

HISTORIA DEL DOGMA DE LA ENCARNACION DESDE EL SIGLO IV HASTA EL CONSTANTINOPOLITANO III¹

Prof. Sergio Zañartu, s.j.
Facultad de Teología de la
Pontificia Universidad Católica de Chile

1.- Concilios de Efeso (431) y Calcedonia (451)²

1.- Primeras herejías sobre la encarnación.

Solucionado el problema de la plena divinidad del Logos (Nicea y Const. I), el problema se centrará ahora en la encarnación y, por así decirlo, se agudizará. *Pues los judíos por un lado decían: ¿cómo puede ser Dios, siendo hombre? Los arrianos, por otra parte: si es Dios verdadero de Dios, ¿cómo puede hacerse hombre? Los judíos por un lado se escandalizaban y mofaban diciendo: si éste fuera Dios no habría soportado*

¹ Este texto fue publicado, no en forma del todo completa y antes de algunas adiciones posteriores, por ediciones de la Universidad Católica de Chile (Santiago 1994), edición que añade el capítulo conclusivo, y se titula: *Historia del dogma de la Encarnación desde el S. IV al VII*. Para adquirirlo se puede dirigir a: . Lo que actualmente presento no pretende tener el carácter de un documento pulido. Este texto continúa: *Historia del dogma trinitario hasta S. Agustín*.

² Según B. Sesboué (*Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise. Pour une actualisation de la christologia de Chalcedoine* [Jésus et Jésus-Christ], Desclée 1982, passim) el movimiento cristológico de los concilios se sintetiza más o menos así: Nicea declara la consubstancialidad con el Padre; en Efeso, en un movimiento de cristología descendente, se tratará de la verdad de la humanización de Dios (al declararse que es uno y el mismo); Calcedonia mantendrá la naturaleza humana en su realidad, después de la unión. Según J. I. González Faus (*Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual*, EstEcl 46(1971)339-367, p. 344), las intuiciones soteriológicas que están detrás de los concilios serían las siguientes: " 1) Que si Jesús no es Dios, no nos ha sido dada en él ninguna salvación. El enigma de la historia continúa y las opciones absolutas siguen siendo una hybris que el hombre deberá pagar [Nicea]. 2) Que si Jesús no es hombre, no nos ha sido dada a nosotros la salvación [Constantinopolitano I]. 3) Que si esa humanidad no es de-Dios...entonces la divinización del hombre no está plenamente realizada y Jesús no es verdaderamente Dios [Efeso]. 4) Que si lo que es de-Dios no es una humanidad en cuanto humanidad y permaneciendo humanidad, no es el hombre lo que ha sido salvado en Jesús, sino otro ser [Calcedonia]." Este autor resume así lo decantado en los concilios: "Eius caro est caro Dei. Caro deificata non est perempta sed magis salvata" (*Ib.*, 351).

F. M. Young, *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, Philadelphia 1983, p. 179), refiriéndose a la fórmula de Nicea, dice lo siguiente: "El Logos ya no podía seguir perteneciendo a los dos lados de lo dividido y proveer el vínculo entre Creador y creatura. Siendo inmutable e impassible, no podía llegar a estar envuelto en el mundo del devenir, del cambio y de la destrucción. Entonces, ¿cómo iban a explicar los que se oponían a Arrio aquellos textos que atribuyen debilidad y falibilidad, y, de veras, pasión y muerte al Logos encarnado? El problema cristológico necesariamente llegará a ser el próximo tema principal." "El camino alternativo de respuesta era afirmar que el Logos trascendente no podía en realidad ser el sujeto de las experiencias encarnadas, y atribuir debilidad, falibilidad y pasión al hombre asumido" (*Ib.*, 180).

la cruz. Los arrianos por su parte, siendo contrarios a los anteriores, nos alegan: ¿cómo os atrevéis a decir que el Logos propio de la substancia del Padre, tiene cuerpo que hasta puede soportar esto? (Atanasio, Orat c. Ar III,27, PG 26,381A).

Desde el s.I existieron las herejías de los adopcionistas y de los docetas. Según los adopcionistas Jesús fue un simple hombre, aunque el mejor de todos, especialmente adoptado e inspirado por Dios. Esto conjugaba bien con el monoteísmo cerrado judío.¹ Así tenemos a los ebionitas en el s. I², que lo reconocían sólo como gran profeta. El docetismo era lo contrario: no había sido verdaderamente hombre sino sólo una apariencia. Dentro de esta concepción, además del escándalo de la pasión, había un desprecio por la carne, de tipo platónico o gnóstico.³ Contra los docetas Juan e Ignacio reafirman la verdad de la carne de Cristo. Estas dos tendencias seguirán perpetuándose en forma cada vez menos extrema. Lo primero que aparece, en torno a los concilios ecuménicos es la negación de que Cristo haya sido plenamente hombre. Interpretan *el Verbo se hizo carne* en un sentido restrictivo de *carne*. Para los arrianos⁴, el Logos, primera creatura, hace las veces de alma de Cristo.⁵ Esto le permite atribuir las debilidades de la carne y su mutabilidad más directamente al Logos y reforzar así que éste no es Dios, igual al Padre.⁶ Así Jesucristo, que nos debería salvar, es un tercero: ni Dios ni hombre.⁷ ¿De dónde vendría esta concepción? En primer lugar, la

¹ La trascendencia del Dios judío (y su monopersonalismo) hacía que la encarnación pareciera inaceptable para ellos.

² Muchos gnósticos hablaron del descenso del Cristo o Salvador sobre Jesús en el bautismo y su ascenso antes de la pasión. Según A. Grillmeier (*Jesus der Christus im Glauben der Kirche. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, 2a ed., Herder 1979, en adelante *op. cit.*, p.186), los ebionitas también piensan que Cristo es una creatura superior a los ángeles. Cuando el Espíritu descende sobre él en el bautismo sería más bien en el sentido gnóstico de la unión de un ser celestial con Jesús de Nazaret para constituir el Cristo, Hijo de Dios.

³ Cf. Grillmeier, *op. cit.*, 187-189.

⁴ Como Asterio y Eunomio. Cf. Grillmeier, pp. 374ss.

⁵ Según Grillmeier (*op. cit.*, 297s), es probable que ésta haya sido la posición de Malquión, quien enfrentó a Pablo de Samosata. Este último habría tenido una cristología adopcionista en que el Logos habitaba en un hombre. Pablo de Samosata fue condenado el 268.

⁶ Según Severo de Antioquía (*C Grammat III,2,28, CSCO 102,56*), [*los arrianos*] *deliraron diciendo que el Verbo se unió a una carne sin alma para así referir impiamente a la divinidad del Unigénito el pavor, la tristeza, la angustia y todas las pasiones del alma racional.*

⁷ Dice Grillmeier (*op. cit.*, 383): "Así como la disputa en torno al monoteísmo cristiano, así también el significado de la encarnación presionaba en la dirección de una solución intermedia: disminución de la divinidad del Hijo y la interposición de un alma mediadora entre este Logos y su carne, como en Orígenes - o aún la negación de la divinidad y la exclusión de un alma humana en Cristo, como entre los arrianos. En el sistema arriano se podía ver una ventaja doble en esta solución: por un lado se sortea el aparentemente infranqueable abismo entre la absoluta divinidad y la asunción de la carne, por otro lado se asegura una cierta trascendencia de la persona de Jesús al reconocer el lugar especial del Logos 'primo[génito]' de todas las creaturas." Cf. Grillmeier, *op. cit.*, 382-385; 481s.; Id., *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon*, pp.74-77, en A. Grillmeier, H. Bacht, *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart. I: Der Glaube von Chalcedon*, Würzburg 1962, pp.5-202.

comparación más obvia que se ofrece al pensamiento para ilustrar la unión de lo humano y lo divino en Cristo, es la imagen del hombre conformado por el alma y el cuerpo. Esta imagen estuvo en la mente de muchos Padres, p.e. de S. Agustín.¹ Y así quedó, al menos, en algún Credo.² Pero, como en toda comparación, hay que advertir en ella una mayor disimilitud. Dice Grillmeier³ hablando de Atanasio, quien será influido por la concepción alejandrina estoica del Logos: "Si la relación Logos-mundo se aplica primeramente al alma y cuerpo, como imagen de la primera relación, y después a Cristo, entonces el Logos debe ser principio motor y vivificador del cuerpo de Cristo, él debe pasar a ser el *ηγεμονικον*."⁴ Habría, pues, una

¹ Según Wolfson (pp.428-433), los Padres, al recurrir a analogías para explayar la unión, son conscientes de que en ellas no todo se aplica. Cf. Greg. Nisa, *Orat Cat* 10, PG 45,41B-44C; Leonicio Biz., *NE*, PG 86,1,1280D. En general, según este autor, los Padres destacan tres diferencias: 1) el Logos domina totalmente (afecta y no es afectado)(p.e. Leonicio Biz., *NE*, PG 86,1,1284Bss; Nemesio, *De Nat Hom* 3, PG 40, 601AB); 2) el caso de Cristo es único; 3) en el caso del hombre se puede hablar de una naturaleza, la de la especie, pero no así en el de Cristo (Leonicio Biz., *NE*, PG 86,1,1292AB). Cf. Grillmeier, *Jesus...II,2*, 211-223. Según el *De Sectis* (Act VII,8, PG 86,1249A-C), escrito de fines del s. VI, un hombre no es consubstancial a las almas o a los cuerpos; Cristo, en cambio, es consubstancial al Padre y a nosotros. *La razón (λογον) que tiene una naturaleza a la hypóstasis del hombre [caso nuestro] es la misma que tienen las dos naturalezas a la hypóstasis de Cristo* (*Ib.*, Act VII,6, PG 86,1248B).

Creo que, además de que el Verbo es persona desde la eternidad (en ese sentido la persona no es el resultado de la unión de dos naturalezas), hay que considerar que, mientras no se llegue al concepto medieval de cuerpo y alma como 'substancias incompletas', la unión de cuerpo y alma sería la unión de dos substancias que forman un solo hombre, pero también una sola naturaleza, la humana (Cf. Grillmeier, *Op. cit.*, II,1, pp. 339-342). Cf. Cirilo, *Schol Incarn* 8, PG 75,1376C-1377B, ACO I,5,1, p. 221,14-35. La inmutabilidad del Verbo se aclarará en el contexto de creador y creatura.

Aunque decimos que las naturalezas del Señor se compenetran (περιχωρειν) mutuamente; sin embargo, sabemos que esta compenetración (περιχωρησις) sucede desde la naturaleza divina. Puesto que ella penetra todo, como quiere, y nada penetra (περιχωρειν) en ella. Ella comunica a la carne sus propias excelencias, permaneciendo impassible, y no participa de las pasiones (παθων) de la carne (Juan Damasceno, *De Fide Orth* III,3,7, PG 94,1012C; cf. *c Jac* 52, PG 94,1461C). Cf. Leporio, *Lib Emend* 4, PL 31,1224Ds.

² DS 76; Dz 40.

³ *Op. cit.*, 465. Este mismo autor (II,2, 213) caracterizará la visión estoica de la unidad de alma y cuerpo como mezcla (συγχυσις), contra la que algunos platónicos acentuarán la trascendencia del alma en vistas a su inmortalidad (también contra Aristóteles). "Así son vistos cuerpo y alma, según los estoicos, como un *ηγουμενον ζωον*, entendido en forma materialista" (*Ib.*, 216). El mismo Grillmeier, al concluir el t. II,2 (p. 528), refiriéndose a la concepción apolinarista, dirá: "La unidad en Cristo es concebida absolutamente como *ενωσις* 'en la naturaleza y según la naturaleza', y, en verdad, en forma aristotélica como síntesis de dos principios parciales imperfectos, que producen una naturaleza-hypóstasis como un todo."

⁴ Opina L. Scipioni (, 28) respecto a Atanasio: "En la idea que de ello tiene Atanasio, el hombre es un microcosmos montado según el modelo del macrocosmos; y como éste, es un organismo complejo que tiene su propio principio de unidad, de orden y de movimiento en el Logos -como ya en Orígenes. Así el hombre es un organismo que tiene su propio principio de unidad, de composición y de dinamismo en la *ψυχη λογικη* o *νοους*. Ahora, según Atanasio, el Logos ejercita, respecto al propio cuerpo humano, aquella misma función *ηγεμονικη* (propia de la *ψυχη λογικη*) que El desarrolla respecto al cuerpo más vasto que es el cosmos. Y, por lo tanto, como el Logos de Dios está presente en el mundo entero, en cada parte singular de él, y lo ilumina y lo mueve (como, por lo demás, la *δυναμις* del hombre está presente y obra hasta la extremidad de un dedo), así nadie puede maravillarse que también este su cuerpo humano propio sea iluminado y movido por El (*υπ' αυτου κινεισθαι και φωτιζεσθαι*). Porque

influencia estoica en esta cristología λογος-σαρξ.¹ A lo anterior se agrega la reacción ya dicha contra el adopcionismo que se achaca a Pablo de Samosata.² Además, en todo un ambiente, probablemente como reacción antiorigenista a la preexistencia del alma de Jesús desde la creación, se había abandonado la insistencia de Orígenes en esa alma que, según él, mediaba entre el Logos divino y el cuerpo material.³ Podríamos objetarle al arrianismo que, al no tener alma humana, Cristo no es hombre. El arrianismo no vería problema, porque según el mismo Grillmeier⁴, en una concepción neoplatónica todo espíritu unido a materia es hombre.⁵ Nosotros responderíamos que lo no asumido no es salvado, y que al no asumir nuestra razón y libertad, éstas no están salvadas.

2.- Apolinar de Laodicea.

El concilio de Nicea, obnubilado por la negación arriana de la divinidad de Cristo⁶, no tomó en cuenta este error sobre la encarnación.⁷

él mismo que es ζωη και δυναμις και λογος, él mismo confiere fuerza (συνισχυειν) a su cuerpo: El, que es el exclusivo ηγεμονικον de la carne."

¹ Cf. *Ib.*, p.463-469. Más tarde dirá Apolinar: *La carne y el ηγεμονικον de la carne (son) un προσωπον* (*Logoi*, Lietzmann 248,16, en Grillmeier, *op. cit.*, 491 n.41; cf. *Frg* 107, p. 232, en Riedmatten, p. 217). En el estoicismo, según A. A. Long (*Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics* [Classical Life and Letters], London 1974. p 124; 171s), todo viviente tiene su 'hegemonikon', su principio que lo gobierna. Y en el hombre, cuando éste adquiere cierta madurez, el 'hegemonikon' es racional. El 'hegemonikon' es la cualidad o facultad directiva del alma (el alma es el 'pneuma' de los animales y hombres). Es como una araña, siendo los hilos de la tela las otras partes del alma. Es la sede de la conciencia y a él pertenece todo lo que nosotros asociamos con el cerebro. Dice M. L. Colish (*The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. I: Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden 1985, p. 27): "Así como el logos divino penetra y ordena el universo entero, así el logos o pneuma humano penetra todo el ser del hombre y da cuenta de todas sus actividades." El hegemonikon es el logos directivo del hombre (cf. *Ib.*, p. 27s).

² Cf. Grillmeier, *op. cit.*, 482.

³ Cf. *Ib.*, 296-299; M. Spanneut y J. Liébaert, *Logos. III: La tradition patristique. II: La doctrine patristique du Christ Logos*, col 992, en *Catholicisme* VII, col 987-994. Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5a ed., London 1980, pp.158-162.

⁴ *Die theologische...*, 77.

⁵ Respecto a Apolinar, cf. G. Bausenhardt, *Einheit als Freiheitsgeschehen. Die christologie des 7. Jahrhunderts an der Grenze substanzmetaphysischen Denkens*, p.36, en D. Hattrup y H. Hoping, *Christologie und Metaphysikkritik. Peter Hünermann zum 60. Geburtstag*, Münster 1989, pp. 35-57. Según Kelly (*op. cit.*, 281), los platónicos concebían al hombre como un cuerpo animado por un alma o espíritu, que era esencialmente ajeno a él.

⁶ Además, la cristología logos-sarx parece haber estado extendida también en otros ambientes, p.e. en el alejandrino. El centro de esta tendencia, al que pertenece Atanasio, calla sobre el alma de Jesús o, si la supone, no le atribuye ninguna relevancia en nuestra salvación.

⁷ Aunque en el canon, defendiendo el ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ del Hijo, va a anatematizar el que el Hijo de Dios sea cambiable o transformable, y aunque en el símbolo a σαρκωθεντα se agregue ενανθρωπησαντα. Según Kelly (*op. cit.*, 280), lo más probable es que pretendía afirmar la realidad de la encarnación contra el gnosticismo y docetismo. Según T. Sagi-Bunic ("*Deus perfectus et homo perfectus*". *A concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)*, Herder 1965, pp. 61-63), posteriormente se entendería el ενανθρωπησαντα como implicando el alma (p.e. Cirilo de Alejandría). Los mismos arrianos estrictos evitarán esta expresión.

Un niceno convencido¹, Apolinar de Laodicea², continúa esta misma línea cristológica,³ diciendo que el Verbo hizo las veces del alma racional.⁴

¹ La consubstancialidad con el Padre tenderá a hacer más dramático el problema de la encarnación (y cruz), como se verá en los siglos siguientes, que se centrarán en la encarnación.

