manera vencer a Satanás, que primero le había vencido a él.

<sup>206</sup> CM II, 3; K 50, l. 18-19; MG 24, 808 C; MF 105.

<sup>207</sup> CM II, 3; K 51, l. 27-34; MG 24, 809 D; MF 111; Salmo 91, 1.

<sup>208</sup> CM II, 3; K 52, l. 2-5; MG 24, 812 A; MF 113.

<sup>209</sup> CM II, 4; K 54, l. 7-9; MG 24, 816 A; MF 117.

Hasta aquí nada parece haber en la doctrina de Marcelo que se aparte de la Cristología y Soteriología tradicional. Sin embargo, no puede decirse lo mismo de lo que sigue diciendo acerca del reino de Cristo. A este reino humano del Verbo, el cual tuvo un histórico principio, ha sido también del mismo modo señalado un cierto determinado fin. Marcelo encuentra, según él mismo, esto enseñado ya en el Antiguo Testamento, pues, según el Salmo 110, 1, el trono de Cristo a la diestra de Dios debe durar hasta que los enemigos sean colocados como escabel de sus pies, y, según Marcelo, nada más que hasta entonces. Marcelo se confirma en la opinión de que este lugar del Salmo se debe entender así, al ver el empleo que de estas palabras de David hace el Apóstol en su primera carta a los Corintios, 15. 28. Aquí nos descubre Pablo, según Marcelo, un grandísimo secreto, cuando nos dice que el reino de Cristo tendrá un fin cuando todo haya sido colocado debajo de sus pies<sup>210</sup>. También, según Marcelo, los Hechos de los Apóstoles<sup>211</sup>:

“acerca de este hombre asumido por el Verbo, y el cual, en cuanto asumido, se sentó a la diestra de Dios, enseñan que conviene que los cielos le acojan hasta la restauración de los tiempos”<sup>212</sup>.

Después de haber probado Marcelo el fin del reino de Cristo por medio de los textos de la Escritura sacados del Antiguo y Nuevo Testamento, conforme a su método, se esfuerza en manifestar la conveniencia de esta afirmación. Ya al comenzar a tratar del principio del reino de Cristo había preparado su ulterior raciocinio diciendo:

“Si el reino de Cristo hombre tuvo un comienzo no antes de cuatrocientos años, nada hay de absurdo en que el Apóstol afirme que, quien recibió el reino, tan poco tiempo antes, tenga que volverlo a entregar al mismo Dios, que, como afirma la Escritura, le constituyó rey”<sup>213</sup>

Y en seguida, después que él cree haber probado que éste es el único sentido posible del Antiguo y del Nuevo Testamento, procura dar una justificación teórica a esta sentencia:

“Después que haya colocado a los enemigos como escabel de sus pies, no tiene él ninguna necesidad de este reino parcial, puesto que él es ya rey de todo”<sup>214</sup>.

O, como dice más determinadamente un poco más abajo:

“Entonces no habrá ya ninguna necesidad de este reino parcial”<sup>215</sup>.

<sup>210</sup> CM II, 4; K 52, l. 20-22; MG 24, 812 C; MF 114.

CM II, 4; K p. 53, l. 27-p. 54, l. 2; MG 24, 814 C-815 A; MF 117.

<sup>211</sup> Act 3. 21.

<sup>212</sup> CM II, 4; K 54, l. 12-16; MG 24, 816 B; MF 117.

<sup>213</sup> CM II, 4; K p. 52, l. 31-p. 53, l. 2; MG 24, 813 A; MF 115.

<sup>214</sup> CM II, 4; K 54, l. 6-8; MG 24, 816 A; MF 117.

<sup>215</sup> CM II, 4; K 55, l. 7-8; MG 24, 817 A; MF 119.

Pues toda la razón de ser de este reino era abatir el poder de los enemigos que luchaban contra su Iglesia. Estos, destruidos y humillados, este reino carecía, según Marcelo, de finalidad, máximo que el Verbo en cuanto tal es ya rey de todo.

Distingue, por tanto, Marcelo dos reinos; el uno eterno y universal del Logos junto con el Padre y el otro que es el histórico reino de Cristo, el cual es un reino que va desarrollándose, y afianzándose con la lucha, y tendiendo hacia un fin, el cual fin una vez obtenido, aquel reino habrá llegado a su término y tendrá que desaparecer, pues ya no tendría razón alguna de ser, supuesto el reino eterno y universal del Verbo. El término de esta lucha tendrá lugar en el Juicio Universal:

"Después del tiempo del juicio y de la restauración de todas las cosas, y de la destrucción de todo adverso poder, entonces él mismo se someterá a Dios Padre, que sometió a él todas las cosas" 216.

