



Claves de la Soteriología en San Hilario de Poitiers

José Alberto CÁNOVAS SÁNCHEZ
Instituto Teológico San Fulgencio

Resumen: San Hilario de Poitiers presenta en el ámbito de la soteriología una síntesis entre Oriente y Occidente. Son diversas las antropologías sustentadas en su época y dos los modelos, a veces contrapuestos, de Cristología. Todo incide en el modo de comprender la salvación del hombre. Se salvará lo que Cristo haya asumido. El hombre es bidimensional. San Hilario lo define como hombre exterior y hombre interior. Hay que añadir que solo este último es el hombre esencial, al que se refiere Gn 1,26, asumiendo la antropología alejandrina.

Palabras claves: Patrología, Antropología, San Hilario.

Summary: Saint Hilary of Poitiers presents, in the field of soteriology, a synthesis between east and west. There were various anthropologies in his time and, also, two models, sometimes conflicting, of Christology. All of that affects in the understanding of man's salvation. What Christ has assumed will be saved. Man is two-dimensional. Saint Hilary defines him as *external man* and *internal man*. Only this one is the *essential man*, whom Gn 1, 26 refers to, assuming alexandrine anthropology.

Key words: *Patrology, Anthropology, Saint Hilary.*

San Hilario de Poitiers presenta en el ámbito de la soteriología una síntesis entre Oriente y Occidente. Son diversas las antropologías sustentadas en su época y dos los modelos, a veces contrapuestos, de Cristología. Todo incide en el modo de comprender la salvación del hombre. Se salvará lo que Cristo haya asumido.

La línea asiático-antioqueña, deudora de los planteamientos ireneanos, ve Gn 1,26 y 2,7 como un único acontecimiento: el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios es el procedente del limo de la tierra¹. En conexión con esto, Col 1,15 es leído por esta tradición en una pers-

¹ Así lo afirma Diódoro de Tarso: «Algunos han pensado que la creación del hombre, como imagen de Dios, se refiere a la invisibilidad del alma. No han comprendido que también el ángel y el demonio son invisibles. ¿En qué sentido, pues, el hombre es imagen de Dios? Porque tiene el dominio. In Gn 1,26. p. 33, 1564.

pectiva histórica. Mientras para la teología alejandrina el Logos es imagen invisible de Dios², para estos otros, la auténtica imagen suya es la humanidad asumida por el Verbo: la Cristología venía a encontrarse con la antropología, guiada de una preocupación soteriológica³; Jesús es la Imagen visible de Dios.

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

Para Orígenes, por su parte, el Verbo es imagen invisible de Dios invisible, por el hecho de ser de la misma naturaleza del modelo. La humanidad de Cristo es también imagen, pero, evidentemente no una imagen inmediata, sino mediata. El amor de esta alma por el Logos increado es tal que se transforma en él como el hierro es enrojecido por el fuego⁴. El Hijo recibe constantemente su ser de la contemplación del Padre y es, según sus ejemplos, el rayo de luz que sale en un acto eterno y continuo o la voluntad emitida por la inteligencia. La consustancialidad está afirmada, aunque rechaza el término *omousios* por su coloración modalista (en tanto *ousía* equivale a *hipóstasis*). No obstante Orígenes tiene textos de sabor subordinacionista pues le influye el hecho de que el medio-platonismo contempla las hipóstasis derivadas del Uno como mediaciones cosmológicas⁵.

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

«Quienes nos dirigen esta acusación (de adorar a un hombre) comprendan que Aquel que nosotros consideramos y creemos que es Dios e Hijo de Dios es desde el principio el Logos, la Sabiduría y la Verdad. En cuanto a su cuerpo mortal y el alma humana que contiene, aseveramos que recibe los más altos poderes no solo de su comunión con él, sino de su unión y mezcla, y, habiendo participado de su divinidad, son transformados en Dios»⁶.

Puesto así el problema antropológico se entiende la doble perspectiva Cristológica entre la que se va a debatir la reflexión previa a Calcedonia: Cristo en su encarnación ¿qué asume,

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

3 V. Grossi, *Lineamenti de antropologia patristica*, Città di Castello, 1983, p. 61.

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

5 H. Crouzel, *L'image de Dieu dans la Théologie d'Origène*, en TU II, 1964, pp. 194-201.

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

un *quis* o un *quid*? Si la antropología de corte asiático-antioqueno concibe al hombre en su materialidad, sometido al devenir histórico, en busca de su plenificación, si el hombre es un hacerse según el modelo, se acentúa, por lo histórico, el ámbito de lo personal, de lo subjetivo. Cristo debe asumir un *quis*, un hombre en su integridad con todos los problemas que esto plantea⁷.