² Según A. Grillmeier (*Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon*, pp. 120-123, en A. Grillmeier, H. Bacht, *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart. I: Der Glaube von Chalcedon*, Würzburg 1962, pp.5-202), Apolinar es una culminación de una tradición teológica. Lleva con vigor la cristología del Logos-carne a una forma extrema, lo que obliga a la Iglesia a reaccionar, aunque varios no querían una nueva polémica después de Nicea. Pero a Apolinar sólo lo conocemos fragmentariamente. Según R. M. Hübner (*Soteriologie, Trinität, Christologie. Von Markell von Ankyra zu Apollinaris von Laodicea*, pp. 190-196, en M. Böhne y H. Heinz, *Im Gespräch mit den dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning...*, Düsseldorf 1985, pp. 175-196), Apolinar reacciona contra Marcelo de Ancira, Fotino y Pablo de Samosata, porque sólo Dios puede salvar. De ahí su exageración de la unidad.

³ Según Grillmeier (pp. 494-497), esta cristología ΛΟΓΟΣ-ΣΑΡΞ, centrada en el influjo vital del Logos (unidad vital), viene de círculos alejandrinos, cuyas alas extremas son el arrianismo y el apolinarismo. La contribución positiva de esta cristología va en la línea de dar al Logos el lugar decisivo en la imagen de Cristo y de hacerlo portador de la naturaleza humana. Así se llegará a la auténtica exégesis de Juan 1,14. Pero en la exégesis apolinarista de este pasaje el Logos se unía a la naturaleza de la carne, es decir el Logos entraba como parte esencial en el todo y así se tenía un hombre (cf. Grillmeier, p. 483; 495). Esto es muy diferente de asumir un hombre.

⁴ Respecto a la antropología dicotómica (ΨΥΧΗ/ΣΑΡΞ) o tricotómica (VOUS/ΨΥΧΗ/ΣΑΡΞ) en Apolinar, cf. p.e. Riedmatten H. de, *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*, Studia Patristica II,2 (TU, 64=9), Berlin 1957, pp. 208-234. "Si la síntesis de espíritu y carne es vista bajo el presupuesto de una imagen del hombre dicotómica o tricotómica, es secundario" (Grillmeier, p.484). Kelly acota a este respecto: "lo que es importante, con todo, es que en la interpretación de Apolinar [el Logos] es ambos principios: el directivo, inteligente en Jesucristo, y también el vivificante de su carne." Apolinar lo llama 'hombre celestial'. Quando se anuncia el hombre celestial que ha bajado del cielo, nadie negará el entrelazamiento del cuerpo terreno con la divinidad (Περί της εν Χριστω ενότητος, 4. Lietzmann 186, 20-187, 2). Pues no se salva el género humano por la ascensión del VOUS y de todo el hombre, sino por la ascensión de la carne para la que es natural el ser guiada. Era necesario un VOUS inmutable, que no le cediera a la carne por falta de ciencia, sino que se la adaptara sin violencia (Gregorio de Nisa, *Ant Adv Apol*, 40, PG 45, 1213C, GNO III, 1, 195, 16-21, Lietzmann frg 76; cf. *Ib.*, Lietz. 222, en C. I., González, *La cristología preliminar al primer concilio de Constantinopla*, Medellín 20(1994)81-118, p. 97 n. 59). Según K. P. Wesche, *The Union of God and man in Jesus Christ in the Thought of Gregory of Nazianzus*, St. Vladimir's TheolQ 28(1989), p. 88, en González, *Ib.*, 97 n. 60), la causa del pecado estaría en la carne y no en la mente (que necesita ser liberada de la carne), de manera que era la carne la que debía ser salvada. Según Kelly (p.292), Apolinar sugirió que el significado teológico del nacimiento virginal justamente estaba en el hecho que el Espíritu divino reemplazó la materia espermática que da vida al hombre ordinario. Apolinar interpretó 1Co 15,45 en el sentido de que la vida le viene exclusivamente de la divinidad. Según E. Mühlberg (*Apollinaris von Laodicea* [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 23], Göttingen 1969, p. 149; 196ss, etc), su gran fórmula cristológica es VOUS ΕΝΣΑΡΚΟΣ. La redención no es por la ascensión de una razón, sino dándole a la carne, que es dirijible, una razón inmutable (cf. *Frg* 76; 80, en Mühlberg 180; *Frg* 74, en Mühlberg 202). Se opone fuertemente al ανθρωπος ενθεος (*Ib.*, 129ss). Según este mismo autor (*Ib.*, 223), acentos de Apolinar son: "a) la carne no es suprimida como carne, sino elevada como carne del Logos; b) la divinidad no se transforma en carne, porque el Dios Logos padeció según la carne y no según la divinidad; c) Nosotros los hombres somos hechos hijos de Dios por gracia, pero no así Cristo, que lo es por naturaleza; d) es importante la mención de que hay pasajes que dicen que la carne vendría del cielo."

E. Cattaneo (*Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la pâque comme oeuvre d' Apollinaire de Laodicée. Attribution et étude théologique* [Théologie Historique, 58], Paris 1981, p. 192s) señala la conexión de la cristología de Apolinar con su visión pesimista. "Así Cristo toma la 'carne' en cuanto principio 'pasivo' del hombre. Pero El no toma el principio 'activo' (ΗΓΕΜΟΝΙΚΟΣ), porque éste es un

Porque *no es la muerte de un hombre lo que puede destruir la muerte... es, por tanto, evidente que es Dios mismo quien murió.*¹ Además para Apolinar (contrariamente a lo de Arrio), así Cristo es impecable² y definitivamente no podía perecer.³ Además Apolinar plantea un problema teórico: dos realidades perfectas (Dios y hombre) no pueden unirse verdaderamente (sólo yuxtaponerse), salvo que el Verbo pase a desplazar algo del hombre.⁴ La solución era que el Logos animara la carne de Cristo,

principio herido y enfermo, que necesita ser salvado. Si Cristo se lo apropiara, estaría sometido al pecado, como nosotros, y debería ser salvado, como nosotros. Así se introduciría en Cristo la noción de 'gracia', lo que Apolinar siempre rehusó hacer. Pues, es en nosotros donde el Espíritu es recibido 'por gracia', como una energía divina en nuestro espíritu. En Cristo, por el contrario, el Espíritu está presente 'por naturaleza', y así El se distingue de los profetas y hombres santos, y realiza la 'encarnación de Dios'. El Espíritu, en efecto, no puede unirse 'substancialmente' a otro espíritu, sino únicamente como 'energía'. Por el contrario, se puede unir substancialmente a la 'carne', porque lo propio de la carne es ser conducida por el Espíritu. Así se comprende la razón de la 'encarnación': ahí donde el espíritu del hombre ha fallado, el Espíritu de Dios ha alcanzado éxito, dándonos en Jesucristo al hombre perfecto, es decir al hombre perfectamente realizado."

¹ Gregorio de Nisa, *Ant Adv Apol.*, PG 45, 1248C, GNO III, 1, 219, 2-4, *Fragm 95* en Lietzmann 229. Cf. *Ib.*, 51, PG 45m 1248A, GNO III, 1, 218, 13s, Lietzmann 229 *fragm 94*. *Su carne nos da la vida, porque está unida esencialmente (ΣΥΝΟΥΣΙΩΜΕΝΗ) con la divinidad* (*Fragm 116*, en Young 189). *Nosotros decimos que el Dios Logos se hizo hombre por nuestra salvación para que recibamos la semejanza de lo celestial y seamos hechos Dios según la semejanza del Hijo verdadero de Dios por naturaleza, que según la carne es hijo del hombre, Nuestro Señor Jesucristo (Η ΚΑΤΑ ΜΕΡΟΣ 31,* Lietz, p. 179, en R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London 1961, p. 132 n. 1).

² Cf. Grillmeier, p. 486 n. 21. *Es precisamente imposible que dos [seres] dotados de espíritu y voluntad cohabiten en el mismo, porque, de lo contrario, pelearía el uno contra el otro mediante su propia voluntad y actividad* (*Fragm 2*, en J. Liébaert, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Lamarche SJ* [Handbuch der Dogmengeschichte, III, 1a], 1965 Herder, p. 80; cf. *Fragm 151*, Lietz. 247s, en González 94 n. 50). Cada uno de ellos tendría un impulso autónomo (cf. *Fragm 150*, en Liébaert, 80). La naturaleza espiritual del hombre era *ΑΥΤΟΚΙΝΗΤΟΣ*. "Apolinar distingue entre un *ΝΟΥΣ ΑΥΤΟΚΙΝΗΤΟΣ*, como también lo tiene el hombre, y un *ΝΟΥΣ ΤΑΥΤΟΚΙΝΗΤΟΣ*, es decir un *Nous* que siempre es movido hacia lo mismo y, por lo tanto, es invariable" (Grillmeier, *Jesus...I*, p. 486 n. 21). Este es como el *ΗΓΕΜΟΝΙΚΟΝ* de la naturaleza humana y de su dinamismo, dándole estabilidad al querer y actuar. "Toda la salvación del hombre descansa en que un *Nous* divino, sin falla, una voluntad inmutable y un poder divino asume esta carne humana en Cristo y obra su impecabilidad" (Grillmeier, *Ib.*, 486). Cf. F. Heinzer, *Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors*, p. 386s, FrZPhTh 28(1981)379-392.

³ Cf. Kelly, p. 393. "Por interés soteriológico hizo del Logos alma física de la carne, para fundamentar así la impecabilidad del Salvador, pero también para aclarar las curaciones milagrosas de Cristo, como también finalmente la eficacia de los sacramentos. Con la misma fuerza eran aseguradas, la unidad, solidez y vitalidad de la imagen de Cristo" (Grillmeier, *Jesus II*, 2, 167).

⁴ *Si Dios se hubiera unido con un hombre, un todo con un todo, habrían sido dos: un Hijo de Dios por naturaleza y un otro por adopción* (Gregorio de Nisa, *Ant Adv Apol.* 42, PG 45, 1220C, GNO III, 1, 199, 18-20, Lietzmann *frgm 81*). *Si a un hombre perfecto se une un Dios perfecto, serían dos* (Gregorio de Nisa, *Ant Adv Apol.* 39, PG 45, 1212C, GNO III, 1, 194, 4s). *No está el uno en el otro, Dios perfecto en un hombre perfecto* (Gregorio de Nisa, *Ant Adv Apol.* 22, PG 45, 1168B, GNO III, 1, 162, 18). *Si dos perfectos, ni está Dios en aquel en que el hombre está, ni está el hombre en aquel en que Dios está* (Gregorio de Nisa, *Ant Adv Apol.* 50, PG 45, 1244C, GNO III, 1, 216, 10-12, Lietzmann 228 *fragm 92*). *Un hombre adjuntado a Dios es un otro en relación a El, por los movimientos vitales que conciernen el pensamiento y las pasiones. Si él sufre, sufre en cuanto otro; y si él es adorado, lo es en cuanto otro. Pero la carne de Dios es un instrumento de vida adaptado a las pasiones para cumplir los designios de Dios; esta carne no tiene ni pensamiento ni acciones propias* (*Anacephal 29*, Lietz. 245,30ss, en

desplazando la razón¹ de su naturaleza humana, que ya no sería completa.² Así refiriéndose al Verbo encarnado, habla de *una* naturaleza.³

Cattaneo, 189s). Cf. Aristóteles, Metafísica 1039a, 3-6. González Faus responderá que eso no vale cuando se trata del creador y la creatura. Porque Dios es donación y el hombre es apertura, y su perfección actual es su propia trascendencia. Al revés, se afirman Dios y el hombre. Según K. Rahner, que lo humano sea asumido (la potencia obediencial) es justamente la perfección más allá de todo lo que el hombre puede esperar (véase también B. Welte, *Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon*, pp. 53-69, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. III: Chalkedon heute*, Würzburg 2a ed., 1962, pp. 51-80). Así la naturaleza humana de Cristo es más perfecta que nosotros, que en el orden de la gracia estamos llamados a la filiación adoptiva. Nosotros salimos de nosotros mismos (éxtasis), pero volvemos a caer sobre nosotros mismos: es nuestro propio repliegue. La naturaleza humana de Cristo, en cambio, se enpersonaliza en el Verbo. Y así por ser de Dios es totalmente *para otros* (sin autorrepliegue): pro-existe.

¹ Cf. [Era suficiente sólo su voluntad mediante el Logos que habita \(σκηνοσάντος\) en la carne para vivificarla y moverla ocupando la energía divina el lugar del alma y del νους humano \(De Unione, 2, Lietzmann 204, 5-9\).](#)

² En otra parte dice: *El es consubstancial a Dios según el espíritu invisible, pero en el mismo nombre está comprendida la carne porque está unida a Dios según lo que es consubstancial a éste. Y también es consubstancial a los hombres, en cuanto está comprendida la divinidad en el cuerpo, porque está unida a lo que es consubstancial a nosotros (Περί της εν Χριστω, ενσητος, 8, Lietz. 188, 9-14).*

³ Pero esto no quiere decir que Apolinar piense que es afectada la inmutabilidad del Logos o la naturaleza del cuerpo (cf. Riedmatten, *op. cit.*, 214s; Cf. Sellers, *op. cit.*, 146). Sellers dice (*op. cit.*, 137s): "El Logos divino, que se encarnó en Cristo Jesús, mantiene Apolinar, es 'una y la misma persona antes y después de la encarnación': el que antes era sin carne (ασσαρκος), ahora es manifestado en la carne (εν σαρκι) como Dios encarnado (Θεος ενσαρκος); y el que desde toda la eternidad existió simple, ahora es compuesto, no doble en el sentido nestoriano. El es συνθετος, al que hay que atribuir, por razón de la divinidad lo que es increado e impasible, y por razón del cuerpo, lo que es creado y pasible. Esta verdad cardinal, Apolinar la expresa en la fórmula que llegó a ser el grito de todos los antinestorianos: Jesucristo es 'una naturaleza encarnada del Logos divino (η μια φυσικς του Θεου Λογου σεσαρκωμενη)."

El es una naturaleza (φυσικς), puesto que es una persona (προσωπον) simple, no dividida. Porque su cuerpo no es una naturaleza por sí mismo, tampoco lo es la divinidad en virtud de la encarnación: sino que, justamente, como un hombre es una naturaleza, así lo es Cristo quien vino en semejanza de hombre (Apolinar, Ep ad Dion 1,2, [Lietz. 257], en Kelly, op. cit., 293; cf. Id., De unione, 5, en Bausenhardt, 36). En las divinas Escrituras no se enseña ninguna división entre el Logos y su carne, sino que hay una sola naturaleza, una subsistencia (υποστασις una acción (ενεργεια), una persona (προσωπον), él mismo todo Dios y todo hombre (De Fide 6, Lietz 198s, en González 95 n. 52). Según Apolinar, en Cristo hay una sola φυσικς, porque hay un solo αυτοκινητον. "El automovimiento, cuya sede está en el ηγεμονικον, es el elemento decisivo de la φυσικς" (Grillmeier, op. cit., 488). "Sólo puede ser llamada fysis lo que es αυτοκινητον, lo que tiene en sí fuerza vital por la que se automueve..." (Grillmeier, p.487). La carne, el cuerpo, es el οργανον de la ενεργεια del Logos para la κινησις (cf. Ib., p.489). Pues así se forma un viviente de lo movido y de lo que se mueve; y no dos ni de dos perfectos y automovidos, por lo que el hombre no es un otro viviente cabe Dios...(Apolinar, fragm 107 [Lietz. 232], en Grillmeier, op. cit., 486 n. 19). La carne, siendo dependiente para sus mociones de otro principio de movimiento y acción (cualquiera sea este principio), no es por sí misma una entidad viviente completa, sino que, para llegar a ser una, entra en fusión con otra cosa (Fragm 107 [Lietz. 232], en Kelly, op. cit., 291s).

Nosotros profesamos que Cristo es uno y, porque él es uno, nosotros adoramos en él una naturaleza y una voluntad y una operación (En Wolfson, p.469; cf. A. Milano, Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico, Napoli 1984, p. 170; Fragm 151, Lietzm. p. 198s, en Sellers p. 151 n. 1). Si la actividad (ενεργεια) es única, también la naturaleza es única (cf. Fragm 117, Liébaert, p.82). Por lo tanto, se ha llegado a una única naturaleza del Logos y del instrumento (Fragm 117, Liébaert, p.81). Unica naturaleza que corresponde a la composición (συνθεσις) de Dios con su

zs 7/10/01 11:28 PM
Eliminado: en

zs 7/10/01 11:25 PM
Eliminado: M. Simonetti, *Il Cristo. II: Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Fondazione Lorenzo Valla, 2a ed., 1990, p.318,19-29.

zs 7/10/01 10:59 PM
Eliminado: invisible

zs 7/10/01 10:59 PM
Eliminado: De unione

zs 7/10/01 11:00 PM
Eliminado: en González, 92 n. 42

El único Hijo no consta de dos naturalezas, una adorable y la otra no, sino de una única naturaleza, es decir, la del Dios Logos, que se hizo carne y con la carne es digno de una sola adoración. No hay dos hijos: uno verdadero y adorable, el hijo de Dios, y otro no adorable, el nacido de María y llegado a ser hijo de Dios por gracia.¹ Según Grillmeier¹, "el sistema

cuerpo humano (Fragm 119, Liébaert, p.81). Lo increado en mezcla con lo creado constituyendo una naturaleza de una y otra parte (Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ, ἐνοσητος, 5, Lietzmann, 187, 6-8). La unidad es entendida como la del cuerpo y el alma (cf. *Ep. ad Dion*, Liébaert, p.82, Grillmeier, 487 n. 24; *De unione* 5, Lietz, 187, en González 95; *Fragm* 123, en A. Tuillier, *Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologiques du IVe siècle*, Studia Patristica 13, 295-305, p. 299 [συνθετον; véase *Fragm* 111, *Ib.*]). ¡Oh nueva creación y divina mezcla! Dios y la carne constituyen una única naturaleza (Fragm 10, Liébaert, p.82). Ningún mediador posee perfectamente los dos lados que debe unir, sino parcialmente mezclados. Ahora se trata de la mediación entre Dios y el hombre en Cristo. El es, por lo tanto, ni intacto hombre ni Dios, sino una mezcla de Dios y hombre (Fragm 113, Liébaert, p.82). Así también se comunican los idiomatas: Si el Logos es llamado carne por la unión, enseguida también la carne será llamada Logos por la unión (Apolinar, *Ep ad Diod*, fragm 145, en Grillmeier p.493 n.46); cf. *Ib.* 484 n.15; 491 n.42). La carne del Señor, permaneciendo carne aun en la unión (su naturaleza no es ni cambiada ni perdida) participa en los nombres y propiedades del Verbo; y el Verbo, permaneciendo Verbo y Dios, participa en la encarnación de los nombres y propiedades de la carne (Timoteo de Beritus, *Ep ad Hom*, en Kelly, p.295). La divinidad como tal no se ve afectada.