Hasta aquí hemos investigado qué pensaba Marcelo acerca del reino de Cristo. Pero para Marcelo este pensamiento va necesariamente enlazado con otro. También parece que, según Marcelo, la unión de la naturaleza humana con el Verbo ha de tener un fin. Los dos conceptos de realeza y de economía humana aparecen muy enlazados en los escritos de Marcelo:

"Por consiguiente, dice Marcelo, la economía del Verbo según el hombre y el reino parece tener algún fin" 217.

Esta es la consecuencia que saca Marcelo del Salmo 110, 1. Y además parece confirmarse en esta opinión ante el versículo citado 218 de los Hechos de los Apóstoles:

"Estos mismos hechos determinan como un cierto término prefijado, en el cual conviene que la economía según el hombre esté unida al Verbo" 219.

Además Marcelo dice que, según San Pablo 220, toda creatura debe ser liberada de la esclavitud a la libertad. ¿Cómo puede ser, pues, se pregunta Marcelo, que la forma de siervo que el Verbo asumió deba permanecer eternamente unida al mismo Logos? 221. Ve Marcelo otra prueba de esta misma opinión en las palabras de Cristo, que trae San Juan 6, 62-64. Arguye así Marcelo:

"Si, por consiguiente, Cristo confiesa que la carne no sirve para nada, ¿cómo puede permitir que esta misma carne que procede de la tierra, que para nada sirve, esté unida en los siglos futuros al Verbo, como si fuera útil para él" 222.

<sup>216</sup> CM II, 4; K 56, l. 3-7; MG 24, 817 D; MF 121.

<sup>217</sup> CM II, 4; K 54, l. 2-4; MG 24, 816 A; MF 117.

<sup>218</sup> Act 3, 21.

<sup>219</sup> CM II, 4; K 54, l. 16-18; MG 24, 816 B; MF 117.

<sup>220</sup> Rom., 8, 21.

<sup>221</sup> CM II, 4; K 54, l. 25-27; MG 24, 816 C; MF 117.

<sup>222</sup> CM II, 4; K 53, l. 24-27; MG 24, 813 A; MF 117.

Por lo tanto, de todo lo hasta aquí dicho parece deducirse que Marcelo afirmara que después del juicio el Verbo debe abandonar la naturaleza humana. ¿Fué realmente ésta una afirmación absoluta de Marcelo de Ancyra, de forma que estuviera en verdad aferrado a tal opinión? Investiguemos un poco más este punto?

En primer lugar, estudiemos el juicio que acerca de todo esto que vamos diciendo emitieron los contemporáneos ortodoxos del Ancyrano. Y ante todo, veamos cuál fué la opinión de los Padres reunidos en el Concilio de Sárdica, que verosimilmente tuvo lugar en otoño del año 343. En una Carta del Concilio dirigida a todos los Obispos de la Iglesia Universal, a continuación de la cual San Atanasio reproduce más de doscientas firmas, sin contar las de los miembros del Concilio, se declara repetidas veces la inocencia y la ortodoxia de Marcelo de Ancyra:

"Con todo, ha sido también leído el libro, que nuestro hermano y coobispo escribió, y con ello se ha puesto de manifiesto la refinada malicia de Eusebio y de los que están de su parte. Porque las cosas que Marcelo escribió a modo de simple propuesta, éstas mismas las tomaron ellos como si fueran defendidas por el Ancyrano. El Concilio, sin embargo, al leer lo que precedía y seguía a la tal propuesta, comprendió que era ortodoxa la fe de Marcelo. Porque no es verdad, como ellos urdian, que Marcelo hiciera arrancar el comienzo del Verbo de la Virgen María, ni sostenía que su reino hubiera de tener fin, sino que él escribió que este reino no tenía ni principio ni fin <sup>223</sup>.

De esta Carta se deduce que aquellos Padres creían que esta doctrina fué propuesta por Marcelo tan sólo como una simple hipótesis. Esto dice el Concilio deducirse de lo que seguía y antecedía a los fragmentos aducidos por los adversarios del Ancyrano en su acusación. Esta ortodoxia de Marcelo por lo que a la doctrina del reino de Cristo y sus derivados se refiere, parece también claramente afirmada por San Atanasio, según nos dice San Hilario <sup>224</sup>.