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

LA PROPUESTA DE SAN HILARIO DE POITIERS

a) *Pater Gloríae*

Lo que en la Teología de San Hilario define el ser de Dios es la Paternidad. La suya es una paternidad original, que no ha sido adquirida en el tiempo: su ser Padre es la expresión de la naturaleza que le es propia.

Por tener en sí mismo el ser, resulta ingénito o innascibilis, excluyendo toda posibilidad de generación o nacimiento. Coaligada con este carácter, se encuentra, en lógica coherencia, la propiedad de eternidad que le corresponde a aquel que desde siempre posee en sí el hecho de existir. De otra parte, por ser principio de todo, a nada puede estar sujeto, tampoco a un espacio. Ni tiempo ni espacio, condiciones de creaturalidad someten la eternidad e infinitud divinas.

El argumento que sustenta los atributos citados es la simplicidad de Dios; más que ausencia de partes (que conllevaría ubicación y corruptibilidad) para san Hilario la simplicidad divina hace presente su plena y constante autoidentificación, su plenitud de vida. Por lo dicho, este Dios es para el hombre un inmenso misterio; no se le puede no ya abarcar, mas ni siquiera conocer, es inefable en tanto su Hijo no habla de él, y solo por su medio tenemos acceso a la Paternidad que en el Hijo ha expresado toda su virtualidad.

El Padre, al engendrar, no sufre disminución de su ser y positivamente lo comunica enteramente al Hijo. La naturaleza divina, por su simplicidad, o se comunica íntegra, o es incomunicable, de ahí la necesidad del ser plenamente divino del Hijo, pues tal naturaleza ni cambia (permanece siempre idéntica a sí misma), ni degenera, ni se innova; esto implica que el atributo fundamental de Dios es la Vida, y una Vida en plenitud comunicada al Hijo eternamente, por ser Dios eternamente Padre, en un don de sí no forzado sino realizado en la perfección del amor que le impide reservarse cualquier cosa, excepto la innascibilidad, fundamento de la distinción. El Hijo es Dios como el Padre, mas personalmente diferenciado: no es un modo al estilo sabeliano. El Padre y el Hijo son coeternos en una aparente contradicción: solo si son eternos ambos gozan de la misma naturaleza.

⁷ «Le problème que pose au théologien cette expression d'Assumptus homo, appliquée par de nombreux Pères de l'Eglise à l'Humanité du Christ, est très réel, il faut le concéder. Un terme concret qui répond à la question Quis? est employé pour désigner une réalité, concrète, certes, mais partielle, et que la coutume, pour cette raison est d'exprimer par un terme abstrait répondant à la question Quid?». H. Diepen, *L'Assumptus hom à Chalcedoine*, en Rev. Thomista. vol. 51, 1951, p. 274.

Descubrir la Vida propia de Dios es necesario para conocer la economía que ha diseñado, pues ésta no será otra cosa que hacer partícipe a la humanidad de su propio modo de ser. La encarnación será el origen de la glorificación del hombre, que solo con la exaltación de la humanidad del Verbo y la asimilación a esta gloria de los miembros de la estirpe humana (llamados a formar su propio cuerpo, la Iglesia), llegará a cumplimiento. Por tanto, conocer el proyecto de Dios, que es asimilar a sí al hombre, se impone como paso previo descubrir la condición de éste, es decir, el esquema antropológico que, a modo de ver de san Hilario, le corresponde:

«Filius nunc factus caro orabat ut hoc Patri caro inciperet esse quod Verbum ut id quod de tempore erat gloriam eius sine tempore est claritatis acciperet ut in Dei virtutem et spiritus incorruptione transformata carnis corruptio absorberetur»⁸.

Para san Hilario asumir la carne significa aceptar la condición común al hombre, portar en sí toda la humanidad.

b) *La condición del Hombre*

Hilario da una gran importancia a la antropología, aún sin tratar explícita o sistemáticamente el tema. Así lo exige su visión de la historia de la salvación:

«¿Hay algo más difícil y arduo que encontrar un hombre capaz de recordar que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, de conocer por el estudio atento de la Palabra Divina la naturaleza de su cuerpo y de su alma y de percibir el origen y la cualidad de uno y otra y el fin al que tiende la criatura así compuesta y constituida?»⁹

El hombre es bidimensional. San Hilario lo define como hombre exterior y hombre interior. Hay que añadir que solo este último es el hombre esencial, al que se refiere Gn 1,26. El modo de ser de Dios, incorporeal y simple le llevan a constituir al hombre según su condición. El cuerpo se define por la humilitas, infirmitas, corruptio, corpus mortis. De alguna manera el alma queda humillada por su participación en el cuerpo.