Comenta Riedmatten (*op. cit.*, 218): "ΜΙΑ ΦΥΣΙΣ caracteriza la constitución particular de la humanidad de Cristo. Las funciones e interdependencias del principio de vida o espíritu y de la carne son definidos aquí y cuidadosamente respetados: pero es el Verbo quien asume, en la única naturaleza de Cristo, el rol atribuido en la antropología al principio vital o espíritu En una palabra ΜΙΑ ΦΥΣΙΣ designa al Cristo como hombre, como compuesto de Verbo y de carne, según el modelo de la ΜΙΑ ΦΥΣΙΣ humana que no es ni el alma ni el cuerpo, sino el compuesto de ambos. Es la indivisible unidad de este compuesto la que requiere la comunicación de idiomatas, y no el procedimiento de atribuciones a una única persona, que es la del Hijo de Dios."

La respuesta posterior será que la unión no es en la naturaleza, sino en y según la persona. Mientras se busque unión en la naturaleza siempre habrá problema o de yuxtaposición o de confusión (mezcla).

¹ *Ep ad Jov* [Lietz. 250s], en Liébaert, *op. cit.*, 82 y en M. Simonetti, *Il Cristo. II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Fondazione Lorenzo Valla, 2a ed., 1990, 320,8-14. Más adelante, Apolinar condena al que dice: *Uno es el hijo de Dios y otro el hombre nacido de María, hecho hijo por gracia, como nosotros, de manera que hubiera dos hijos: un hijo de Dios por naturaleza, nacido de Dios, y otro por gracia, el hombre nacido de María* (*Ib.*, p. 322,21-24). Objetan que algunos, según la Iglesia Católica, honran dos hijos en la creencia (δογματι): uno que es según naturaleza y otro más que llegó a ser posteriormente según adopción (Gregorio de Nisa, *Ad Theoph*, *Adv Apol*, GNO III, 1, 120, 16-19).

La carne del Hijo del hombre que desciende del cielo, es celestial, eterna, consubstancial y connatural con la divinidad (συνουσιωμενη και συμφυτος) (cf. Gregorio de Nisa, *Ant Adv Apol.*, 17, PG 45, 1157A, GNO III, 1, 154, 27). *No hecho carne en la Virgen, sino que de paso atravesando a través de ella, tal cual era antes de los siglos se manifestó entonces como visible Dios cárneo, o como voz encarnado* (Gregorio de Nisa, *Ant Adv Apol*, 24, PG 45, 1173B, GNO III, 1, 166, 25-28, Lietzmann 215 fragm 48). La carne de Cristo es vivificante: *Su carne nos vivifica, porque ella está unida a la misma divinidad...El cuerpo de Cristo no es cuerpo de muerte [como el nuestro], sino cuerpo de vida. Por lo tanto, lo divino no es consubstancial a lo humano* (Frg 116, p. 235, en Riedmatten, p. 221). *Si la naturaleza de Cristo es la misma que la nuestra, es el hombre viejo, alma viviente y no espíritu vivificante, y un tal no vivifica. Pero Cristo vivifica y es espíritu vivificante. Por lo tanto, no es de nuestra naturaleza* (*Analeph* 23, Lietz. 244,21-245,3, en Cattaneo, 209). En este escrito, aunque diga que es Dios y hombre, insiste en que no es un hombre enumerando diversas razones. *No hombre sino como hombre, porque no era consubstancial (ομοουσιος) al hombre según lo principalísimo* (Gregorio de Nisa, *Ant Adv Apol*, 23, PG 45, 1172B, GNO III, 1, 165, 7-9, Lietzmann 214 fragm 45). Cf. *Frg.* 28, Reuss *Joh-Kom*, 28, en Cattaneo, 149; *Frg*

zs 7/10/01 10:40 PM

Con formato

zs 7/10/01 10:42 PM

Con formato

zs 7/10/01 11:25 PM

Eliminado: Simonetti,

zs 7/10/01 11:25 PM

Eliminado: op. cit

zs 7/10/01 11:59 PM

Eliminado: c

apolinarista es más bien [más que monofisita] una construcción monoenergeta o monoteleta², y en esta forma ha ejercido su gran influjo. Decisivo para esto es su concepto vital dinámico de fysis". La lucha antiapolinarista convertirá la φύσις en una naturaleza abstracta o esencia. Según Grillmeier³, "ambas formas heréticas de la cristología del Logos-sarx, el arrianismo y el apolinarismo, significarían la más seria y peligrosa irrupción de ideas helenísticas en la concepción de la tradición respecto a Cristo." En los próximos siglos se realizará el respectivo proceso de des-helenización. Mérito de Apolinar, según Grillmeier⁴, sería haber introducido o reforzado en el debate cristológico los términos: φύσις, υποστασις, προσωπον.⁵

Los primeros en sensibilizarse a esta nueva herejía, parecen ser el círculo en torno a Eustacio de Antioquía. Contra Apolinar reacciona el sínodo romano (Dámaso)⁶ del 377 y el de Antioquía del 379 y los capadocios.⁷ Apolinar es condenado en el Constantinopolitano I (DS 151;DZ 85). Véase también el concilio romano del 382, núm 7 y 14 (DS 159; 166; Dz 65; 72). El Constantinopolitano I, reaccionando contra el modalismo de Marcelo de Ancyra⁸ y de Fotino, añade al Credo referente a Cristo: *y su reino no tendrá fin*. Por lo tanto, la encarnación es para siempre.⁹

45, en G. L. Prestige, *Fathers and Heretics. Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue*, London 1958, 109.

¹ *Op. cit.*, 494.

² *En Cristo hay una sola voluntad y una sola actividad, que opera tanto en los milagros como en los sufrimientos* (Fragm 151, Lietzm. p. 247s, en Sellers 150).

³ *op. cit.*, 496. Según cree Grillmeier (*op. cit.*, 481s), las herejías de Apolinar y Arrio vendrían de un tronco común: la reacción contra la cristología de separación (Jesús un simple hombre agraciado externamente), que se ve o se cree representada por Pablo de Samosata, por los paulinianos y, finalmente, por Flaviano y Diodoro.

⁴ *Die theologische ...*123.

⁵ "Apolinar llama la realidad total, que es Cristo, además de naturaleza (φύσις) y esencia (ουσία), también hypóstasis (υποστασις) y prósopon (προσωπον), sin que todos estos conceptos, aunque digan lo mismo, deban ser idénticos en sentido estricto" (Bausenhart, *op. cit.*, 37).

⁶ *Si fue asumido un hombre incompleto, entonces el don de Dios es incompleto, e imperfecta es nuestra salud, porque no queda todo el hombre salvado...Nosotros, sin embargo, que nos sabemos salvados íntegros y perfectos, confesamos según la profesión de la Iglesia Católica que Dios perfecto recibió a un hombre perfecto* (DS 146). *También condena a los que confiesan dos hijos en el Salvador: uno antes de la encarnación y otro después de la ascensión de la carne* (DS 148).

⁷ También reaccionan Epifanio de Salamina y algunos alejandrinos. La herencia de Orígenes juega su parte en esta reacción.

⁸ Según este autor, el Verbo, después de haber realizado todo, al fin de los tiempos, se recogía en la calma de Dios. No era un otro, una persona diferente.

⁹ Según Liébaert (p.103), después de la condenación del apolinarismo, el problema se va a centrar en la unidad de las dos naturalezas de Cristo. Algunos antioquenos se acercaban al esquema Λογος-σαρξ, y algunos alejandrinos condenaban a Apolinar y hablaban del alma de Cristo.

3.- Las escuelas teológicas.¹

Volviendo al problema de Apolinar, recordemos cierta estrechez del esquema Λογος-σαρξ. El mismo Atanasio² prácticamente no habla del alma

¹ Desde una mirada demasiado sintética al N. T., Cristo es Dios con nosotros (Mt 1,23; cf. 28,20). Así se nos manifiesta (εφανερωθη)(1Jn 1,2; 3,5.8; 1Tm 3,16). El Verbo de Dios se hizo (εγενετο)[por lo tanto, es uno y el mismo; cf. también las fórmulas que hablan de venir, p.e. Jn 16,28; 1Jn 4,2; 2Jn 7; cf. Rm 8,3; Jn 3,13; o de ser enviado, p.e. 1Jn 4,9s.14] carne (Jn 1,14). Dios envía a su Hijo, nacido (γενομενος) (cf. Flp 2,7s) de mujer (Ga 4,4). Según otras fórmulas, el que estaba en la μορφη de Dios tomó (λαβων) la μορφη de siervo (Flp 2,6s). En Cristo inhabitó (κατοικει) corporalmente toda la plenitud de la divinidad (Col 2,9. Cf. Col 1,19). Según A. Grillmeier (*Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon*, pp.11-28, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart. I: Der Glaube von Chalcedon*, Würzburg 1962, pp.2-202), estas fórmulas parecen importantes para las futuras escuelas de Alejandría (hacerse) y de Antioquía (asumir la μορφη, inhabitar) respectivamente. Según J. Pelikan (*The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. I: The Emergence of the Catholic Tradition [100-600]*, Chicago 1971, pp. 247-256), el texto favorito para Cirilo era Jn 1,14. se le hacía difícil la interpretación de 1 Tm 2,5 y Lc 2,52. En cambio, el texto favorito para los antioquenos era Jn 2,19 (cf. col 2,9 y Jn 20,17). A éstos se les hacía dificultoso 1Co 2,8 y Hb 13,8. Flp 2,6-11 les ayudaba, pero, a la vez, les ponía problemas. Dice Sellers (*op. cit.*, 172): "Podría urgirse también que estos maestros (los antioquenos), al parecer, rehúsan aceptar el 'se hizo' en Jn 1,14, dado que, en su interpretación del texto, ellos acuden a las palabras de S. Pablo (Flp 2,5ss) y dicen que éste significa que el Logos 'tomó' carne, y a la vez señalan que las palabras de S. Juan 'y habitó entre nosotros' fueron introducidas para explicar lo que había sucedido antes." Cf. Teodoro, *C. Apol* 4, PG 66, 1000B.

Dice L. Scipioni (*Il Verbo e la sua umanità. Annotazioni per una cristologia patristica*, Teologia [Brescia], p. 51, 2 [1977] 3-51): "En esta revisión se han visto dos diferentes concepciones antropológicas que contrastan, y de las que derivan dos formas diferentes de considerar a Cristo. Por una parte, hay una perspectiva claramente platónica en sus características, que se va desarrollando desde Orígenes a Cirilo de Alejandría, a través de Atanasio, y que ve la divinización de la humanidad, entendiéndola como un restablecimiento de su incorruptibilidad mediante la apropiación por el Logos de una humanidad, para destruir en ella su mortalidad y para transformarla hacia su inmortalidad. En este contexto, el Logos, que es Vida y Acción, penetra totalmente y transforma la humanidad, en su cuerpo y alma; y esta humanidad está dotada con un sentido y un valor sólo para ser así permeada y transfigurada, no teniendo ninguna función soteriológica activa. Por otra parte, en contraposición a la visión anterior, hay una comprensión antropológica de la escuela del estoicismo medio (Panecio y Posidonio), que estaba extendida en la región bajo influencia siríaca y fue trabajada cristológicamente especialmente por Teodoro de Mopsuestia hasta Nestorio: el hombre, por causa del cual fue creado todo el mundo sensible, y que está atado a buscar su última realización en el reino del pensamiento y la libertad, esfuerzo que es señalado como un deber de colaboración, analógicamente, con la acción creativa de Dios. Esto lleva a poner, en Cristo, el énfasis, para lo ascético-moral, en el protagonista humano, quien se autodetermina en sus opciones de vida en vista al ideal supremo de realización, que es su obediencia a Dios. Estas visiones se oponen entre sí en diferente grado. La primera, casi exclusivamente centra su interés en el hecho de la encarnación como tal, es decir en el acto por el que la humanidad fue asumida por el Logos. La última, por el contrario, se detiene ante todo en la consideración de los actos redentores de Cristo en su carrera terrena hasta la pasión, muerte y resurrección." Según Sellers (*op. cit.*, p. 168 n. 4), "Así, si los alejandrinos ponen el acento en la encarnación...y los occidentales en la cruz, los antioquenos lo ponen en la resurrección de Jesucristo."

Opina Cantalamessa (*op. cit.*, 351 n. 37): "En general se debe decir que la inspiración paulina caracteriza la cristología antioquena [cf. 1Co 15,21], así como la joánica caracteriza la cristología alejandrina, aunque naturalmente Pablo y Juan estén a la vez presentes en una y otra escuela." Ambas escuelas se encuentran en la simultánea afirmación del ασυγχυτως y αδιαρετως calcedonense (*ib.*, 352). El artículo de este autor se centra en los polos trascendencia e immanencia. Por el lado de la trascendencia ve el A. T., el platonismo, Antioquía; y por el lado de la immanencia, la Encarnación, el estocismo, Alejandría.

² Según Moeller (*op. cit.*, 709), "Atanasio tiende a diluir en las pasiones no culpables de la carne (παθη αδιαβλητα) las ignorancias, las perturbaciones psicológicas, que los arrianos le oponen como prueba de la "divinidad inferior" del Verbo." "Así se explica, escribe M. Richard, que, desde S. Cirilo a

de Cristo, contrariamente a la gran riqueza de Orígenes al respecto. En reacción contra Apolinar nace la escuela de Antioquía que propondrá el esquema Λογος-ανθρωπος. La escuela de Antioquía¹ (cf. *infra*, Teodoro de Mopsuestia) quiere, ante todo, preservar la trascendencia e inmutabilidad de Dios², defendiendo a la vez una perfecta³ naturaleza humana. Atiende a las dos naturalezas en Cristo y va separando los dichos que corresponden a una de los que corresponden a la otra.⁴ Su punto débil es la unión entre ambas.⁵ De dos naturalezas puede concluir en dos προσωπα. En esta línea, Nestorio distingue al Hijo de Dios del hijo de María, al negar que María sea Madre de Dios. Ella es madre de Cristo. En esta distinción de naturalezas, no se siente gusto por la comunicación de idiomas (propiedades). Es una

Severo de Antioquía jamás habrá lugar, en la cristología alejandrina, para una verdadera sicología de Cristo, para un verdadero culto de la humanidad del Salvador, aunque entonces se esté reconociendo muy expresamente la ascensión del alma humana por el Verbo." (*Ib.*)

¹ Respecto a los antioquenos, dice Studer (Gott, p.235s): "Ellos conciben la vida cristiana menos como divinización por el Verbo hecho carne que como liberación de la carne respecto a la corruptibilidad; entonces como unión de todo el hombre con Dios, como interna superación del pecado. Para ellos era, por eso, el homo *assumptus* modelo de la unión con Dios. La unión en Cristo significará para ellos la *synapheia*, la comunidad de amor, en la que participa el bautizado y, mediante la cual, él también se une con el Padre y con el Hijo". Según Meyendorff (*op. cit.*, 23), "la noción de participación en Dios y de deificación del hombre era inaccesible en un contexto antioqueno estricto." Según Sellers (*op. cit.*, I,2, cap. 2), la escuela de Antioquía tiene una visión más moral que filosófica. Está fuertemente influenciada por el A.T. y por el medio judío. "Así, en primer lugar, ellos parten en su teología, no como los alejandrinos desde una concepción trinitaria de Dios, sino desde la concepción de su unidad" (*Ib.*, 158s). Destacan la esencial diferencia entre el Creador y la creatura. "...éste es el último fundamento de su insistencia en las 'dos naturalezas' en Jesucristo, y en la necesidad de 'dividirlos' o 'separarlos'" (*Ib.*, 164). "...están muy interesados en el hombre como ser moral, y, en particular, se concentran en su poder de autodeterminación" (*Ib.*). "Si...el pecado tiene su origen en la voluntad del alma, es el alma la que debe ser sanada en primer lugar, puesto que, quien goza de la inmutabilidad del alma, también tendrá la impasibilidad e inmutabilidad del cuerpo" (*Ib.*, 165s). "...su concepción básica es que si el hombre debe ser redimido, un segundo Adán debe venir a ayudarlo, quien soportará libremente las tentaciones de esta vida y triunfará sobre ellas mediante una obediencia que será voluntaria desde el comienzo hasta el final" (*Ib.*, 177). La escuela de Antioquía combatía con vigor la confusión en Cristo.

² Cuando (*la Escritura*) dice que El asumió (ελαβεν) [cf. Flp 2,7], no lo dice según apariencia sino según verdad. Pero cuando dice que El se hizo (εγενετο) [carne], entonces es según apariencia, porque El no se transformó en carne (Teodoro, *De Incarnatione* 9, PG 66,981D).

³ El Verbo sólo salva lo que asume.