¿Se saca esta misma conclusión examinando los fragmentos de Marcelo que nos ha conservado Eusebio? Zahn <sup>225</sup> sostiene que de los fragmentos de Marcelo se deduce que éste defendía el abandono de la naturaleza humana después del juicio. Marcelo, al proponer un problema, acostumbra a pasar poco a poco de un *οὐκ οὖν δοκεῖ εἶναι* <sup>226</sup> a un *φαίνεται* <sup>227</sup> para pasar finalmente a un *σαφῶς καὶ διαβήθη* <sup>228</sup>. Como si quisiera hacer participar al lector en su in-

<sup>223</sup> ATANASIO, *Apol. contr. arian.*, 44-51; MG 25, 324; TEODOR., *Hist. ec.*, II, 6; MG 82, 1008 A; HILARIO, *Fragment. histor.*, II, 1-8; ML 10, 636; ed. Feder, p. 117-118.

<sup>224</sup> HILARIO, *Collect. Antiarian. Parisina*, Series B, II, 1-4; ed. Feder, p. 146, l. 8-18; p. 147, l. 14-15.

<sup>225</sup> ZAHN, TH., *op. cit.*, p. 176.

<sup>226</sup> CM II, 4; K 54, l. 2-3; MG 24, 816 A; MF 117.

<sup>227</sup> CM II, 4; K 53, l. 5; MG 24, 813 A; MF 116.

<sup>228</sup> CM II, 4; K 54, l. 27; MG 24, 816 B; MF 117.

vestigación. La carne de Cristo, dice Marcelo, ha de estar unida al Verbo ciertamente por lo menos hasta el día del juicio. De otra forma no se cumpliría la profecía: "Mirarán al que traspasaron"<sup>229</sup>. Ahora bien: después del juicio, ¿continuará esta unión? Marcelo va considerando los textos de la Escritura, de que hemos hablado, y al final acaba diciendo:

"Por consiguiente, claramente y en términos precisos, resulta que, en comparación con los siglos pasados y futuros, la economía carnal del Verbo asumida por nuestra causa durará poco espacio de tiempo. Y que así como antes ésta tuvo un principio también tendrá un fin, aparece dicho por el divino Pablo en estas palabras: "Y después el fin, cuando él entregará el reino a Dios Padre"<sup>230</sup>.

Este parece, a primera vista, el pensamiento de Marcelo, si se consideran sólo los fragmentos que en la actualidad poseemos, bastante truncados y conservados sólo por sus más encarnizados adversarios, como ya al principio dijimos. Ahora surge una nueva cuestión. ¿Qué será, pues, de la humanidad de Cristo? ¿Continuará viviendo y gozando de inmortalidad, aun después de ser abandonada por el Verbo? Marcelo parece admitir por lo menos la probabilidad de que la humanidad de Cristo sea inmortal. Pero sea lo que sea de la solución que se dé a este problema, sin embargo afirma el Aneyrano que, aunque la naturaleza humana de Cristo fuera inmortal no por eso sólo exigiría ya una eterna unión con el Verbo:

"Si alguien dijera que, por haber sido hecha inmortal la carne humana a causa de la resurrección, ya por eso es digna de estar unida al Verbo, es menester que este tal sepa que no todo lo que es inmortal ya por esto es digno de Dios. Porque mayor que la misma inmortalidad es Dios, que con su misma voluntad puede hacer que sean inmortales las cosas que no son. Que no todo lo inmortal es digno de estar unido a Dios aparece evidente de los principados, potestades y ángeles, los cuales, a pesar de ser inmortales, no pertenecen a la unidad de Dios"<sup>231</sup>.

Por lo tanto, Marcelo parece negar absolutamente la eterna unión del Verbo con la naturaleza humana. Esto parece ser lo único que verdaderamente le interesa, lo único que con seguridad parece afirmar. Mas no se atreve, ni quiere determinar, conforme con su método de no aventurar ninguna solución en un terreno en donde, según él, la Escritura nada dice determinadamente:

"Si alguien pregunta por la carne que por el Logos ha sido hecha inmortal, ¿qué hemos de responder? Juz-

<sup>229</sup> Zach 12, 10; CM II, 4; K 53, l. 11-16; MG 24, 813 B; MF 116.

<sup>230</sup> 1 Cor., 15, 24; CM II, 4; K p. 54, l. 26-p. 55, l. 2; MG 24, 816 D-817 A; MF 117.

<sup>231</sup> CM II, 4; K 53, l. 11-18; MG 24, 817 AB; MF 120.

gamos que no es prudente dogmatizar acerca de aquellas cosas que no hemos aprendido con exactitud en las Sagradas Escrituras. Por esta razón, pues, no puedo responder con exactitud acerca de aquella divina carne que estuvo unida al Verbo divino"<sup>232</sup>.