1) *ad imaginem eius et similitudinem (el alma imagen de Dios)*

Únicamente el alma posee la imagen de Dios. En este punto no sigue el esquema antropológico que remonta a san Ireneo, de quien es deudor en su visión de la historia salutis, junto con la tradición occidental. Para ésta, el hombre hecho a imagen y semejanza divinas es el descrito en Gn 1,26 y 2,7, como coincidentes. La modelación de la carne tiene para ellos el paradigma futuro de Cristo encarnado-resucitado-glorificado¹⁰, siendo la semejanza llevar a plenitud el germen de la imagen del Hijo, depositado por Dios en la humildad del barro inicial¹¹. Para san Hilario

8 Tr., III, 16, 27-31.

9 *In Ps. 118*, iod,2.

10 A. Orbe, *El hombre ideal en la teol. de san Ireneo*, Gregorianum, vol. 43, 1962.

11 Hablando con propiedad, el hombre no es «imagen» de Dios. Es «imagen de la imagen». Solo el Primogénito puede arrogarse tal condición: «Fit enim ad imaginem Dei. Non Dei imago, quia imago Dei est Primogenitus omnis creaturae, sed ad imaginem, id est, secundum imaginis et similitudinis speciem» (*In ps. 118, iod,7*).

el hombre, por las virtualidades de su alma, tiene una cierta connaturalidad con Dios, un cierto parentesco desvelado o hecho patente en el hombre en el profundo deseo de Dios que le nace de su interior. Mas no solo en el amor imita la naturaleza divina: «Ad imaginem Dei homo interior effectus est rationabilis, mobilis, movens, citus, incorporeus, subtilis, aeternus» (In ps. 129,6).

El alma es movens, pues anima el cuerpo, y mobilis por su casi omnipresencia: puede desplazarse de aquí para allá y recorrer sutilmente el cielo o los abismos por su condición de incorporeidad. Por su parte, la índole racional del hombre es para san Hilario el arranque de todo movimiento de ascenso del alma a Dios. Porque piensa racionalmente y porque ama, el hombre tiende a Dios; tal vez su propia experiencia personal, su itinerario de fe, le hagan concebir tan positivamente esta capacidad del hombre.

El alma del hombre es eterna, no porque no haya tenido origen en el designio de Dios y en su acción creadora¹², sino porque su condición de imagen de Dios le impide la aniquilación.

El alma es espiritual, con toda la polivalencia de significados de este término, aún a riesgo de la ambigüedad. Es espiritual porque Dios le comunica al hombre su álito vital como principio de vida, y, por otra parte, porque imita con su sutilidad la omnipresencia divina. Pero, ¿también por su carácter específicamente divino?, ¿supone el alma una naturaleza celeste? Parece justificada en san Hilario su adaptación a la tricotomía antropológica de san Pablo. El espíritu indicaría una cierta connaturalidad con el ser de Dios, sería el punto común entre él y el hombre. No obstante existe una cierta ambigüedad en el uso de la terminología¹³.

2) Ex limo facti (La fragilidad de la carne)

No así la condición humana del hombre exterior: el ántropos es un alma sometida a un cuerpo. Primero viene Gn 1,26, después el relato de 2,7. En esto sigue el esquema de la antropología de Orígenes: hay una doble creación. El cuerpo es un espacio acomodado a la naturaleza del alma, de forma que pueda insertarse en el mundo en el que ha sido colocada: a un modo de vida sometido a la precariedad corresponde a su vez la condición de una vida servil o forma terrestre, en donde el término forma no hace alusión a una realidad accidental, sino que expresa la fragilidad de los principios que constituyen la naturaleza del hombre; la forma es la realización determinada y concreta de la esencia de una cosa. San Hilario acerca el término naturaleza (concebida ésta como conjunto de cualidades características de un ser), al de forma. La corruptio, la humilitas, la infirmitas, el corpus mortis... esta es la realidad del hombre, que se debate entre la experiencia de la debilidad que le acerca a la muerte, y el deseo que le brota de lo hondo de su ser de que esto mortal se vista de inmortalidad, y esto corruptible, de incorruptibilidad. La humilitas le viene al alma porque se asienta en un cuerpo de muerte que volverá al polvo (mi alma está pegada al polvo, dice el salmista, (Ps 118,25), y al él intenta arrastrarla. La infirmitas de la condición humana, su debilidad, su falta de consistencia, la somete al dolor, el miedo, la angustia, la tristeza... Tal vez por causa de la polémica arriana, san Hilario no acentúa esta dimensión de las debilidades en Cristo. Estuvo exento por cuanto él no es sujeto de redención,

12 A diferencia de Orígenes, san Hilario no se plantea temas tan escabrosos como la preexistencia de las almas.

13 «Tout d'abord cette anthropologie ne distingue pas ce que nous appelons nature et surnature, mais âme et corps. Dans l'âme ressemblent confusément l'intellect ("homo rationabilis") et la vie divine ("natura spiritalis, coelestis"). Par ailleurs, des deux développements consacrés par Hilaire à la création de l'homme il ressort l'évidence que'il a une conception bipartite de l'homme, qui est l'âme et corps, l'esprit n'étant que le lien qui unit lers deux». M.J. Rondeu, *Remarques sur l'anthropologie de st. Hilaire. Studia patristica*, TU 79, 1961, p. 200.