⁴ Los cirilianos, al no aclarar qué naturaleza fue colgada de la cruz, pudieron ser atacados como 'teopasquitas' (cf. p.e. Grillmeier, *Jesus* II,2, 53). Según Sagi-Bunic (*Deus perfectus...*, 90s), en la mentalidad antioquena *Dios* y *Logos* sólo son nombres de la naturaleza divina en la segunda persona de la Trinidad. De ninguna manera pueden decirse de Cristo hombre. Según este mismo autor (*De dyophysitismo extra scholam antiochenam*, p. 248 n. 47, Laurentianum 4[1963] 231-251), la consecuencia de la separación de las voces era que no se podía decir lo humano de Dios, del Dios Verbo, sino sólo de Cristo, Hijo, Señor, o de otros nombres que signifiquen ambas naturalezas unidas. Los capadocios, en cambio, que usaron la terminología 'dos naturalezas' (cf. *Ib.*, 239-242), practicaban la comunicación de idiomas.

⁵ Camelot (p.31) comenta: "si la carne de Jesús no es la carne de Dios, ¿cómo nos puede ella dar la vida eterna?" Dice Pelikan (*op. cit.*, 254): "Por esto lo humano y lo divino tiene que estar muy unido: lo suficiente para realizar la salvación, pero no tan unido que la vuelvan irrelevante para el hombre en cuanto hombre o que envuelvan lo divino en el sufrimiento de la cruz."

crisología del Dios asumente y del hombre asumido.¹ Antioquía, por la exégesis literal y por la lengua estaría más cerca del Jesús de Nazaret. Ven la historia salvífica y a Cristo como segundo Adán, destacando la resurrección. Insisten en los aspectos sobrenaturales de la humanidad de Cristo. La escuela de Alejandría², por el contrario, está más bien centrada en el Dios que se hizo carne, que ha llegado a ser uno físicamente con la humanidad, y nos puede por tanto divinizar.³ Son más trinitarios y más místicos. Su visión prenderá con fuerza en medios monacales. Son más dinámicos en el sentido de que el Verbo desciende a tomar la carne.⁴ Ven como dos términos: el Verbo (φύσις, ὑποστασις) y la carne. La visión occidental, por su parte, que será representada por León, se centra en Cristo mediador para nuestra salvación.⁵ Es de temperamento más jurídico. Ve tres términos: una persona en⁶ dos naturalezas. Y mantendrá

¹ Según P. Galtier (*Théodore de Mopsueste: sa vraie pensée sur l'Incarnation*, pp. 164-166, RSR 45(1957)161-186.338-360), el homo assumptus no es un rasgo característico de la escuela de Antioquía, porque también aparece en otras crisologías, p.e. occidentales. Según este autor, sólo dice *natura humana assumpta*. Respecto al homo assumptus en Occidente, puede verse H. Diepen, *L'Assumptus Homo à Chalcedoine*, RT 51(1951)573-608, p. 575s. Cf. Idem, *L'Assumptus Homo à Chalcedoine*, RT 53(1953)254-286, p.262.

² Studer (Der Gott, p.242s) indica a Apolinar de Laodicea como gran promotor de la crisología alejandrina. M. J. Nicolas (*La doctrine christologique de saint Léon le Grand*, RT 51(1951)609-660), p. 626) afirma: "San Cirilo parte del Verbo, el misterio de la Encarnación es para él, ante todo, un misterio de unidad: para él el Cristo, es decir el Verbo encarnado, es ante todo UNO, él permanece el mismo antes y después de la Encarnación. Los antioquenos parten del Cristo histórico, y quieren salvar, junto con la realidad de lo que hay de humano, la inviolable trascendencia de lo divino. San Cirilo caracteriza la unión sólo desde el punto de vista del Verbo, como una aneión de la humanidad a su mismo ser. Los antioquenos la caracterizan desde el punto de vista de dos realidades comprometidas, igual que sus concursos, en una persona común, cuya unidad está siempre limitada por la dualidad primordial de las naturalezas..." "Será bastante difícil para Teodoro no concebir las naturalezas como los principios y los sujetos de sus operaciones, con el riesgo de no atribuirles a la única persona que posee ambas. San Cirilo, por el contrario, no cesa de considerar al mismo Verbo como el principio operante, así como consideraba al Verbo como quien asumió la carne" (*Ib.*, 629).

³ "La carne unida al Verbo que es vida por naturaleza ha llegado a ser, por eso mismo, vivificante; cuando nosotros gustamos de ella, tenemos la vida en nosotros, unidos a ella, la que ha llegado a ser un solo ser con El, su propio cuerpo" (P. T. Camelot, *Théologies grecques et théologie latines à Chalcedoine*, RevSPhTh 35(1951)401-412, p. 403). Según J. Meyendorff (*Le Christ dans la théologie byzantine* [Bibliothèque oecuménique, 2], Paris 1969, p. 18), "Frente a Antioquía, la posición de Cirilo de Alejandría tiende ante todo a afirmar la salvación concedida y cumplida por Dios solo. El poder de la muerte y del pecado no podía ser vencido por los méritos humanos del hombre Jesús: el Verbo ha asumido la humanidad y la ha hecho verdaderamente suya."

⁴ Según Moeller (*op. cit.*, 704), "los alejandrinos sin duda gustaban de presentar la encarnación como una especie de 'episodio' en el seno de la vida trinitaria." "...una crisología, donde se insiste sobre los dos estados de Cristo que se suceden; la otra [Antioquena], más estática, donde se estudian los elementos de su persona" (*Ib.*, p. 709 n. 49). Según T. Sagi-Bunic ("*Duo perfecta*" et "*duae naturae*" in *definitione dogmatica chalcédonensi*, Laurentianum 5(1964)3-70.203-244.321-362, p. 346), "por lo tanto, el conocimiento primero y fundamental de la crisología ciriliana es; Cristo antes y después de la encarnación es uno y el mismo."

⁵ Según Pelikan (*op. cit.*, 256-259), se movían en un esquema de preexistencia, kénosis y exaltación.

⁶ Según Sellers (*op. cit.*, 198), la proposición 'en' sería propia de Occidente. Véase al respecto la opinión diferente de Grillmeier en nota a Calcedonia.

estos dos polos en equilibrio.¹ Según algunos, parte más bien de las dos naturalezas, parecido a los antioqueños. Pero dice Grillmeier²: "También León (como Cirilo de Alejandría) ve en Jesús de Nazaret siempre primero un sujeto concreto. El parte de la unidad. Pues, respecto a la distinción, primeramente se debe buscar. Esto se puede realizar con éxito, porque justamente las naturalezas y sus propiedades están unidas sin mezcla. Este buscar la distinción está expresado en el *cognoscible* [γνωριζόμενον] calcedonense, que se relaciona a las obras, las que a veces hacen brillar la divinidad y otras la humanidad. Este es el sentido de aquella frase tan discutida: *Agit enim utraque forma...*" Ciertamente, la *persona* latina tiene más consistencia que el *προσωπον* griego.

4.- El concilio de Efeso.

Después del Const. I hubo cierta paz, turbada por la trágica deposición de S. Juan Crisóstomo, antioqueño y patriarca de Constantinopla. El conflicto vuelve a estallar cuando en 428 Nestorio, nuevo patriarca antioqueño de Constantinopla, afirma, contra la piedad popular y la tradición de la iglesia³, que no se puede dar a María el título de Madre de Dios⁴, a lo más Madre de Cristo.¹ El papa Celestino² lo conmina a

¹ Cf. Sellers, *op. cit.*, 186.

² *Jesus...* II,1, 186.

³ Los antioqueños mostraban reserva al respecto (cf. Smulders, p.455 n.23).

⁴ Según M. Ritter (*Dogma und Lehre in der Alten Kirchen*, en C. Andressen, *Die Lehrentwicklung im Rahmen de Katholizität* (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,1), Göttingen 1989, pp. 99-283, 247), el título *Θεοτοκος*, en cuanto sabemos, es usado por primera vez por Orígenes en su *Com Rm*. Cerca del Concilio de Nicea comienza a aparecer en las reglas de fe. Según M. Starowiejsky (*Le titre Θεοτοκος avant le concile d'Ephèse*, *Studia Patristica*, 19, Leuven 1989, pp.236-242), los primeros testimonios se encuentran probablemente en el *Com Rom* (1,3) de Orígenes y en el *Sub tuum praesidium*, ambos de origen egipcio. Su uso griego está bastante atestiguado en el s. IV, y es popular. Entonces se produce un momento de ansiedad y reflexión teológica respecto a sus implicaciones. "Esta reflexión teológica se desenvuelve en dos direcciones: -Gregorio de Nacianzo, con una intuición teológica genial, ve en el término *Θεοτοκος* una llave para la cristología y traza así un camino a la teología de Cirilo y de Efeso; -Diodoro de Tarso y su discípulo Teodoro de Mopsuestia introducen una diferencia entre *Θεοτοκος* y *Ανθρωποτοκος* según la cristología de Antioquía, lo que provoca una protesta de Gregorio de Nisa. El silencio sobre el título de Juan Crisóstomo y de Efrén, teólogo muy mariano, ambos ligados a Antioquía, es significativo. Nestorio sigue este camino: teniendo el término *Θεοτοκος* por una infiltración pagana, expresa el miedo de que María sea considerada como una diosa, lo que no le impide formular los elogios de María." (*Ibid.*, p. 241). Gregorio de Nacianzo (*Ep* 101, PG37,177C) llega a exclamar: *Si alguno no reconoce a Santa María como Madre de Dios, está separado de la divinidad*. C. I. González (*El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea*, *ThXav* 39(1989)335-352; 443-471) trae diversos textos en que va apareciendo al *Θεοτοκος*.

H. Chadwick (*Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, *JTS* 2(1951)145-164, p. 163s.) se expresa así, respecto a la piedad mariana de los siglos siguientes: "Sin duda son muchos los factores que contribuyeron a destacar la posición de la Virgen en los siglos quinto y sexto. Pero, quizás, un factor fundamental es la necesidad sentida por la piedad popular monofisita (y para la mayoría la piedad popular permanece monofisita hasta el presente) de una figura en completa solidaridad con nosotros." Recordemos que el monofisismo atenuaba la consubstancialidad de Cristo con nosotros por el tipo de hegemonía del Logos.

retractarse y delega a San Cirilo de Alejandría para la ejecución. El emperador convoca el tercer concilio ecuménico en Efeso (431), que es presidido por Cirilo y quien se apresura a condenar a Nestorio antes de que lleguen los de Antioquía y los legados romanos, estos últimos aprueban después, en nueva sesión, lo obrado.³ Los antioquenos excomulgan a su vez a Cirilo.⁴ Un nuevo delegado imperial disuelve el concilio. La obra de este concilio (DS 250ss; Dz 111a ss) se sintetiza en la condenación de Nestorio, acompañada de una cierta proclamación del

¹ No acepta la comunicación de idiomas, p.e. que Dios padeció. En esto habría exagerado la polémica antiarriana que distinguía las voces que se dicen de la huminidad de las que se dicen de la divinidad, para no rebajar al Verbo. Con todo está dispuesto a aceptar el título *qeotokos*, con tal que no sea en sentido arriano apolinarista. Constantemente rechaza la acusación de dividir a Cristo en dos hijos: el hijo de Dios y el hijo de María. Cf. L.I. Scipioni, p.182ss; *passim*. Busca la unión, no en la naturaleza como Cirilo, sino en un *proswpon* (aunque también hable de dos en cuanto manifestación de las naturalezas) que está en el plano de las propiedades de las *upostasis*, naturalezas concretas. *Dos naturalezas...unidas en un solo proswpon, siendo conservada la diferencia de cada una de las naturalezas* (Nestorio, *Lib Her*, 209 en L. I. Scipioni, *Il libro di Eraclide di Nestorio. Tentativo di una formulazione del dogma cristologico*, p. 224, *Studia Patristica* VI,4, Berlin 1962, 221-232). *La unión de los prósopon se llevó a efecto a nivel prósopon, y no en esencia ni en naturaleza. No se debe concebir una esencia sin hypóstasis, como si la unión [de esencias] se hubiera realizado en una esencia y hubiera habido un prósopon de una sola esencia. sino que las naturalezas subsisten en sus prósopon y en sus naturalezas y en un prósopon de unión* (*Ib.*, 158, en Bausenhardt, *op. cit.*, 41). Y prosigue Nestorio: *En lo que atañe al prósopon natural de uno, también lo usa la otra [naturaleza] gracias a la unión, y así [hay] un prósopon de dos naturalezas* (en B. M. Xiberta, *Enchiridion de Verbo Incarnato*, Madrid 1957, p. 374 núm. 48)...*La divinidad usa así el prósopon de la humanidad, y la humanidad el prósopon de la divinidad, y por eso decimos un prósopon de ambas* (*Ib.*, núm 49, corresponde a Nau, pp. 212s). Cf. T. Camelot, *De nestorius à Eutychés. L'opposition de deux christologies*, pp.219-229, (en A. Grillmeier, H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. I: Der Glaube von Chalkedon*, pp.213-242). Según Young (*op. cit.*, 237), mientras los antioquenos, en general, distinguían "dos tipos de títulos y dichos de la Escritura, los que se refieren al Dios Logos y los que se refieren al hombre, Nestorio prefiere usar tres categorías. Ciertos términos, como Logos, son referencias específicas a su naturaleza divina, otros indican específicamente su naturaleza humana, pero la mayoría de los títulos no se refieren ni a una sola naturaleza ni a la otra, sino que al *προσωπον* común, el Señor Jesucristo. De ahí su recomendación de *Χριστοτοκος* como solución a las dificultades del uso exclusivo de *θεοτοκος* y *ανθρωποτοκος*". El Logos no podía ser *προσωπον* de unión; las dos naturalezas no eran dos estados de ser del Logos, sino dos 'fundamentos de ser' del único Cristo (*Ib.*, 237). En el nivel del *προσωπον* se interpenetraron dos seres completos, sin que ninguno dañara la naturaleza esencial del otro (*Ib.*, 237). Cf. R. C. Chesnut, *The Two Prosopa in Nestorius' "Bazaar of Heracleides"*, *JTS* 29(1978)392-409.

Nestorio, hacia el fin de su vida, se alegra con la intervención del papa León: "Respecto a lo que viene de ser realizado por el fiel León, cabeza de los sacerdotes, que ha combatido a favor de la piedad y se ha opuesto a eso que se ha llamado concilio, yo alabo a Dios por ello con gran alegría, y yo paso los días en la acción de gracias. Sabed, pues, en verdad, vosotros que también sois instruidos por Dios, que mi enseñanza, la de la piedad, es aquella que ha sido definida por hombres venerables, de los que acabo de hablar, por Flaviano y por León" (*Ep a los monjes de Senoun*, en Diepen, *L'Assumptus...*, RT 51(1951)573-608, p. 607).

² No estaba del todo bien informado.

³ Según P. Galtier (*Le centenaire d'Ephèse. Les "Actes" du concile. Rome et le concile*, RSR 21(1931)169-199.269-298, p. 298), "así, lo que resalta de la historia de este concilio, es sobre todo la autoridad doctrinal de la sede de Roma." El concilio vino a corroborar el juicio ya dado por el papa Celestino. Según E. Amman (*L'affaire de Nestorius vue de Rome*, RSR 23(1949) 5-37; 207-244; 24(1950)28-52.235-265, p. 238; 258), Cirilo, en los anatematismos, sobrepasaba por mucho el mandato que Roma le había confiado; también se excede al abrir por su cuenta las sesiones del concilio.

⁴ Además de por la forma de conducir el concilio, porque veían apolinarismo en los anatematismos.

título María θεοτοκος (contra el ανθρωποτοκος), en la recepción de la segunda carta de Cirilo a Nestorio¹ y en cierta recepción del fondo de los anatematismos de Cirilo², que iban en la tercera carta.¹ Lo poco fino del

¹ Se declara que esta carta es conforme al Concilio de Nicea y no así la respuesta de Nestorio. Los concilios siguientes seguirán este método de confrontación con la tradición de los Padres. Recordemos que el concilio de Nicea dice del mismo un Señor Jesucristo, que es el unigénito engendrado por el Padre y que se encarnó y se hizo hombre. En la carta de Cirilo se afirma que la naturaleza (φύσις) del Verbo no sufrió ningún cambio al hacerse carne. El Verbo unió a sí, según la hypóstasis (esta palabra no tiene el sentido técnico que tendrá después en cristología sino que más bien designa una unión física), una carne animada por un alma racional. El se ha llamado hijo del hombre no por sola voluntad o complacencia, ni por la asunción de un mero προσωπον. Las naturalezas diferentes se encontraron en una unidad verdadera, y de las dos se hizo un solo Cristo y un solo Hijo. La diferencia de naturalezas no fue suprimida por la unión, pero el encuentro inefable de la divinidad y de la humanidad realiza para nosotros un solo Cristo. El mismo Verbo nació de la Virgen. No nació primero un hombre común, puesto que se apropió el nacimiento de su propia carne. No es la naturaleza del Verbo la que sufrió, pero puesto que su propio cuerpo sufrió, se puede decir que El sufrió y murió por nosotros. Nosotros decimos un solo Cristo y Señor, no es que adoremos un hombre con el Verbo, sino que nosotros adoramos un solo y mismo Cristo (un solo Hijo). Rehusar la unión según la hypóstasis, quiere decir dos hijos. La Escritura no dice que el Logos se ha unido el προσωπον de un hombre, sino que el Logos ha sido engendrado según la carne. También los Padres llaman a María Madre de Dios, Θεοτοκος. Cf. Camelot 66.

Es interesante el método del concilio, que consiste en declarar la armonía o contrariedad respecto al símbolo de Nicea. Sesboué (passim) va a destacar el gran peso que en los concilios tuvo la comunicación de idioma en la Escritura. *El Verbo se hizo carne* (Jn 1,14).