Si esto parece ser el pensamiento de Marcelo, ¿qué sentido tienen las palabras que después va repitiendo en sus profesiones de fe "ὅ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος"?<sup>233</sup>. Zahn<sup>234</sup> parece inclinarse a creer que Marcelo, en la confesión romana, refiere estas palabras a la eternidad del reino del Padre, de cuya soberanía participa también el Logos como tal, pero que de ninguna manera se refieren al Verbo en cuanto encarnado. Sin embargo, el argumento que trae parece un poco rebuscado. Marcelo parece ciertamente tomar estas palabras en el sentido en que se encuentran en San Lucas<sup>235</sup>, al cual parece citar, como cree también Klostermann<sup>236</sup>:

"Consiguientemente a lo que dicen las Sagradas Escrituras—dice Marcelo—, creo que existe un Dios y el Verbo Hijo unigénito de éste, el cual ha existido siempre conjuntamente con el Padre, y de ninguna manera ha tenido algún comienzo de ser; existe procediendo verdaderamente de Dios, no creado, ni hecho, sino existiendo siempre, siempre reinando conjuntamente con Dios Padre, cuyo reino, según el testimonio del Apóstol, no tendrá fin"<sup>237</sup>.

Esta es la afirmación de Marcelo, y parece que se refiere al reino anunciado por el Arcángel en la Anunciación, el cual se refería al reino de Cristo hombre; por lo demás, si no se tratara del reino del Verbo en cuanto encarnado, no se ve la necesidad de repetir la eternidad del reino del Verbo en cuanto a Verbo.

Claro está que, bien examinadas todas las cosas, y teniendo en cuenta el juicio del Concilio de Sárdica, no se hace muy difícil el creer que Marcelo, con esta manera de proceder, no pretendía precisamente el afirmar y defender esta doctrina referente al reino de Cristo, sino que lo único que buscaba era un modo de quitar, cortando por lo sano, a los arrianos el argumento que para defender sus posiciones encontraban en la primera carta a los corintios, capítulo XV, versículos 24-28. En estas frases del Apóstol intentaban los arrianos hallar un medio de atacar la divinidad del Verbo, o, más exactamente, para demostrar su inferioridad respecto del Padre. Esta manera de proceder es muy conforme con el método seguido por Marcelo de Ancyra, como aparece claramente al estudiar su doctrina trinitaria. Lo único que generalmente pretende es desvirtuar los argumentos de los adversarios, y a veces para ello recurre a explicaciones exegéticas y a hipótesis doctrinales que en nada favorecen la fama de

<sup>232</sup> CM II, 4; K p. 55, l. 22-p. 56, l. 1; MG 24, 817 CD; MF 121.

<sup>233</sup> EPIFANIO, *Haer.*, LXXII, 2; MG 62, 385 C; MF 129; K 215, l. 7-8.

<sup>234</sup> ZAHN, *Thl.*, op. cit., p. 181-182.

<sup>235</sup> *Le* 1, 33.

<sup>236</sup> KLOSTERMANN, *Eusebius Werke*, p. 215, Leipzig, 1906.

<sup>237</sup> EPIFANIO, *Haer.*, LXXII, 2; MG 62, 385 BC; MF 129; K 215, l. 4-8.

su ortodoxia, y han dado pie a que se le juzgara portaestandare de grupos ideológicos con los que en realidad de verdad nada tenía que ver.

## XV. CONCLUSION

Resumiendo, pues, la Cristología de Marcelo de Ancyra, se puede reducir a los puntos siguientes: ésta se origina de la unión de la carne, o humanidad, con el Verbo. Esta unión tiene lugar por medio de una asunción de la humanidad, efectuada por el Verbo. De resultas de esta asunción el Verbo es hecho hombre, nace verdaderamente de la Virgen y recibe nuevas apelaciones. En esta unión, la carne, la humanidad, permanece siempre distinta del Verbo, aunque se une al mismo Verbo precisamente porque por medio de esta unión este hombre pudiera finalmente vencer al diablo, bajo cuya potestad hasta entonces había estado. Con todo, esta acción redentiva es atribuida por Marcelo al Verbo, el cual, una vez encarnado, es el sujeto único de todos los predicados del Cristo histórico. Admite por lo tanto Marcelo una verdadera comunicación de idiomas. De ninguna manera, por consiguiente, admitió Marcelo de Ancyra una unión meramente dinámica. Cuando habla el Ancyrano de una "dilatación dinámica" en orden a la encarnación, no pretende otra cosa que excluir toda división substancial en el seno de la divinidad, pero nada determina con esta expresión sobre el modo con que la unión se realiza. En vano se esfuerza por lo tanto Eusebio de Cesarea en atribuir a Marcelo de Ancyra una unión meramente dinámica, la cual en ninguna parte de sus obras el Ancyrano defiende. Los efectos de la unión enunciados por Marcelo excluyen como imposible tal forma de unión.

JOSÉ M. FONDEVILA, S. J.

*Facultad Teológica de San Cugat (Barcelona).*