sino más bien Redentor¹⁴. Es significativa la dificultad que encuentra en descubrir el valor teológico de la pasión del Señor:

(san Hilario) «no ha sido capaz de reflexionar teológicamente sobre este misterio con la misma profundidad con que ha abordado otros... su preocupación por excluir el dolor y la angustia llega a cuestionar el sentido de esta solidaridad de Jesús hasta el final... tal vez por estar bloqueado por este prejuicio, el doctor de Poitiers se queda también corto en la explicación del sentido teológico de la pasión y la muerte»¹⁵.

La forma humana, forma terrestre, queda bien definida por el hecho de su corrupción. Precisamente la obra de Cristo consistirá en glorificar (dar consistencia, eternidad, etc.,) a esta naturaleza sometida a la disolución, por la inconsistencia de esta carne. Hay que advertir que, al igual que Orígenes, niega que el cuerpo sea algo malo, al contrario, también la carne es *capax Dei*, en su proceso de asimilación a Dios, propiciado por la Encarnación. Está, no obstante, sometida a tales fragilidades, más como afectada por la corrupción que como agente de la misma¹⁶. De todas formas el cuerpo, sometido a la esclavitud del pecado, se convierte en *corpus mortis*, según la expresión paulina¹⁷. La misma descomposición física de la carne evidencia de modo patente la fragilidad de la humana condición.

3) *Portabimus et imaginem coelestis* (el destino del hombre)

Si se acentúan los rasgos negativos es para poder comprobar la grandeza del destino del hombre, según el plan proyectado por Dios. Curiosamente contrasta en san Hilario el acento puesto en la Resurrección y glorificación del cuerpo, mientras hace silencio sobre la condición del alma en la vida futura. Parece que, de todas maneras, ambos elementos son destinados a un mismo destino glorioso¹⁸. La trágica condición humana y la obra de Cristo quedan bellamente descritas en el comentario que san Hilario hace de Lc 12,52 en una casa de cinco personas estarán divinos tres contra dos y dos contra tres. Será el Verbo quien produzca la división entre estos cinco habitantes (cuerpo, alma, pecado, infidelidad y libertad). Por el bautismo Cristo destruye tanta multiplicidad, separándonos de nuestros padres (pecado e infidelidad) de modo que nuestro cuerpo, sometido al alma, desee las mismas cosas que ella; ésta, por el mismo bautismo, vuelve a recuperar la luminosidad, simbolizada en las lámparas de las vírgenes prudentes, cuyos vasos, que contienen tal luz, son los cuerpos. La interpretación de

14 «There fore, it is the impassibility of the divine nature that governs Hilary's treatment of texts such as Matt. 26,38 and 27,46». For Hilary the Lord was sad «unto» death, not because the death. He feared rather for the weakness of the disciples (de Trin. X,35,36-38). And thought the Lord cried out from the cross «My God, my God, why have you forsaken me», Hilary points out that he who was glorified by death could not have feared that which he conquered (de Trin. X,49). J.W. Jacobs. *Western roots of the Christology of st. Hilary*, en *Studia Patristica*, TU 116, vol.12, 1975. También A. Fierro afirma lo mismo: «Cristo en cuanto hombre estuvo exento de todas estas debilidades porque su concepción se realizó en virtud del Espíritu Santo y no por iniciativa terrena. Tenía un cuerpo celeste». *Sobre la Gloria en san Hilario*, *Analecta Gregoriana*, P.U.G., 1964.

R. Favre ve, sin embargo, un progreso en esta temática y habla de «perfecta comunicación de idiomas» entre ambas naturalezas. *La communication des idioms d'après saint Hilaire de Poitiers*, *Gregorianum*, vol. 18, 1937.

15 L.F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, *Analecta Gregoriana*, P.U.G., Roma, 1989.

16 A. Fierro, op.cit., p. 61.

17 Rm 7,24.

18 A. Rondeau, art. cit., p. 210.

esta última parábola hace de las bodas la unión escatológica, en el retorno de Cristo, entre la corrupción y la incorrupción, lo mortal y lo inmortal, el hombre y Dios.

c) *El proyecto divino*

«En la prospectiva unitaria de la glorificación, Hilario opera una estrecha conexión entre antropología, teología, cristología y soteriología»¹⁹,

Hilario es especialmente deudor de san Ireneo en lo que respecta a la *oeconomía salutis*²⁰. Lo que me parece importante es que ha elaborado una síntesis nueva como aportación a la reflexión teológica latina²¹, en todos los aspectos. Antropologías alejandrina y antioquena, y cristologías con elementos de ambas escuelas, aportan una visión peculiar de Cristo y el hombre que será desarrollada en los grandes concilios cristológicos²². El alma humana, plenamente asumida por el Logos, es plenamente afirmada. Antes de la controversia apolinarista ya desarrolló una doctrina bastante explícita sobre el alma humana de Jesucristo. Antropológicamente, si bien con Orígenes y los alejandrinos hace radicar el hombre esencial en el alma, hace valer, no obstante, el valor de la pobreza humana en el destino glorioso que ve destinado para ella en el proyecto de Dios. Ontología e Historia se dan la mano en los esquemas de san Hilario, en la consideración de la *oeconomía salutis* realizada en Cristo²³.