² Estos fueron aprobados en el *Latrocínio* de Efeso (449) y, según parece, no fueron leídos en Calcedonia. El primero de los anatematismos afirma que María es Θεοτοκος, porque ella engendró carnalmente al Logos de Dios hecho carne. El segundo dice que el Logos está unido según la hypóstasis [unión física] a la carne (propia), y que Cristo Dios y hombre, es uno solo. El tercero rechaza cualquiera separación de las hypóstasis después de la unión o la tentativa de ligarlas con una mera asociación (συναφεια, cf. *Anat* 11) basada en la dignidad, es decir, autoridad o poder. Ellas están reunidas según unión natural (ενωσιν φυσικην). El cuarto niega la corrección de distinguir los dichos sobre Cristo entre unos propiamente aplicados al Logos y otros al hombre (aparte). La expresión θεοφορος ανθρωπος es repudiada en el quinto, porque es verdaderamente Dios (por naturaleza) el Logos que se hizo carne. El sexto prohíbe decir que el Logos es el Dios o Señor de Cristo, porque el mismo es Dios y hombre. El séptimo niega que Jesús como hombre sea movido (ενηργησθαι) por el Logos o revestido con su gloria como si existiera un otro junto a él [el Logos]. El octavo condena a los que dicen que el hombre asumido debe ser co-adorado junto con el Logos, etc., como un otro, porque la adoración al Logos encarnado es una. El noveno afirma que el Espíritu por el que operaba los milagros, no era un poder extraño sino propio. Según el décimo, nuestro Sumo Sacerdote no es un hombre distinto del Logos, sino el mismo Logos encarnado, y no ofreció un sacrificio por sí mismo. El undécimo declara que la carne del Señor es propia del Logos y, por eso, es vivificante. El duodécimo insiste en que el Logos padeció y murió en carne, y resucitó, porque, como Dios, era vida. Cf. Kelly, *op. cit.*, p.324s; Young, *op. cit.*, 220-229. Según este autor (*Ib.*, 228), "los antioquenos no podían hacer directamente del Logos el sujeto de la encarnación, pasión y muerte, mientras que esto era precisamente lo que Cirilo estaba tratando de hacer." Respecto al anatematismo noveno, dice Cirilo (*Epiphysis*, PG 76,308D): *Teniendo como propio al Espíritu Santo, que es de El (το εξ αυτου) y que substancialmente esta enraizado en El, realizaba los signos divinos.* Cf. *Adv Nest* 4, PG 76,172D-173C. A. de Halleux (*Cyrille, Théodoret et le "Filioque"*, RHE 74(1979)597-625, p. 613s) dice a este propósito: "Si el Verbo de Dios se hace hombre, permaneciendo Dios, si no hace sino un 'uno' con su propia carne, entonces el Espíritu divino no es una potencia activa (ενεργεια) que le sería conferida desde afuera, como a una creatura, sino más bien su propio Espíritu consubstancial... el Espíritu es propio del Hijo en razón de la esencia..., en virtud de su consubstancial naturaleza divina." Y en su conclusión añade (*Ib.*, 626): "La oposición de los dos Padres (Cirilo y Teodoro) en materia de pneumatología se sitúa todavía fundamentalmente en el plano de las cristologías rivales: la alejandrina, de unión o immanencia, para la que el Verbo encarnado comunica a la naturaleza humana su Espíritu de

vocabulario ciriliano se ve, por ejemplo, en la *unión natural*² del anatematismo³ (cf. 2) o en la *carne vivificante*³ del anatematismo 11.⁴

filiación divina; la antioquena de distinción o trascendencia, para la que la humanidad asumida del segundo Adán recibe, la primera, los dones muy santos del Espíritu, que la elevan a la condición de resucitado, gracias a la victoria sobre el pecado."

¹ Según T. Sagi-Bunic (*Problema continuitatis in fide christologica in periodo ephesino-chalcedonensi*, Laurentianum 8(1967)413-451, p. 423) describe así la imagen que el concilio proyectaba: "Afirmación polémica y bastante unilateral de que Cristo es 'uno y el mismo' con Dios Verbo; notoria negligencia respecto a los asuntos de la humanidad de Cristo y respecto a una distinción cuidadosa entre el elemento divino y el humano; más aún, cierta inclinación, al menos a primera vista, a rechazar las "dos naturalezas"; admisión fácil de elementos que, en esa situación concreta, huelen a apolinarismo..."

² También chocaba la comparación con la unión del alma y cuerpo (Ep 17,4, PG 77,112B, ACO I,1,1, p.36,12s). Cirilo dice (*Epilysis* III, PG 300C): "...según la unión natural, esto es verdadera, como nosotros mismos creemos. Según Smulders (p.456), los antioqueños veían en la *unión física* una negación del carácter gratuito de la encarnación. Por esto a los antioqueños les chocaba la *ενωσις υποστατική* o *φυσική*, "porque 'física' significa para ellos tanto como 'necesaria naturalmente', mientras que la encarnación es puramente 'por gracia'" (Grillmeier, *Jesus* II,2, 52). Cf. p.e. Teodoreto, *Adv XII Anat*, ACO I,1,6, p. 116,15-117,11, PG 86,401D-404B. Cirilo aclarará que por 'física' entiende 'verdadera' (*Expl XII Cap.* 3, ACO I,1,5,19?, PG 76,300C; *Apol c. Orient* 3, ACO I,1,7,40?, PG 76,332B; *Apol c. Theod* 3, ACO I,1,6,118?, PG 76,405C). "...de la unión verdadera, es decir de la que es considerada según la *hypóstasis*... (*Adv Nest* I,1, PG 76,16C). Según Young (*op. cit.*, 222s), "parece igualmente que la fórmula *καθ' υποστασιν* (hypostáticamente) fue inventada por Cirilo; ella introdujo una terminología del todo nueva en el debate cristológico." Dice Chadwick (*op. cit.*, 146): "Es ciertamente significativo que la frase *ενωσις καθ' υποστασιν* jamás es usada por Cirilo en sus escritos previos a la controversia." Cf. P. Galtier, *L' "unio secundum hypostasim" chez Saint Cyrille*, Greg 33(1952)351-398. "Pero la unión sólo es verdadera porque afecta las mismas naturalezas" (Galtier, *ib.*, 387). Pues no basta con una unión de nombre, dignidad, autoridad y voluntad. Leoncio de Bizancio insistirá después en la *ουσιωδης ενωσις* o *κατ'ουσαν, καθ'υποστασιν* (véase la peculiar interpretación de P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East [451-553]* [Studies in the History of Christian Thought, 20], Leiden 1979, pp. 97-101) en contra de una unión meramente accidental, moral, como la que se da entre los cristianos y Dios. La unión según la *ουσια* o *υποστασις* era admitida por todos, salvo los nestorianos. Según Leoncio el Logos penetra la naturaleza humana, pero ésta no penetra en el Logos. Leoncio rechaza la unión *φυσικως* (Grillmeier, *Jesus*...II,2, 217-223). Máximo (*Ep* 15, PG 91,573A) hace equivaler el *φυσικην* (de la fórmula ciriliana *καθ' ενωσιν φυσικην*) a *αληθη* y *πραγματικην*.

³ Esta expresión muestra la relación estrecha entre teología de la encarnación y eucaristía. Pero también la tiene Teodoreto (cf. Cirilo, *Apol c Theod*, PG 76,448A, ACO I,1,6, p. 143,3-7).

⁴ Cirilo no acepta que unos idiomas se atribuyan a una naturaleza y otros a otra (anatem 4, DS 255, Dz 116), porque teme la división de Cristo. Después del Acta de unión de 433, en carta a Acacio 13 (PG 77,193B, ACO I,1,4, p.26,16-21) explicará: *He escrito en los capitulos 'si alguno distribuye los terminos entre dos personas (προσωποis) o hypóstasis y atribuye algunos al hombre especialmente considerado como aparte del Verbo Dios, y otros, dignos de Dios, sólo al Logos del Dios Padre, éste sea anatema'. De ninguna manera hemos suprimido la diferencia entre los terminos, aunque hayamos rechazado dividirlos en loz para sólo el Hijo Logos del Padre y en los para el hombre pensado, a su vez, aparte como hijo de mujer.* Cf. *ib.*, PG 77,196Ass; *Ep* 44, PG 77,228B. León, en cambio, dirá, p.e.: *uno y el mismo 'mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús' (1Tm 2,5), et mori posset ex uno, et mori non ex altero.* Esto producirá inquietud en Calcedonia, en algunos Padres demasiado aferrados a la letra del anatematismo 4. Severo (*C imp Gram* III,1, cap 4, CSCO 94, p. 31,20-27; cf. *ib.*, cap 6, p. 51,5-19. p.52) dice: *Ciertamente algunas cosas de los dichos convienen a su divinidad, otras, a su vez, a su humanidad. Y no por eso aquéllas las dice la divinidad y éstas la humanidad, sino que el mismo Cristo Jesús, que (es) de ambas, divinidad y humanidad, las dice todas. Pues no es de una naturaleza el decir "yo y el Padre somos uno" ni de la otra, por el contrario, "el Padre es mayor que yo", como dice el Tomo de León.*

Mayores problemas creará la frase de Cirilo : una naturaleza encarnada del Verbo Dios.¹ Cf. Const. II, can 8 (DS 429; DZ 220)²; Conc romano del 649, can 5 (DS 505; Dz 258).³

El concilio había terminado en la mutua separación entre Antioquía y Alejandría. El 433 se unen ambas Iglesias, cuando Cirilo⁴ acepta una declaración de fe propuesta por Juan de Antioquía (cf. DS 271ss; Dz 142ab).⁵ Problema de estas dos cabezas será que la unión sea aceptada

Según M. Richard (*L'Introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'Incarnation*, MelSR 2(1945)5-32.243-270, p. 247s), "el pivote de la cristología alejandrina, desde S. Atanasio a S. Cirilo y más allá, era que hay que referir al mismo Verbo las palabras y las acciones humanas de Cristo, no **κατα φύσιν** como sus propiedades y acciones divinas, sino **κατα σαρκα, κατ' ἀνθρωποτητα**, etc." Cirilo jamás dudó de que algunas de las palabras dichas respecto a Cristo le convinieran únicamente por razón de su naturaleza humana (p.e. Explic 12 cap 3, ACO I,1,5,p.19,11, PG 76,301A; Apol c. orient 4, ACO I,1,7, p.43,21s, PG 76,337C). Cf. Galtier, p.373-376. Expresarse como hombre no atenta contra la naturaleza divina, como tampoco atenta contra ella la encarnación. Insiste en que: *hay que atribuir todos los dichos evangélicos a la única hypóstasis encarnada del Logos* (Apol c. orient 4, ACO I,1,7, p.44,12, PG 76,340C). Es interesante, según este autor, *Ep 2 ad Nest*, ACO, I,1,1, p.38, PG 77,116B: hay dichos que nos hacen concebir su naturaleza divina, pero en los que corresponden a la condición humana nosotros reconocemos el Dios Verbo igual al Padre.

Amman (*L'affaire...*, 250) opina:"lo que escandaliza a nuestros antioquenos es sobre todo la idea de la unión **καθ' ὑποστάσιν**, bajo la cual ellos ven, y no sin alguna razón, el concepto de una unión **κατα φύσιν** y, por lo tanto, una mezcla de la carne y la divinidad, lo que sería una blasfemia. Más pertinente todavía es la refutación de los anatematismos 7 y 9, que parecen aplicar a un solo y mismo sujeto inmediato todas las operaciones de Cristo."

¹ Cirilo la habría leído en un apócrifo apolinarista, creyéndola de Atanasio. La frase era de Apolinar.

² Justiniano la explicará diciendo que una naturaleza se refiere al **Λόγος ασαρκος** (antes de la encarnación), pero al añadirle 'encarnada', añade la naturaleza humana. En la *Confessio Fidei* (PG 86,1001A) dice: *Ciertamente, el mismo Padre, cuantas veces dijo una naturaleza encarnada del Logos, usó en esto el nombre de naturaleza en vez de hypóstasis*. Cirilo, según su interpretación, siempre ha confesado: dos naturalezas (cf. *Ep ad mon alex*, PG 86,1113A). En su carta a los obispos de Iliria declaraba que en ningún escrito *se demuestra que Cirilo haya dicho una naturaleza de la divinidad y de la humanidad, sino que enseña que hay una ὑποστάσις ο προσωπων de la divinidad y de la humanidad en Cristo* (PG 86,1055B). Cf. Gelasio, *De Duabus Naturis*, 10, PLS 3,771.

³ Atribuye lo *encarnada* a nuestra substancia sin pecado.

⁴ Comenta Simonetti (*op. cit.*, 380): Quitado del medio el rival [Nestorio] y alcanzado así el fin de su acción, Cirilo no tuvo dificultad para ponerse de acuerdo con los antioquenos en materia doctrinal con una fórmula de compromiso." Cirilo, según este autor (*Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirilo d'Alessandria*, p. 505, Augustinianum 22[1982] 493-511), concede no sólo la referencia a las 'dos naturalezas', sino el que la unidad se diga con el vocablo **προσωπων**.

⁵ *Dios perfecto y hombre perfecto, con alma racional y con cuerpo; engendrado por el Padre antes de los siglos en la divinidad, y en los últimos tiempos él mismo, por nosotros y por nuestra salvación, de la Virgen María en la humanidad... Porque se hizo la unión de dos naturalezas... Confesamos un solo Cristo.. unión sin mezcla... θεοτοκος, porque el Verbo Dios se hizo carne y se hizo hombre...Los teólogos aplican algunas expresiones indiferentemente (κοινοποιειν), como dichas éstas de una persona (προσωπων), pero distinguen otras como dichas ellas de dos naturalezas... Lo subrayado no gustó mucho a Cirilo, quien más adelante complementó así en la misma carta, destacando la unidad del sujeto: *Siendo perfecto en divinidad y el mismo perfecto en humanidad, y considerado como un solo προσωπων* (ACO I,1,4, p.18,25s). El concilio de Calcedonia seguirá esta expresión ciriliana. Acota Grillmeier que el sujeto de esta última frase es Dios Logos. A los antioquenos rígidos, en cambio, les gustaba la fórmula: "dos naturalezas unidas" (cf. Sagi-Bunic, *Deus perfectus...*, p.e. 108). Según Sagi-Bunic (*Problema...*, 426-430), el Acta de Unión es un documento concordista, con dos cristologías yuxtapuestas.*

por los extremos de ambas tendencias. Igual que Efeso, no quieren agregar nada a la fe de Nicea. Jesucristo es perfecto Dios y perfecto hombre, con alma racional y cuerpo, nacido de la Virgen María (θεοτοκος) en su humanidad. Porque el Verbo de Dios se hizo carne y se hizo hombre. De las dos naturalezas se hizo la unión. Por eso es un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor. Es una unión sin mezcla. Hay expresiones que se aplican indiferentemente a ambas naturalezas, porque miran a la única persona (προσωπον), y otras se dividen correspondiendo unas a la divinidad y otras a la humanidad, porque miran a las naturalezas. Proclo¹, patriarca de Constantinopla avanza en la problemática al substituir en Cristo una φυσικς por una υποστασις.² Proclo y Flaviano, también patriarca de Constantinopla, aportarán el que la unión está al nivel del *quien* y no del *que*.³

Smulders (p.458s) sintetiza así el entorno de la paz: "Los antioquenos acceden a la deposición de Nestorio (Teodoreto continuará negándose) y silencian sus acusaciones contra los anatematismos de Cirilo. Cirilo, por su parte, no se aferra a estos textos y aun reconoce como ortodoxo el hablar de dos naturalezas y dividir los términos respecto al Hombre-Dios con arreglo a estas dos naturalezas". Más adelante añade respecto al nestorianismo y monofisismo: "Y si la herejía de ambos era más que una disputa por palabras y más que una porfía, hasta ahora no se ha podido establecer". Del balance que hace Kelly (p.329) agregaría a lo anterior: se admite θεοτοκος pero con salvaguarda, y esto es balanceado por la descripción de la humanidad como templo del Logos. Con el **ΤΟΝ ΑΥΤΟΝ** se reconoce claramente que el sujeto en el Dios-hombre es el eterno Logos. No se usa **ΣΥΝΑΦΕΙΑ** sino **ΕΝΩΣΙΣ**. Jesucristo es consubstancial (ὁμοουσιος) al Padre y a nosotros.

¹ *La divina Escritura dice "se hizo" (εγενετο)[Jn 1,14] y anuncia "asumió" (ελαβεν) [cf. Flp 2,7] para hacer presente, mediante lo primero, que la persona (προσωπου) es única, y para aclamar, mediante lo segundo, la inmutabilidad de la naturaleza (Ad Arm, PG 65,861C; cf. ACO IV,2, p. 190 l.13-16?). Según Sagi-Bunic (Deus perfectus..., p. 154 n 205), los cirilianos monofisitas repudiaban el ελαβεν. Amamos al que tomó la forma de siervo por nosotros, sin sufrir mutación en la naturaleza ni hacer adición a la Trinidad (Ad Arm, ACO 4,2,185?, PG 65,857D). Un Cristo en dos naturalezas...de la divinidad y de la humanidad... uno y el mismo, hijo unigénito, el Señor Jesucristo. Pues de las dos naturalezas se hizo la unión en una filiación y en un señorío. Se hizo la unión, no la confusión; la unión, no la transformación; la unión, no la mezcla (Proclo, IV De Nat, PG 86,846A; cf. Sabi-Bunic, op. cit., 160-162). También tiene la fórmula: el Dios Verbo, uno de la Trinidad, se encarnó (Ad Arm, PG 65, 865C, ACO IV,2, 202,24s; cf. Ep Joh Ant, PG 65,876D?). Precisa que es la hypóstasis la que se encarnó y sufrió en la carne y no la naturaleza divina, que es impasible (Cf. Camelot, Ephèse, 84).*

² Ad Arm 9, PG 65,864Ds. Según Richard (L'introduction..., 243-245), el término υποστασις, fuera del círculo apolinarista, casi no es utilizado para la encarnación hasta la crisis nestoriana.