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

«Hilario ha elaborado su síntesis de Cristo, dando a la cristología latina su primera descripción comprensiva, que representa un progreso sea con respecto a la de Tertuliano como a la de Atanasio»²⁴

19 V. Grossi, o.c. p. 101.

20 «Hilario distingue tres tiempos en Cristo: preexistencia, kénosis, exaltación. Prefiere el acercamiento histórico que de todos modos está íntimamente conexo a aquel otro óntico, con la visión estática de las dos naturalezas en Cristo». A. Grillmeier, *Gesu il Cristo nella fede della Chiesa*, Brescia, 1982, p. 749.

21 «Si Atanasio, en el ámbito de la fe nicena llevó a cumplimiento la soteriología de Ireneo, Hilario desarrolló la doctrina de la "salus carnis" en la categoría de la glorificación del hombre». V. Grossi, op. cit., p. 101.

22 «Le grand traité "De Trinitate" notamment que l'auteur avait intitulé "de fide" est tout entier consacré à maintenir contre l'hérésie arienne ce dogma fondamental de la foi chrétienne. Saint Hilaire y anticipe, peut on dire, les définitions et les explications qu'en donneront les grands docteurs et les grands concils du siècle suivant». P. Gaultier, *La forma Dei et la forma servi selon saint Hilaire de Poitiers*, Res.Sc. Rel., n° 48, 1960, p. 101.

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

24 A. Grillmeier, op. cit. p.758. También J.W. Jacobs, art.cit. comenta: «In setting forth his thoughts on the personality and psychology of Christ, Hilary both accepts and departs from his latin past, thus demonstrating both his roots in the earlier western tradition and the advances he made on the thoughts of his predecessors in that tradition».

1) sed semetipsum exinanivit (se despojó de su rango)

Para san Hilario la *oeconomia salutis* implica una plenificación de la creación original, al estilo de san Ireneo, que afecta principalmente al cuerpo, pero también al alma. Tiene, pues, una visión histórico-dinámica de la salvación: la imagen de Dios impresa en el alma devendrá semejanza en la glorificación final²⁵.

Distingue tres etapas en la existencia de Cristo²⁶: como Hijo preexistente, como Dios-Hombre encarnado de María y como Cristo totalmente Dios por su Resurrección, haciendo partícipe a su humanidad de la gloria que en cuanto Verbo tenía antes de la creación del mundo. Términos fundamentales en San Hilario, expresivos no solo de este modo de ver la *dispensatio*, sino también referidos a la propia naturaleza divina de Cristo (ontología e historia de nuevo se dan la mano en su planteamiento), son *forma Dei* y *forma Servi*. San Pablo los usa en su carta a los Filipenses (2, 6-7) urgiendo a los cristianos la imitación de aquel que siendo Dios no retuvo ávidamente su dignidad, sino que se vació de sí, se anonadó, haciendo valer más bien en estos términos la dimensión moral. San Hilario los usa sin embargo para expresar la condición prehumana de Cristo y su condición de Verbo encarnado. El paso de uno a otro modo de ser lo denomina san Pablo *exinanitio*, que, por supuesto, en ninguna manera afecta a su ser ontológico divino, a su propia naturaleza. Él es aquel a quien Dios selló (Jn 6,27). La impresión perfecta del ser de Dios en su Hijo es, por su misma condición, indeleble. Su *forma Dei* no es, por otro lado una usurpación, es de justicia y expresa su igualdad con el Padre. Ahora bien, si el término *forma Dei* expresa también la naturaleza (además de la *dispensatio*), quiere decir que ésta contiene los trazos que manifiestan su condición de poder, de gloria, propios de la divinidad. Renunciar a la *forma Dei* significa renunciar a mostrar su igualdad con el Padre, para ponerse en su condición de siervo²⁷:

«In forma Dei esse nihil aliud est quam aequalem Deo esse ut aequalitas honoris Domino Jesu Christo qui in forma Dei est debeatur»²⁸.

También tiene doble sentido la expresión *forma Servi*. De modo análogo esta duplicidad le permite la persistencia de su naturaleza humana, una vez desaparecidos los trazos aparentes de ella, en la exaltación o elevación de la condición de debilidad o corrupción: como la *forma-naturaleza* divina ha podido vestir la *forma-aspecto-condición* servil, al contrario, esta última pueda quedar plenamente glorificada, transida de la divinidad: podrá aceptar la *forma Dei*, sin perder su ser propio; se cumplen, pues, en la exaltación de Cristo las palabras del salmo: Tu eres mi Hijo, hoy te he engendrado. Es como un renacer, un *dies natalis* primicia del cuerpo de gloria que recibirán los que mueren en Cristo.

25 La imagen que porta el hombre se refiere al Padre y al Hijo comúnmente; opta san Hilario por declarar el plural «*faciamus ad imaginem*» de Gn 1,26, como referido a ambos, en coherencia con su modo de ver la asimilación gloriosa final del hombre, quien, unido al Hijo consustancial al Padre («de la misma Gloria que El», en terminología hilariana), le hará alcanzar lo que Dios mismo es. Cfr. M. Simonetti, *L'esegesi ilariana di col. 1,15a*, en Vet. Chr., II, (1965).

26 Tr. XI, 21-28.

27 «Au sens où en tout ceci l'entend et l'emploi saint Hilaire, l'expression «in forma Dei» ne désigne pas expressément la nature divine elle-même (sí, indirectamente), elle fait songer seulement à celle de «splendor gloriae» dans Hb. 1,1 et par la s.explique son opposition à celle de «forma servi». P.Galtier, art.cit., p. 106.

28 Tr., XII, 7.

Desde la parte de Dios, en los tres momentos de la economía, Cristo es *Deus tantum* (en la eternidad), *Deus et homo* (en la encarnación) y, en un último estadio, in forma *Dei* (en la exaltación final).

La *assumptio carnis*, como llama con frecuencia a la encarnación, tiene en san Hilario una prospectiva enteramente soteriológico-elesiológica: por ella ha asumido en sí a todos los hombres, de modo que ellos están en él de alguna manera; en él, la Iglesia es el *Corpus gloriosum Christi*.

A. Fierro ha desarrollado, bajo la perspectiva de la «gloria» toda la cristología de Hilario²⁹. Gloria, glorificar, clarificar dependen del vocabulario bíblico, más bien que del profano. La gloria es en sí un atributo exclusivo de Dios y llega a expresar su propio ser, su propia esencia. En ese sentido, que el Hijo participe de la gloria del Padre, significa, como ya se ha resaltado anteriormente, lo que para otros la palabra consustancial, si bien él no la emplea por no tener resonancias bíblicas.

Ligado a este uso de gloria, otro término resalta la plena divinidad de aquel que ha asumido la condición de siervo: se repite constantemente el verbo *manere*, significando que quien asume una humanidad nunca ha dejado de estar en el cielo.

La dualidad de naturalezas es el fundamento de su oficio de Mediador, término y teología que serán posteriormente muy desarrolladas en san Agustín; ambas naturalezas forman una unidad de sujeto, aunque ciertamente su uso del término *persona*, no sea todavía técnicamente preciso³⁰. Él usa preferentemente el título *forma (Dei-homo)*, como hemos visto.

La encarnación es compatible con la generación eterna: no hay tras ella dualidad de sujetos, sino uno y el mismo, en un conjugado equilibrio de naturalezas que no siempre se mantendrá más tarde en la reflexión teológica:

«*Ecclesiae fides... novit in Christo nativitatem sed ignorat exordium, scit dispensationem sed nescit divisionem. Non alitur Iesum Christum ut Iesus non ipse sit Christus. Nec filium hominis discernit a Dei Filio, ne Filius Dei forte non et filius hominis intellegatur... Totum ei Deus Verbum est, totum ei homo Christus est, retinens hoc in sacramento confessionis suae unum, nec Christus aliud credere quam Iesus, nec esum aliud praedicare quam Christum*»³¹.

La ascensión por parte del Verbo de toda la realidad humana, cuerpo y alma, es patente, y esto por el motivo soteriológico, aunque bien es verdad que a esta última no acaba de encontrarle una estricta significación teológica.

También es cierto que no tiene elaborada una teología de la unidad personal en dualidad de naturalezas, sino más bien afirmaciones sustanciales. Se requerirá todavía un siglo para que la terminología empezase a quedar fijada. No obstante es clave en su pensamiento (y clarificadora) su distinción entre naturaleza y forma, como hemos visto, con respecto a la unidad personal en Cristo, quien siendo Dios se vacía de esta forma (*evacuatio*), para asumir la forma *servi*, sin que tal vaciamiento afecte a la naturaleza divina, lo cual sería negar en él la identidad propia. No obstante, el dejar la forma *Dei* no deja de afectarle ciertamente (y aquí entra su visión ireneana

29 A. Fierro, *op.cit.*

30 «La persona, en el uso cristológico del término, parece más expresión de las naturalezas que el término que designa la unidad de sujeto, que por supuesto no se cuestiona, del Hijo de Dios preexistente que asume la naturaleza humana sin perder la divina», L.F. Ladaria, *op. cit.*, p. 56.