³ *Sólo hay un Hijo. Porque las naturalezas no están separadas en dos hypóstasis. La veneranda economía une ambas naturalezas bajo una hypóstasis (Proclo, Serm de dogm Incarn, en Grillmeier, p. 728; cf. Ib. 729 n.,7). Se juntaron las dos naturalezas y la unión (ενωσις) permaneció sin confusión (ασυγχυτος) (Proclo, Orat 1,8, PG 65, 689B; cf. Diádoco, Sermo Asc Dom, PG 65, 1141-1148). ...que Cristo subsiste en dos naturalezas, la de divinidad y la de la humanidad, que Jesucristo es uno, el Hijo único Nuestro Señor Jesucristo (Proclo, De nativ, PG 65,846A). La fórmula propuesta por Flaviano y su sínodo, y rechazada por Eutiques, era: Porque confesamos que Cristo, después de la encarnación es de dos naturalezas (εκ δυο φυσεων), confesando un Cristo, un Hijo, un Señor en una hypóstasis y en una persona (προσωπω) (ACO II,1,1, p.114,8-10; cf. ACO II,1,1, p. 35 l. 17-20). Respecto a otros que habían insinuado esta línea, cf. Grillmeier, p.700ss (véase p. 685 n. 35). Flaviano en su tomo Ad Arm cambia también la fórmula ciriliana de la μια υποστασις του θεου λογου σεσαρκωμενη reemplazando σεσαρκωμενη por σαρκωθεντος (PG 65,864Ds). Es una aclaración en el sentido de*

5.- El concilio de Calcedonia.

Entonces interviene Eutiques, monje archimandrita de Constantinopla, de corto entendimiento, muy apegado a las fórmulas cirilianas y de gran influencia en palacio. Sostiene que después de la unión hay una sola naturaleza en Cristo, aunque antes de la unión era de dos naturalezas.¹ Quizás como si lo humano hubiera quedado disuelto en la divinidad.² Por lo menos, la carne de Cristo no es consubstancial a la nuestra.³ Contra él, reacciona el patriarca Flaviano.⁴ El papa León escribe su tomo a Flaviano⁵ el 449 (DS 290ss; Dz 143s). Habla del doble nacimiento⁶ del unigénito del Padre; comunica las propiedades.¹ *Ni*

lo hypostático o personal. Cirilo, en cambio, usaba preponderantemente la fórmula de la ΥΠΟΤΑΧΙΣ en el sentido de substancia (cf. Grillmeier, 370). Parte de la no aceptación de Calcedonia es que todavía faltará camino que hacer en la distinción entre persona y naturaleza.

¹ Alguien maliciosamente podría interpretar esta fórmula como si antes de la unión hubiera existido una persona humana. Pero lo que pretendía Cirilo era reconocer la realidad de las dos naturalezas y acentuar el ser uno. Cf. León, *Ad Flav*, 12.

² Eso es lo que dice el personaje del *Eranistes* de Teodoro de Ciro (Cf. *Eranist* 2, PG 83, 153CD, Ettlinger 143, 20-30. Según L.I. Scipioni (*Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica* [Studia Patristica Mediolanensia,1], Milano 1974, p293), Eutiques añadía "que la humanidad asumida por el Salvador no era de nuestra naturaleza, por estar impregnada por la divina hasta llegar a ser algo único y excepcional". Temía que ϕυσις significara una existencia concreta. Kelly (p.332s) ve en él una tensión hacia la ortodoxia, pero era unilateral, imperito e imprudente. Rechazaba la fórmula de unión.

³ Cf. ACO II,1,1, p. 142, 13-15. Según T. Sagi-Bunic (*Problema continuitatis in fide christologica in periodo ephesino-chalcedonensi*, Laurentianum 8(1967)413-451, p. 437), Eutiques en ese sínodo "admite que el cuerpo de Cristo se diga cuerpo humano; no admite que se diga cuerpo de hombre." M. M. de Durand (*Autour du concile de Chalcedoine*, RT 55(1955)421-428, p. 423) afirma a este propósito: "A los ojos del monje, imbuido de teología alejandrina, el adjetivo podía bastar para expresar la 'cualidad natural' del cuerpo que se apropió el Verbo; el sustantivo habría enojosamente sugerido una subsistencia propia de esta humanidad y se habría aproximado a la expresión 'hombre asumido', vergonzosa para los cirilianos."

⁴ "En los hechos de este sínodo, como expresiones de duofisismo, tenemos las fórmulas: 'de dos naturalezas después de la in-humanación' (Flaviano), 'uno en dos naturalezas' (Basilio de Seleucia y Seleuco de Amasia), 'dos naturalezas después de la in-humanación' (Eusebio de Dorilea), 'dos naturalezas en una persona' (Juliano de Cos). El sínodo 'endemousa', como aparece, manifestamente quiso afirmar y defender 'dos naturalezas', y esto, en verdad, partiendo de la epístola de Cirilo 'Laetentur' (Sagi-Bunic, *Problema...*, 435s).

⁵ Cf. H. Arens, *Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian* (Freiburger theologische Studien), Herder 1982, pp. 696-704. Respecto a las fuentes de León y a su relación con la cristología de Agustín, cf. B. Studer, *Una persona in Christo. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen*, Augustinianum 25(1985)453-487, pp. 466ss; 484-487.

⁶ Studer destaca en el pensamiento de León la doble consubstancialidad (cf. Ep. 3,1,2, PL 54,792B; Sermo 30,6,CCL 138, p.158,143-5; 69,3, CCL 138A, p.421,48s; 25,3 CCL 138, p.119,60-62). Afirma ("*Consubstantialis Patri, Consubstantialis Matri.*" *Une antithèse christologique chez Léon le Grand*, REAug 18(1972)87-115) que la fórmula de la doble consubstancialidad se usaba en Oriente. Era un tema antiarriano de origen apolinarista, pero que había sido corregido por Padres ortodoxos incluyendo en la consubstancialidad humana el alma contra los apolinaristas. Expresaba el acuerdo entre antioquenos y alejandrinos, como se ve en la fórmula de unión. ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ no expresaba en Dios la unidad numérica sino la identidad específica que resulta de un origen natural. Por eso se aplicaba en el mismo sentido a la unidad con el Padre y con nosotros, queriendo afirmar que Cristo, por naturaleza, es tan Dios como hombre. León comienza a emplear esta fórmula en la controversia con Eutiques, pero los latinos ya habían desarrollado el tema de las dos generaciones y naturalezas y tenían expresiones similares. El término consubstancial, proveniente de una tradición antropológica, sobre todo estoica, "designa, en efecto, una

podíamos, pues, vencer al autor del pecado y muerte ,si Aquél, a quien el pecado no podía contaminar ni la muerte retener, no tomaba nuestra naturaleza y la hacía suya.... Quedando, pues, a salvo la propiedad de una y otra naturaleza y uniéndose ambas en una sola persona (salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam),² la humildad

comunidad que resulta de un origen natural y que comporta, a la vez, una inclusión y una semejanza, ya sea en cuanto a la substancia ya en cuanto a las propiedades naturales" (*Ib.*, 114). Cf. Cirilo, *Theos* 10, PG 75,136C. Dice M. Wiles (OMOYΣIΩΣ HMIN, JTS 16(1965)454-461, p. 456): "Apolinar insiste en que la relación de la carne a la divinidad de ninguna manera es adventicia sino más bien συνουσιωμενη και συμφυτος. Este lenguaje estaba abierto a una objeción muy obvia. Si el Hijo es ομοουσιος con el Padre y la carne y la divinidad en Cristo constituyen una ουσια singular, entonces no hay mucha distancia a asumir que la carne de Cristo está siendo mirada como celestial en su naturaleza y ομοουσιος con el Padre. Apolinar rechaza vigorosamente esta posible implicación de sus palabras: : anatematiza con firmeza a quienquiera diga que la carne es ομοουσιος τω θεω και ου τη ημετερα σαρκι. Repudiando toda sugestión de que la carne de Cristo es ομοουσιος con Dios, él introduce muy naturalmente la noción correlativa de que de hecho es ομοουσιος con nosotros." Pero por carne no entendía la naturaleza humana íntegra. Como testimonio de la doble consubstancialidad anterior al arrianismo, véase, Pedro de Alejandría, *Ex Chron Pasch* 7, PG 18,517B. Refiriéndose a León, dice B. Studer (*Una persona in Christo. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen*, Augustinianum 25(1985)453-487, p. 472): "En todo este asunto no hay que pasar por algo que León no habla de consubstantialis nobis, como la mayoría de los testigos orientales, sino de consubstantialis matri, como los dos monjes galos [Casiano y Vicente de Lerin] y aun Nestorio."

De ambas nos gozamos porque no somos salvados sino por ambas (Sermo 30,6, CCL 138, p.158,145s; cf. 56,1, CCL 138A, p.329). Contra maniqueos y Eutiques insiste en los presupuestos humanos.

¹ En referencia a la comunicación de idiomas, dice León: *Porque ha de ser entendida esta unidad de la persona en ambas naturalezas, se lee que el hijo del hombre descendió del cielo cuando el Hijo de Dios asumió carne de la Virgen de la que nació, y, a su vez, que el Hijo de Dios fue crucificado y sepultado* (ACO II,2,1, p.29,13-16). *Aunque, pues, en el Señor Jesucristo hay una sola persona divina y humana, una cosa (aliud) existe, sin embargo, por lo que en ambas (in utroque) es común la contumelia, y otra cosa (aliud) por la que es común la gloria* (DS 295).

² Anota Smulders (p.464 n.47): usa aquí un texto de Tertuliano, pero cambia 'substancia' por 'natura', probablemente porque substancia podía ser mal entendida en Oriente y porque relaciona las dos naturalezas con los dos nacimientos [natura-nativitas] (cf. también A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. II,1: Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption un Widerspruch (451-518)*, 2a ed., Herder 1991, p. 179). Respecto al cambio de substantia por natura, uno se puede referir al Sermo 21 de León (cf. Arens, *op. cit.*, 314-320). Esta persona, según Grillmeier (p.741s) no es un tercero que resulta de la unión de las naturalezas sino que, como muestra el análisis del símbolo apostólico, el contexto general u otros documentos del mismo León que se refieren a Nestorio, es el Hijo preexistente del Padre que se hace hombre. *Por lo tanto, el que permaneciendo en la forma de Dios hizo al hombre, en la forma de siervo se hizo hombre* (Ad Flav,3, ACO II,2,1,p.27,14s). *Aquel anonadamiento, por el que el invisible se mostró visible y el Creador y Señor de todo quiso ser uno de los mortales...*(Ad Flav). *El Unigénito del altísimo Padre hizo un tal 'consorcio' con la humildad humana que, asumida la substancialidad de nuestra carne y alma, sin embargo permaneciera el mismo Hijo de Dios...* (Serm 63,1,13-16, CCL 138A, 382). *Concurriendo lo divino y lo humano a lo mismo, de manera que en ellos ni la propiedad sea suprimida ni la persona sea duplicada* (Serm 65,1, CCL 138A,p.396,20s; Ep 124,6, PL 54,1065D). *En la deidad de la Trinidad es con el Padre y el Espíritu Santo de una y misma naturaleza, pero en la ascensión del hombre no es de una substancia, sino una y misma persona* (Ep 35,2, PL 54,805C). *Por lo tanto, en ambas naturalezas es el mismo Hijo de Dios, recibiendo lo nuestro y no perdiendo lo propio* (Serm 27,1, CCL 138,p.132,18s). *La divinidad del Verbo asume en la unidad (in unitatem) de su persona la naturaleza humana; de lo contrario, no habría regeneración en el agua del bautismo ni redención en la sangre de la pasión* (Sermo 69,5, CCL 138A, p.424,134-6). *En esta inefable unidad de*

fue recibida por la majestad...y para pagar la deuda de nuestra condición, la naturaleza inviolable se unió a la naturaleza pasible.¹..uno sólo y el mismo mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús (1Tm 2,5) ...En naturaleza, pues, íntegra y perfecta de verdadero hombre, nació Dios verdadero, entero en lo suyo, entero en lo nuestro- decimos nuestro lo que el Creador fundó en nosotros desde el comienzo y lo que recibió para reparar....engendrado por nuevo orden, nuevo nacimiento.²..Una y otra forma, en efecto, obra lo que le es propio, con comunión de la otra³ (agiti

la Trinidad, en la que en todo siempre son comunes las obras y los juicios, la reparación del género humano la asumió propiamente la persona del Hijo (Sermo 64,2, CCL 138A, p.390,31-3). La Virgen María concibió el Verbo de forma que suministró carne de su substancia para unirla a él sin adición de persona (*adjectione personae*) ni vaciamiento (*evacuazione*) de naturaleza (Ep 124,9, PL 54,1068C, ACO II,4, p. 163,21s). Grillmeier (*Jesus der Christus...*, II,1, p. 192s), comentando Serm 23,2, dice: "La imagen de Cristo de León tiene un centro claro: el Hijo eterno del Padre...La palabra 'persona' sólo aparece al hablar del encarnado...Cuando León, en el texto recién citado, designa a Cristo como 'una persona' (mediante la exclusión de una segunda persona), está mirando entonces al Cristo concreto como resultado de la unión. Con todo, su cristología sigue siendo una cristología 'desde arriba'. León se mueve en el ámbito de una cristología concreta (cf. *Ib.* p. 194s). Según Nicolas (*op. cit.*, 634), "la doctrina de las dos naturalezas aquí está presentada como una consecuencia de los dos nacimientos del Verbo" Esto lo lleva a caracterizar la unidad de Cristo como una simple continuación de la unidad del Verbo (*Ib.*, 636).

Pero Grillmeier concluye su análisis (*Ib.*, II,1, pp. 182-196) diciendo: "León no consiguió aclarar su concepto de persona de manera que de su análisis pudiera verse explícitamente el último portador de la divinidad e humanidad en Cristo" (p. 189). Esto no lo aclara después de Calcedonia. No dio el paso para radicar la 'una persona' en el Verbo, aunque vea que es el poder creador del Verbo el que realizó la unión con el hombre (cf. Ep. 35, ACO II,4, p.7,18-20) (cf. *Ib.* p. 196). Pero "con otras palabras, aunque el vocablo 'persona' no sea referido al preexistente para expresar la unidad en la dualidad de naturalezas, sin embargo, el eterno Hijo del Padre permanece indudablemente el sujeto de la encarnación y así el último portador de la humanidad de Cristo." "Persona es en León la *natura (substantia)* con sus propiedades (*proprietas*). Así propiamente debería haber dos personas en Cristo. Pero ambas naturalezas se interpenetran de tal forma que sin perder su *veritas* y sus *proprietas* construyen una unidad inseparable y sin mezcla" (*Ib.*, p. 184s). Cf. Serm 54,1,25-29, CCL 138A, 318; véase Serm 72,2,37-41, CCL 138A, 442s. "...sea entendido que la Deidad participa en todo de la carne y la carne de la Deidad (Serm 46,2,47s, CCL 138A, 271). "A León no le interesa buscar la fórmula más adecuada posible para expresar la unidad, sino ante todo asegurar aquella unión en El de la divinidad y de la humanidad, que parece necesaria y suficiente para la fundación de nuestra salvación" (*Ib.*, p. 183 n. 146).

Según Studer (*Gott*, p. 258), en el análisis de *et in unam personam atque subsistentiam concurrente* del Concilio de Calcedonia, para León, que en esto sigue a Agustín, la única persona es el resultado de la unión y no el punto de partida. En Calcedonia no estaría expresada positivamente que el mismo Logos divino es el elemento personal de Cristo. Esto será definido posteriormente cuando se busque armonizar la fe de Calcedonia con el monofisismo alejandrino. "Justamente esta forma de colocar ambas naturalezas en el mismo plano, muestra bastante claramente que para León se trata más de una unión natural que de una unión personal, unión de naturalezas que conduce a una persona en Cristo. Aunque como Agustín, y en parte expresamente, sólo se atribuye la encarnación al Hijo, distingue, con todo, con demasiada poca claridad el Hijo como persona de la naturaleza divina (Studer, *Una persona...*, p. 484s).

¹ Asume la condición de nuestra naturaleza pecadora: "Quien, para conducir lo nuestro a lo suyo, descendió a lo nuestro a fin de asumir no sólo la substancia sino también la condición de la naturaleza pecadora y permitir que a la divinidad impassible le sea infligido (*inferri*) lo que la mortalidad humana miserablemente experimenta" (León, Sermo 71, 2, 35-39, CCL 138A, 435).

² ACO II,2,1, p. 28,2.