31 *Tr*, X, 52, 1-14.

de la economía); el asumir la condición humana le pone en una nueva relación con Dios, si aquella no es pura apariencia. La unidad perfecta de la preexistencia deberá quedar restablecida por la glorificación. La dispensación somete inalienablemente a Cristo a otros modos o condiciones de vida.

2) *propter quod et Deus illum exaltavit* (el Reino se hace presente)

La descompensación creada en la Encarnación fundamenta toda la dispensación: la salvación del hombre requiere que el amor de Dios Padre envíe al Hijo, que goza en la preexistencia de la consustancialidad de su gloria; y que se vacíe de su modo o forma Dei y asuma la forma servi, la condición humana descrita en la primera parte, con las salvedades a las que se ha hecho referencia; después su propia carne será glorificada, es decir, será hecha partícipe de la gloria divina, como primicia de la glorificación de sus hermanos³².

En primer lugar el Padre ha de glorificar al Hijo en su humanidad: solo así se restablece la perfecta unidad del estadio de eternidad. La glorificación, no obstante, requiere un proceso que, si bien se mostrará su plenitud sólo al final, no por ello deja de mostrar ya su virtualidad en el presente, sobre todo en los misterios de la vida del Señor. Así, la transfiguración anuncia la gloria eterna realizando provisionalmente lo que en la eternidad será definitivo³³. De alguna manera, la incorruptibilidad y la gloria de la que gozará la carne, ha podido ser contemplada por los apóstoles, los cuales comprobaron ya anticipadamente qué cosa sea la caro capax Dei.

Al inicio de la vida pública el bautismo de Jesús, con el descenso del Espíritu sobre él, a la par que proclama la dignidad del Hijo, su humanidad recibe su unción para bien nuestro; la carne humana empieza ya a ser glorificada porque el Espíritu Santo se ha posado sobre ella; lo que tiene lugar en Jesús, que se ha unido a los hombres, encierra también para todos una significación salvífica. No es aquel bautismo imagen del nuestro, sino al revés, aquel es la veritas, el nuestro es la imagen (no falsa por oposición a veritas, sino poseedora de entidad en tanto recibe virtualidad de aquella). A nivel personal hay un crecimiento. También en Ireneo se ve esta necesidad de desarrollo en la humanidad de Cristo; para él, si en la encarnación el Logos asume la carne, en el bautismo Cristo es ungido en su humanidad para habilitarla (*¿sería lo mismo que glorificarla para san Hilario?*) a convivir con Dios y actuar actos corpóreos saludables; san Ireneo resalta por ello los milagros que operan sobre la condición carnal del hombre, pues son signos anticipatorios de su exaltación y liberación de la muerte, y, lo que es más importante, le capacita para santificar a sus hermanos, llevando en ellos a término la obra que el Padre le ha encomendado, la Teiosis:

*Unde et Filium Dei, filium hominis factum descendit Spiritus, eum ipso adsuescens habitare in genero humano et requiescere in hominibus et habitare in plasmate Dei voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitate Christi*³⁴.

También así ve san Hilario el valor de la unción bautismal de Jesús. La humanidad empieza a ser (propiamente ya desde la encarnación), de un modo gradual, lo que desde siempre ha sido el Verbo.

32 «Se impone una segunda salvedad: a pesar del gran realismo (de la solidaridad de nuestra condición con Cristo), Hilario sabe reconocer el valor decisivo de la libre opción del hombre pro o contra Cristo... No hay nada por tanto de pancristismo ni de afirmación ingenua de una salvación para todos». L.F. Ladaria, op.cit., p. 292.

33 A. Fierro, op. cit., p.118.

34 Av. Haer., III, 17,1.

En las tentaciones del desierto, al que Jesús fue llevado por el Espíritu (en la del pan, significativamente él se manifiesta hambriento de salvación), es la humanidad la que vence en la carne de Cristo las insidias de aquel que a su vez venció al hombre en el Paraíso. Su estar presente es hacer visible el reino para nosotros. El grano de mostaza que se convierte en árbol frondoso donde todos se cobijan, es Cristo comunicando la potencia de su obrar a los apóstoles y la Iglesia para bien de los hombres³⁵. También a Cristo se refiere el tesoro escondido en el campo, y la perla escondida, y el padre de familia de la parábola de los obreros de la viña... Pero la glorificación deja ya surtir mejor su efecto transformador en los milagros operados por el Señor. La naturaleza humana, sometida a la debilidad, no puede sustraerse a la fuerza del obrar del Dios con nosotros. La hemorroísa, signo de los paganos, alcanza la curación y con ella la incorporación al ámbito de la salvación; el leproso es sanado de su enfermedad, y al mismo tiempo la palabra sana, restaura, glorifica a quienes la acogen... La humanidad de Cristo, piedra de escándalo para muchos, por cuanto su opacidad impide captar la presencia del Verbo, se hace revelación luminosa en los milagros, de la divinidad de Jesús y su unidad con el Padre³⁶.