³ *La divinidad y la humanidad, desde la concepción de la Virgen, se han unido en tal unidad que ni lo divino se obrara sin el hombre ni lo humano sin Dios (Ep 165,8, PL 54,1167B; cf. Ep 124, PL 54,1066CD?)*. En Serm 64,4,90-95 (CCL 138A,392s), dirá León: *y que ambas esencias tengan acciones comunes, hay que entender, sin embargo, las cualidades de sus obras y distinguir en la contemplación de*

*enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est): es decir, el Verbo obra lo que le pertenece al Verbo, la carne cumple lo que atañe a la carne.¹ Uno [unum] de ellos resplandece por los milagros, lo otro sucumbe por las injurias. El paralelismo entre Verbo y carne como 'actuantes'², en esta penúltima frase, no interpretado en su contexto, despertó cierta inquietud en algunos Padres del Concilio de Calcedonia, porque veían un dejo de nestorianismo en él. Pero fue introducido en la fórmula dogmática del Const. III contra los monoenergistas. Es de notar también que a la carne se tiende a atribuir las pasividades. Teodosio II convoca un concilio manipulado en Efeso, presidido por el violento Dióscoro, patriarca de Alejandría, en el que ni siquiera fue leída la carta de León. León responde a las apelaciones que se le hacen con la frase: *non iudicium sed latrocinium*. Y con este último nombre pasará a la historia.*

El 451 el emperador Marciano convoca un concilio que se tiene en Calcedonia (cuarto ecuménico). Ahí se depone a Dioscoro, y se rehabilita a Teodoreto de Cyro (habiéndole exigido la condenación de Nestorio) y a Ibas de Edesa³, después de leer la carta a Mari, que es encontrada ortodoxa por los legados romanos.⁴ Se acepta la segunda de Cirilo a Nestorio, el acta de unión y el tomo de León.⁵ Su parte dogmática (DS 300-2; DZ 148), muestra paralelos con las cartas arriba dichas.⁶ Confiesa¹:

una fe sincera: a qué es llevada la humildad de la debilidad, a qué es inclinada la alteza de la virtud, qué es lo que la carne no obra sin el Verbo y qué es lo que el Verbo no hace sin la carne.

¹ Esta frase será vista por algunos como de corte nestoriano. Tampoco caerá bien: *Uno y el mismo 'mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús (1 Tm 2,5) et mori posset ex uno, et mori non ex altero* (DS 293; DZ 143). Y más abajo dice: *Aunque, pues, en el Señor Jesucristo hay una sola persona divina y humana, una cosa (aliud) existe, sin embargo, por lo que en ambas (in utroque) es común la contumelia, y otra cosa (aliud) por la que es común la gloria* (DS 295).

² León miraba al *principium quo* de la operación (*unius personae fuerint totius temporis actiones* [Ep 124,6 PL 54,1065D]). El monofisita Severo de Antioquía, en cambio, mirará al *principium quod*. En el huerto *la voluntad inferior cede a la superior* (León, Sermon 56,2, CCL 138A, p.330,56). En otro contexto dirá: *Pues no experimentaba nada adverso de parte de su carne, ni la contraposición de los deseos engendraba una lucha de voluntades. Los sentidos corporales existían sin la ley del pecado, y la verdad de los afectos estaban bajo la moderación de la divinidad y de la mente; ni era tentado por los atractivos ni cedía a las injurias* (DS 299).

³ Teodoreto e Ibas de Edesa habían sido depuestos en el latrocinio de Efeso.

⁴ Según Camelot (p.155), al aprobar el concilio, León y sus sucesores no comprometieron la autoridad de la sede apostólica en este punto. Según Grillmeier (*Jesus*, II,2, P. 437 n. 408), el texto de la carta de Ibas no fue juzgado en Calcedonia (cf. ACO II,1,1, pp.32-34).

⁵ Previamente en la definición dogmática se confiesa la fe del símbolo de Nicea y de Const I. Galtier (*Saint Cyrille*, passim), destaca la autoridad que gozaba Cirilo en este concilio (no así en Efeso), a la que es asociado León, quien despertaba algunas desconfianzas. Los Padres se convencen de que ambos rechazan las dos herejías.

⁶ Cf. Camelot, op. cit. pp. 139-141; J. Ortiz de Urbina, *Das Symbolum von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, p. 390s, en A. Grillmeier, H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. I: Der Glaube von Chalkedon*, pp.389-401; Smulders, op. cit., 466s; y especialmente A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine*, RTL 7(1976)3-23.155-170. Grillmeier, siguiendo a A. de Halleux destaca la influencia de Basilio de Seleucia. Su confesión de fe en el sínodo del 448 contra Eutiques, que fue leída en Calcedonia, decía: *Adoramos a un Señor Nuestro Jesucristo, conocido en dos naturalezas. Pues una la tenía en sí mismo antes de los siglos, como siendo*

Uno y el mismo Hijo Señor nuestro Jesucristo, el mismo [es] perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, verdaderamente Dios, y el mismo verdaderamente hombre, de alma racional y cuerpo, consubstancial al Padre según la divinidad y él mismo consubstancial (ὁμοουσιος) a nosotros según la humanidad;² en todo semejante a nosotros, menos en el pecado. Nacido del Padre antes de los siglos, según la divinidad, el mismo [nacido] en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, de María la Virgen, la Madre de Dios, según la humanidad. En la segunda parte, que es más abstracta, confiesa que se ha de reconocer (γνωρίζομενον) a un solo y mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas,³ sin confusión (ἀσυγχυτως)⁴, sin cambio (ἀτρέπτως)¹,

*esplendor de la gloria del Padre; la otra, empero, en cuanto nació de la madre por causa nuestra, tomándola de ella se la unió a sí mismo según la hypóstasis. Y perfecto Dios e Hijo de Dios, también fue llamado perfecto hombre e hijo de hombre. Quería salvarnos a todos haciéndose próximo (paraphsioV) a nosotros en todo, menos en el pecado (ACO II,1,1,p.117,22-27; cf. Grillmeier, op. cit., II,1, pp.260-262). Cf. ACO II,1,1, p. 117. 22-27. Basilio de Seleucia admitía la equivalencia entre su fórmula y la de la μὴ φύσις... de Cirilo (ACO, II,1,1, p. 173,21-31; cf. M van Parys, L'évolution de la doctrine christologique de Basile de Séleucie, Irén 44(1971)493-514, p. 502; véase *Ib.*, p. 35, 17-22 [confesión de fe de Flaviano]). Basilio de Seleucia habría llegado al 'en dos naturalezas' a través de la interpretación de textos cirilianos. Según Sagi-Bunic (*Duo perfecta...*, 325-332.362), la fórmula 'uno en dos naturalezas' se deriva del 'perfecto en divinidad y el mismo perfecto en humanidad' de la parte ciriliana del *Laetentur coeli*, a través de Proclo y de Basilio de Seleucia. "Por lo tanto, ciertamente se deduce que la parte de León I en la fórmula de Calcedonia es menor que lo que se había supuesto hasta ahora" (A. Grillmeier, *Das östliche und westliche Christusbild. Zu einer Studie über den Neuchalcedonismus*, p. 89, ThPh 59(1984)84-96). Grillmeier (pp. 756-759;761s; cf. Ritter, op. cit. 265-268s; Sagi-Bunic, *Deus perfectus...*, 221; 226-229) destaca el influjo de Cirilo. Meyendorff (op. cit., 30) dice: "Así, bien que condenando a Eutiques, los Padres de Calcedonia permanecían persuadidos que "el nestorianismo era una fuerza más peligrosa para la Iglesia que el monofisismo" y pretendían, ante todo, permanecer fieles a Cirilo." H. Diepen (*L'Assumptus...* 53(1953)254-286, 285s) llega a exclamar: "Calcedonia no fue una reacción sino uno vigoroso esfuerzo para mantener inviolables los resultados del concilio de Efeso. Lejos de ser sospechoso, san Cirilo de Alejandría conoce entonces el apogeo de su prestigio. En Calcedonia, Cirilo es la piedra de toque de la ortodoxia."*

¹ Véase el pertinente análisis de González Faus (*La humanidad...*, 416-418) respecto a esta definición. Cf. T. SAGI-BUNIC, "*Duo perfecta*" et "*duae naturae*" in *definitione dogmatica chalcedonensi*, *Laurentianum* 5(1964)3-70.203-244.321-362.

² Anota J.I. González Faus (*La humanidad nueva. Ensayo de Cristología* (Presencia Teológica,16), Santander 1984, 7a ed., p.417), "y esta consubstancialidad tiene como punto de referencia no la idea abstracta de hombre, sino la humanidad concreta de nosotros."

³ Reflexiona González Faus (p.464): "si se habla de dos naturalezas, no es para marcar dos sumandos homogéneos, sino como recurso negativo y de emergencia para salvaguardar, a la vez, la plenitud del ser hombre de Jesús (que siempre peligra en todo lenguaje de 'una naturaleza, una voluntad', etc) y la total irreducibilidad de Dios y el hombre (que no puede ser perdida de vista sin olvidar el carácter agraciante que tiene la presencia de la divinidad en Jesús)."

⁴ Contra Eutiques. La *ἀσυγχυτος ενωσις* fue usada por Porfirio contra la mezcla estoica de alma y cuerpo (cf. Nemesio, *De nat hom*, PG 40, 595A-586A; 605B. Va a ser utilizada por calcedonenses y monofisitas anticalcedonenses (Grillmeier, *Jesus...*,II,2, 216). Pero según la conclusión de L. Abramowski (*Συναφεια und ἀσυγχυτος ενωσις als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit*, p. 107s. [cf, 105], en *Drei Christologische Untersuchungen* [BZNW,45], De Gruyter 1981, pp. 63-109), esta expresión, en general, tiene su lugar propio en la *ἀσυγχυτος ενωσις* de los *νοητα* en el *vous* neoplatónico y analógicamente no sólo es empleada en Trinidad, sino también en Cristología. Según E. L. Fortin (*The "Definitio Fidei" of Chalcedon and its Philosophical Sources*, en *Studia Patristica* V,3, Berlin 1962, pp. 489-498), la *ἀσυγχυτος ενωσις* era la expresión estoica para la

sin división (ἀδιαρετως)², sin separación (αχωριστως).³ De ninguna manera suprimida la diferencia de las naturalezas por la unión, sino más bien salvada la propiedad de ambas naturalezas, y concurriendo a una sola persona (προσωπον) y una sola subsistencia (υποστασιν).⁴.. El punto focal

unión del cuerpo y del alma, que fue transformada por los neoplatónicos. En el estoicismo ambas substancias eran corpóreas.

Dice Halleux (*La définition...*, 158): "En el texto actual estos adverbios están tan mal colocados, que no se sabe a qué relacionarlos gramaticalmente, porque igualmente pueden estar regidos por 'conocido', como por 'en dos naturalezas', como por 'uno y el mismo'." Según Sagi-Bunic (*Duo perfecta...*, 353ss), los adverbios muy probablemente están directamente dichos del 'conocido', lo que implica que también se aplican indirectamente a la realidad de Cristo y de la unión de las naturalezas, como al fundamento del conocimiento. Por lo tanto, ellos se refieren directamente al modo de pensar y de decir.

¹ Contra tendencias de tipo arriano, o contra la idea de que Dios dejaría de ser Dios y se convertiría en hombre, o contra Eutiques. Los synousiastas *mezclaban la carne del Señor con la divinidad y estúpidamente decían que ella se había convertido en la substancia de Dios* (Severo, *Ad Nefal*, CSCO 120, p. 4,25-27).

² Contra Nestorio

³ Esto está en la base de toda posible división y muestra que la unión es irreversible, contra Nestorio. Según Ortiz de Urbina (*Das Symbol*, 408s), parecería poder aplicarse también contra los que ponían separación entre el Logos y el cuerpo de Cristo, en el tiempo de la muerte y del sepulcro. Según G. Moioli (*Appunti per una "Cristologia" Patristica*, ScCatt 98(1970)175-214, p. 191), "el arrianismo y el apolinarismo, entonces, llevaron a su punto crítico una tendencia, en general difusa, a concebir la muerte de Cristo como separación del Logos respecto a la carne de la que se había revestido, y, por lo tanto, a atribuir el mismo Logos el descenso a los infiernos, como punto culminante de su kénosis."

⁴ Dice Halleux (*La définition...*, 168), refiriéndose al añadido 'y una hypóstasis', lo siguiente: "Es sin duda para evitar que este término (*persona*) evocara, sobre todo en su traducción griega, el *προσωπον* de unión' nestoriano, que se especifica que la "persona", en la que León veía encontrarse la propiedad de cada naturaleza, corresponde bien a lo que Cirilo, por primera vez, había llamado 'unión según la hypóstasis'. Se podría correr el riesgo de glosar de la manera siguiente los v. 19-21: en el Cristo las dos naturalezas, la divinidad y la humanidad, conservan su diferencia específica, aunque ésta se encuentra en aquél que es uno solo y el mismo, no solamente en su manifestación exterior (*προσωπον*), sino también en su ser profundo (*υποστασις*)."

"El gran párrafo de Calcedonia está estructurado, evidentemente, en función de la unidad del Cristo enviado por Dios para nuestra salvación. El parte de esta unidad y repite, hasta la saciedad, que se trata de uno solo y el mismo. Vuelve a la unidad en el momento de la transición entre la parte de hechura 'simbólica' y la parte que constituye su paráfrasis expresada en términos técnicos. Se detiene finalmente en la afirmación de la unidad, al término de esta segunda parte. Es al interior de esta unidad concreta, donde la fórmula coloca dos veces el momento lógico de la dualidad: primero, al exponer la doble consubstancialidad de Cristo con Dios y con los hombres; enseguida, al colocar la dualidad de las naturalezas...Así como Cristo es reconocido, más arriba, perfecto en divinidad y perfecto en humanidad, él es confesado aquí en dos naturalezas. Es decir, el momento de la distinción y de la 'dualidad' no es afirmado en forma absoluta (separación), sino en forma relativa (distinción real), como el discernimiento de la identidad compleja de aquél que concretamente sólo es uno. Este 'en dos naturalezas' es inmediatamente glosado por los cuatro adverbios que precisan su alcance (ni confusión ni separación) y por dos fórmulas sobre la permanencia de la diferencia y la salvaguarda de las propiedades. Jamás se debería interpretar el 'en dos naturalezas' sin referirlo a estas glosas capitales. En fin, el pensamiento no se detiene en el momento de la distinción, sino que vuelve a la afirmación definitiva de la unidad puesta en el término de la unión (esquema antioqueno), como había sido puesta en su principio (retoma de la perspectiva de Efeso)" (B. Sesboüé, *Le procès contemporain de Chalcedoine. Bilan et perspectives*, RSR 65(1977)45-79, p.64s). Según este mismo autor (*Ib.*, 68s.), Calcedonia nos enseña una cristología 'desde arriba'.

Para un análisis más detallado de la estructura del texto, se puede consultar J. M. Carrière, *Le mystère de Jésus-Christ transmis par Chalcedoine*, NRT 101(1979)338-357. Jesús, que es del todo consubstancial a nosotros, no se realiza del todo semejante a nosotros, porque no tiene pecado ni padre humano. Es engendrado por Dios el Padre antes del tiempo y nacido de María la Virgen en los últimos tiempos. Afecta

de discusión era o *de dos naturalezas* (que después de la unión eran una; ésta era la posición de Eutiques, llamada monofisita, que se inspiraba en la no muy agraciada fórmula de Cirilo) o *dos naturalezas* (después de la unión) sin confusión ni cambio ni división. El Concilio adoptó la última.

6.- Significado y alcance del concilio de Calcedonia.

Nos detenemos en nuestra historia del dogma para reflexionar sobre el significado del concilio de Calcedonia, visto desde el presente. El concilio de Calcedonia es el concilio cristológico más fundamental, en que la formulación llega a cierto equilibrio², habiendo excluido de la formulación del misterio los dos extremos heréticos. El extremo nestoriano era afín a la escuela de Antioquía, y el monofisita a la de Alejandría. Ambas tenían un fuerte interés salvífico: la primera en la integridad de la naturaleza humana (lo no asumido no es redimido), y la segunda en la unión (si el Verbo realmente no se unió con nosotros, en verdad no estamos salvados). Los dos concilios que siguen serán como exégesis complementarias de Calcedonia³: el Constantinopolitano II reforzando lo de Alejandría, y el Const. III lo de Antioquía. La Edad Media también será una explicación y profundización de los concilios de la antigüedad. Toda la historia oscilará

radicalmente nuestra historia mediante la salvación. La naturaleza aparece constituida por un conjunto de propiedades. Cree este autor (*Ib.*, 352), recurriendo al Papa León, que las propiedades de la naturaleza serían como manifestación de la personalidad. "Así la relación de naturaleza a persona es una relación de 'efectuación'" (*Ib.*). Y concluye Carrière su análisis (*Ib.*, 356) diciendo que nuestra comprensión de Calcedonia ha cambiado: "...ya no es más la fórmula congelada y endurecida que habitualmente se hereda de este concilio 'una persona en dos naturalezas', sino, por el contrario, dos nociones centrales sobre la que se apoya la palabra de los Padres: engendramiento de Jesús como engendramiento del Hijo único y el acontecimiento que el texto llama 'la unión'."

¹ ACO II,1,2, p. 125,18s,

² Según A. Grillmeier y H. Bacht (*Das Konzil I*, p. 344), a Calcedonia hay que entenderlo más bien como el concilio de la síntesis, según el principio de *moderatio* dado por el papa León.