Los sufrimientos de Jesús aparecen más desvaídos en su significación teológica. La polémica arriana tal vez le empuja, como se ha dicho, a descuidar estos aspectos de la vida del Señor y profundizar en su valor soteriológico. Cuando los arrianos ven del todo lógico el sufrimiento de Cristo por el hecho de ser perfectamente creatura, se imponía dar la batalla acentuando otras dimensiones de su Persona³⁷.

3) Et donavit ille Nomen... et omnis lingua confiteatur (participe de la gloria junto con sus hermanos)

El Reino de Cristo, cuyos signos están ya presentes, será entregado al Padre, una vez cumplida la obra que le encargó de sometérselo todo para que, puesto bajo el dominio de Cristo, y sometido después al Padre, Dios fuese todo en todos por medio suyo. Esta subjectio de Cristo no es como un sometimiento a un poder más grande que el propio, sino que califica el modo como se realiza la salvación. Los enemigos son sometidos, vaciados de su poder, también la muerte, último enemigo habrá de ser despojada de sus prerrogativas, de modo que la corruptibilidad se vista de incorrupción: esta carne debe ser transida de la gloria de Dios, asumida sin ser aniquilada, trascendida en su propia identidad³⁸. Frente a los arrianos que querían ver en la

35 «(Le Règne) c'est une réalité à venir lors de la résurrection de la chair, au jour de l'adventus claritatis» et du jugement eschatologique. En un sens, elle est cependant déjà possédée en espérance. C'est même une réalité présente, dans la mesure où elle coïncide avec l'Eglise, corps du Christ...fondamentalement, c'est dans le Christ lui même qu'est le Royaume...par la médiation de son humanité, le Christ a communiqué aux siens en toute vérité quelque chose de qué'il est. Fiils sont appelés à régner avec lui, c'est en rapport avec la mystère de sa «concorporatio». G. Pelland, *Le theme biblique du regne chez saint Hilaire de Poitiers*. Gregorianum, vol. 60 (1979), pp. 639-641.

36 Según R. Favre, san Hilario observa plenamente la ley de la comunicación de idiomas, por el hecho de la identidad única de Cristo: uno solo es el Hijo de Dios y el Hijo del hombre. *La communication des idiomes d'après Saint Hilaire de Poitiers*, Gregorianum, vol. XVIII (1937).

37 Grillmeier, op.cit., p. 755.

38 Esta transformación que mantiene la identidad se comprende como posible dentro del uso estoico del término «forma», como se ha señalado antes. Para Aristóteles, la forma configura esencialmente el ser y su cambio le afecta esencialmente. No así en el estoicismo: «Pour exprimer cette trasfiguration, Hilaire met à profit un schéma tres commun emprunté au stoicisme. Les choses sont constitués d'un substrat qui vien individuer un principe actif: grâce à celui la matière est déterminée par des qualités qui font l'être concret. De cette façon, un changement de qualité (ce qui fait l'être est tel et non tel outre) peut changer le mode d'être sans changer l'être meme. G. Pelland. *La subjectio du Christ chez saint Hilaire*, Gregorianum, vol. 64 (1983), p. 432.

subjectio un indicio de la inferioridad del Hijo, Hilario destaca cómo la carne es glorificada con la misma gloria que el Verbo tenía en la preexistencia. La subjectio consiste en su ascensión en la gloria del Padre. No solo su naturaleza humana, sino también la nuestra: a todos los suyos les hará partícipes de su gloria. En el último movimiento pasará con sus hermanos a la plenitud del Padre, de modo que terminemos de ser conformados a la semejanza de aquel según la cual habíamos sido creados³⁹.

Son tres los actos del drama último: el finis, consistente en el sometimiento de todo a Cristo; la traditio o entrega del Reino al Padre; la subjectio que implica el Deus in omnia. Ya en la forma Servi, la subjectio no implicaba desigualdad entre ambos. Precisamente la capacidad de Jesús de hacer la voluntad de Dios y llevarla a cumplimiento perfectamente tiene su fundamento en su ser imagen de Dios invisible. La perfecta comunión de voluntades, la perfecta obediencia de Cristo manifiesta el misterio de la unidad trinitaria.

39 «La subjectio n'implique pas qu'il doive être en quelque façon moins que ce qu'il était». Elle signifie au contraire, en vetu d'une «assumptionis profectus», que plus rien n'est dérobé a la glorie du Pere. Il devient «omnia in omnibus» ou «totus Deus». G. Pelland, *Le theme biblique...* o.c. p. 663.