Es de notar que los nestorianos, que no reconocían el concilio de Efeso, no estaban presentes. Los nestorianos han persistido, en pequeña cantidad, hasta el día de hoy. El 11 de Noviembre de 1994, la Iglesia católica y la asiriana de Oriente se reconocieron mutuamente la fe en la Encarnación. Declaran: "Su divinidad y su humanidad están unidas en una única persona, sin confusión ni cambio, sin división ni separación. en él ha sido preservada la diferencia de las naturalezas de la divinidad y de la humanidad, con todas sus propiedades, facultades y operaciones. Pero lejos de constituir "un uno y un otro", la divinidad y la humanidad están unidas en la persona del mismo y único Hijo de Dios y Señor Jesucristo, que es objeto de una sola adoración. Así el Cristo no es "un hombre como los otros" que Dios hubiera adoptado para residir en él e inspirarlo, como es el caso de los justos y de los profetas. El es, por el contrario, el mismo Verbo de Dios, engendrado por el Padre antes de la creación, sin principio en lo que concierne a su divinidad, nacido en los últimos tiempos de una madre, sin padre, en lo que toca a su humanidad. La humanidad a la que la bienaventurada Virgen María ha dado nacimiento ha sido siempre aquella del Hijo mismo de Dios. Por esta razón la Iglesia asiriana de Oriente eleva sus plegarias a la Virgen María en cuanto "Madre de Cristo nuestro Dios y Salvador." A la luz de esta misma fe, la Iglesia católica se dirige a la Virgen María como "Madre de Dios" y también "Madre de Cristo." Nosotros reconocemos la legitimidad y exactitud de estas expresiones de la misma fe y respetamos la preferencia que cada Iglesia les da en su vida litúrgica y en su piedad."

³ Al hablar Calcedonia de una *υποστασις* o un *προσωπον*, da impulso a la futura reflexión sobre el concepto de persona en referencia al de naturaleza. Esto, según Grillmeier (p.769), comenzará recién en el s. VI.

entre estas dos escuelas: así la posición escotista será más antioquena, y la tomista más alejandrina; la posición calvinista¹ será más antioquena, y la luterana² más alejandrina. En general, ha predominado la posición alejandrina, también en la piedad popular de América Latina. Este siglo se nota una reacción antioquena, que engloba también a la teología de la liberación. Hay que tener cuidado, al pensar Calcedonia, de no colocar en paralelismo las dos naturalezas respecto a la única persona, porque las dos naturalezas no están en el mismo plano, y porque la persona divina se identifica con la naturaleza divina, y es ella la que asume.³

Al cumplirse los 1500 años del concilio de Calcedonia, A. Grillmeier y H. Bacht editaron en tres tomos una serie de trabajos de diferentes autores sobre la problemática de este concilio. Ellos fueron uno de los puntos de partida de la renovación cristológica actual.⁴ ¿Qué podemos

¹ Cf. p. e. J. L. Witte, *Die Christologie Calvins*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. III.*, pp. 487-529. Véase también J. Ternus, *Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie. Ein durchblick von der Reformation bis zur Gegenwart*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. III.*, pp. 531-611.

² Cf. p.e. Y. M. J. Congar, *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. III.*, pp. 457-486.

³ Para los alejandrinos, a simple vista, Calcedonia introducía un tercer término. La parte más kerigmática de Calcedonia señala claramente que el sujeto de la encarnación es el Logos. Según Grillmeier (p.769), Calcedonia no duda que el único Logos es sujeto de los predicados tanto humanos como divinos, fundamentalmente, dentro del esquema ΛΟΓΟΣ-ΣΑΡΞ, joánico-niceno. Pero, como acota el mismo autor (*Jesus...II*, 2, 476), en la parte más técnica, ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ ο ΠΡΟΣΩΠΟΝ aparece como producto final del proceso. "El concepto hypóstasis, por lo tanto, no está especial y exclusivamente aplicado al Logos preexistente como sujeto, aunque éste, también para Calcedonia, sea el último sujeto..." Pero pronto "surgió el uso de identificar la 'una hypóstasis' en Cristo con la hypóstasis del Logos preexistente (patriarca Genadio de Constantinopla [cf. Grillmeier, *Das östliche...*, 85s], Diádoco de Foticea)" (*Ib.*).

Es verdad que la ousía divina es, a la vez, simple y común, siendo la ousía humana, en cambio, simple según la individualidad de cada hypóstasis, y común según la generalidad de la especie (Cf. P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur (Théologie Historique, 69)*, Paris 1983, p.366). Según la visión de Máximo el confesor (cf. Piret, p.367), "la hypóstasis de Cristo es el Hijo que, habiendo identificado consigo mismo la ousía humana, se relaciona al Padre y al Espíritu, según la ousía divina que es idéntica a cada hypóstasis de la Trinidad"

Según González Faus (*Las fórmulas...*, 349), "El término 'dos' se empleó por tanto, no como descripción positiva, sino como una solución de emergencia lingüística o como un rodeo para evitar el término 'una naturaleza'." "Afirmamos, por tanto, que el término 'naturaleza' se dice en sentido muy diverso de la divina y de la humana. Y, por tanto, que el término 'dos' no expresa suma, sino propiamente irreductibilidad. No subraya su homogeneidad, sino su heterogeneidad y su inasimilabilidad" (*Ib.*). "...hay que reconocer que el esquema metafísico de categorización de la realidad subyacente al calcedonense (que es el esquema de 'sujeto+forma' o de 'hypóstasis+physis'), y que presupone la distinción entre acto y potencia, no puede aplicarse -dentro de esta misma forma de pensar- a Dios, que es, en ella, el 'acto puro' carente de toda potencialidad y simplicísimo, y en el que no cabe distinción entre sujeto y forma lógica, puesto que la misma forma es subsistente..." Todo ello conduce a una concepción de dualidad de naturalezas que no haga a éstas sumables sino que -como hemos explicado antes- ponga la naturaleza divina más bien en el plano del sujeto asumentado, por tanto, en el plano de lo que es posibilitante o fundante respecto a la naturaleza humana. De modo que lo se llama 'unión de dos naturalezas en un único ser' no signifique suma o fusión de dos esencias sino que la humanidad de Jesús posee en el mismo Jesús la plenitud de su fundamentación" (*Ib.*, 356).

⁴ K. Rahner (*Chalkedon -Ende oder Anfang*, p. 4, en *Das Konzil von Chalkedon III*, pp. 3-49), refiriéndose a Calcedonia, dice: "Nosotros, por lo tanto, no sólo tenemos el derecho sino también el deber de considerarlo como final y como comienzo."

decir nosotros sobre Calcedonia? Su formulación es preferentemente negativa. Se preocupa demasiado de la constitución de Cristo, lo que es extático y poco histórico salvífico.¹ Aunque haya interés soteriológico² en torno a este problema, él irá palideciendo con el tiempo. Por algo Anselmo y el protestantismo lo harán resurgir posteriormente y en la neoescolástica quedará separado en dos tratados diferentes: De Verbo Incarnato y De Cristo Redemptore. No se toca la vida de Cristo y sus misterios, ni siquiera la resurrección.³ El N.T. estaba más interesado en la kénosis⁴ que en la inmutabilidad de Dios, en la que tanto insiste la escuela de Antioquía. El N. T. veía la humanidad concreta, pecadora y agraciada. Calcedonia parecería más preocupado de la humanidad abstracta.⁵ Seboüé⁶ encuentra pertinentes las dos críticas siguientes a la cristología de

¹ Según Grillmeier (*Jesus der Christus...* II,1, p. 5s.), aunque Calcedonia se refiera al nacimiento desde el Padre antes de los tiempos y al nacimiento desde María en los últimos tiempos por nuestra salvación, hay un desplazamiento de acento desde lo histórico salvífico. "En su definición, vista sólo externa o cuantitativamente, tienen preponderancia las expresiones más estáticas." Según Halleux (*La définition...*, 168), "de hecho, no sólo los v. 19-21 corresponden a una motivación diferente de la que expresa el conjunto del texto original, sino más aún la cita del Tomo de León en v. 20-21 introduce un duofisismo 'simétrico' y 'estático', de tipo antioqueno, en una profesión cristológica de estructura 'hegemónica' y 'dinámica', de inspiración alejandrina." González Faus (p.469s) nota también una ausencia de la dimensión colectiva de la encarnación (falta recapitulación). Según Welte (*op. cit.*, 77-80), nos queda como tarea reflexionar la relación íntima entre la definición de Calcedonia, aparentemente intemporal, y los acontecimientos salvíficos del evangelio, que engloban a los hombres. ¿Cómo es comprendido el ser de Cristo viviente en su historia y en su despliegue? Se trata de la consubstancialidad de Cristo con nosotros en la historicidad.

² Respecto al interés soteriológico que sería el quicio de la argumentación patristica, cf. González Faus, pp. 436-440. Respecto a las objeciones generales a Calcedonia, se puede también consultar este autor (*Las fórmulas...*, 351-356).

³ ¿De qué Cristo se trata? Quizás esto explique en parte la aparición posterior de los afhartodocetas y de los agnoetas. Smulders (p.468) señala que tampoco se toca el que la vida humana de Cristo pueda ser revelación de Dios. González Faus (p.469) señala: "está ausente de la dogmática cristológica el dato bíblico primordial: el de la evolución en Cristo, y, consiguientemente, de la resurrección...Por lo mismo la cristología de Calcedonia tampoco es 'pneumática' y, así, la presencia de Dios entre nosotros como historia, como paso, como futuro, como conquista...queda en la penumbra"

⁴ Según González Faus (p.469), este rasgo capital en el N.T. está ausente en Calcedonia. No se acentúa el movimiento paulino 'anonadamiento-exaltación' y hay una nivelación entre el Jesús prepascual y el Resucitado, lo que tendería a cerrar la puerta a una *theologia crucis*.

⁵ ¿Con cuál humanidad es Cristo consubstancial?, se pregunta Studer.

⁶ *Le procès...*, 66-68. Este autor, al comienzo de su artículo, enumera las críticas que se han hecho, rechazando algunas; y al final, presenta un interesante esbozo para una cristología actual. Las dos grandes lecciones que Calcedonia nos deja para el presente, son: "Cristo es Dios llegado a ser hombre y no hombre llegado a ser Dios" (cristología de arriba que no por eso abole la 'de abajo'); hay que respetar el momento conceptual de la dualidad (*ib.*, 68-71). Seboüé (*ib.*, 78) concluye su esbozo cristológico en tres tiempos (los días de la carne, la resurrección, la preexistencia), diciendo: "la existencia humana de Jesús revela la verdad del hombre, pero esta verdad sólo es perfecta en él porque es llevada a su última profundidad por la verdad de Dios, plenamente manifestada en la glorificación de Jesús resucitado y comprendida como siendo desde siempre y para siempre. Así, en Jesús la verdad del hombre y la verdad de Dios no son dos verdades separadas, sino una sola verdad filial, que asume en sí misma la mantenida diferencia entre el hombre y Dios. Jesús es, por lo tanto, la verdad de una relación del hombre a Dios y de Dios al hombre (Mediador), porque él es un solo y mismo Hijo." Y mas adelante (*ib.*) añade: "Esta kénosis de la encarnación tiene, finalmente, como condición de posibilidad la kénosis analógica del intercambio trinitario, que va el Padre al Hijo en el Espíritu y recíprocamente, kénosis donde el desposeimiento absoluto de sí mismo es la comunión absoluta en el amor con el otro."

Calcedonia: el desconocimiento de la dimensión histórica propia de Jesús¹; y "el esquema de representación utilizado por Calcedonia con la ayuda de la expresión 'en dos naturalezas'."² Se ha pagado el precio de la inculturación griega. Según González del Cardedal,³ "la raíz última del rechazo, que la sensibilidad contemporánea presenta ante Calcedonia, es la sospecha de que el Concilio opera con una imagen degradada e inhumana del hombre."⁴

Estos juicios están más referidos al texto (tal como quedó y que es lo determinante para los siglos futuros⁵) que al contexto de los Padres.

¹ Esto produce que, inconscientemente, la visión del resucitado sea aplicada al momento del nacimiento. "Es aquí donde la problemática esencialista del mundo griego provoca una contracción, aplanando la condición temporal de Jesús. Se da una especie de cortocircuito en la consideración cristológica. "...la comunicación de idiomas se va a comportar en forma intemporal y unilateral en detrimento de la perspectiva kenótica de la encarnación y en provecho de una lectura prematuramente gloriosa de la vida de Jesús. Piénsese, en particular, en la teología de la ciencia y de la conciencia de Cristo. Esta laguna hace que el Concilio sea responsable, en parte, del hecho de que su fórmula haya funcionado históricamente en contradicción con una de sus intenciones primeras: poner de relieve la consubstancialidad de la humanidad de Jesús y de la nuestra, y mostrar que la proximidad única de Dios y del hombre en Jesús no llevaba a la destrucción del hombre." Por su parte O. González del Cardedal (*Calcedonia y los problemas fundamentales de la Cristología actual*, p. 34, Communio [Madrid], 1,4[1979] 29-44) expresa: "De esta forma [silenciamiento de la historia] la cristología calcedonense deja a Jesús permanentemente del lado de Dios, y está en peligro de vaciar de contenido la vida, la libertad, la realidad plena del hombre Jesús, y con ella de toda la soteriología." "La novedad de los planteamientos contemporáneos de la cristología consisten justamente en que el tema de la consubstancialidad del Verbo con los hombres (y por tanto de Dios con la finitud) se plantea no en términos de naturaleza (Aristóteles) sino en términos de consubstancialidad o solidaridad de historia (Hegel)" (*Ib.*, p. 40 n. 14).

² "Este esquema expresa la dualidad en forma de una adición estática e impulsa a pensar -contra la intención profunda del Concilio- que se trata de dos compartimentos situados uno al lado del otro y ligados por una red compleja de comunicaciones internas. Así la dualidad corre el peligro de ser captada como un dualismo. Ahora bien, la adición numérica es aquí una vana apariencia y debe ser comprendida como una paradoja del lenguaje. Ella dice simplemente que el único Señor y Cristo permanece lo uno y lo otro, lo que es precisado por los adverbios y fórmulas siguientes. Humanidad y divinidad guardan entre ellas su diferencia irreductible (y lo diferente no se adiciona) y se hallan sin división (lo que se adiciona puede dividirse" (*Ib.*, 67).

³ *Op. cit.*, 38.

⁴ Continúa este autor: "La imagen que el Concilio ha propiciado durante los siglos inmediatamente posteriores fue la de un Dios que anda por la tierra, sin estar inserto en los conflictos y durezas de la existencia, en las ambigüedades propias de toda vida humana, sin aquel riesgo último que la incertidumbre y la inseguridad proporcionan a los humanos" (*Ib.*).

⁵ Según Sesboué (*op. cit.*, 60-63), la fórmula de Calcedonia (concilio polémico y de circunstancias especiales), dado su éxito histórico, pasó del rol de referencia reguladora (respecto al mensaje de la Escritura) al de referencia de principio en cristología; de conclusión interpretativa casi pasó a texto fundador. La fórmula así aislada, toma otro sentido. "Está claro que nosotros no estamos obligados a los conceptos de Calcedonia en cuanto tales: eran los instrumentos de un tiempo para decir el misterio de Cristo... Tenemos que interpretar el mensaje del N.T. transmitido en la Iglesia, teniendo en cuenta la intención de Calcedonia y la regla de lectura dada por el Concilio" (*Ib.*, 68).

González de Cardedal (*op. cit.*, 30,) nos dice: "Es necesario por consiguiente recuperar la *veritas chalconensis*, reduciéndola a sus límites, su lugar y su tiempo. Calcedonia es una estación en el camino del esclarecimiento del misterio de Cristo." Hay que leerlo desde la concepción bíblica de las relaciones entre Dios y el hombre. "La relación entre Dios y el hombre no es del orden físico sino del orden personal" (*Ib.*). "Es necesario por tanto construir una cristología que no tenga como necesario punto de partida el Concilio sino que lo integre como un momento de esa verdad cristológica (*Ib.*, 34).

Según Grillmeier¹, Calcedonia asegura el cristocentrismo hasta el final de la época de los Padres. Según Hengel², más desarrollo hubo desde Jesús de Nazaret hasta el himno a los Filipenses, que desde éste hasta Calcedonia. Por otro lado, Calcedonia termina con la falsa inculturación griega según la cual el Verbo hace de alma.³ Y al definirnos la encarnación como *sin confusión y sin separación*, nos da la clave para el tratado de Iglesia⁴ y para la antropología teológica, aunque en Cristo no había pecado. Esto vale también para el problema actual de liberación y desarrollo temporal, y la salvación escatológica.⁵ Esta verdad de la encarnación contribuyó a que Occidente fuera una civilización industrial. A Dios se lo encuentra en el hombre y Jesucristo con su pro-existencia es el hombre llegado a una perfección que lo trasciende. Según González Faus (p.466), así como el nestorianismo es una afirmación del hombre al margen de Dios, así el monofisismo es una afirmación de Dios a costa del hombre. Calcedonia sería, a la vez, la afirmación del hombre a partir de Dios y la afirmación de Dios sólo en el hombre.⁶ Según González de Cardedal,¹ "esta

¹ *Jesus der Christus...II,1*, p. 5s.

² M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, 11.

³ Ella iría contra la trascendencia de Dios. También Nicea había negado los dogmas fundamentales del platonismo: divinidad escalonada, el mundo sin comienzo, la invariable revelación primitiva del Logos. A esto habría que añadir la centralidad del concepto de creación. Así se desplaza la línea divisoria platónica entre inteligible y sensible (el alma aparecía como divina), hacia la división entre Creador y creatura. Cf. Sheldon-Williams, *op. cit.*, 425-531.

⁴ Cf. *Lumen Gentium*, I,8. Véase, por ejemplo su influencia en la eclesiología de J. A. Möhler (cf. J. R. Geiselmann, *Der Einfluss der Christologie des Konzils von Chalkedon auf die Theologie Johann Adam Möhlers*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon...III*, 341-420).

⁵ Según González Faus (*La humanidad...*, 467), "esta relación nos obliga a decir que no hay acceso a la salvación escatológica más que a través del esfuerzo por la liberación humana (no además o al margen de ella); que en ésta alcanzo verdaderamente a aquélla. Pero que ambas, aunque indivisas e inseparables, quedan, inconfuse e immutabiliter distantes. La liberación humana -por ejemplo- puede morir por el pecado de la historia; pero no la salvación escatológica: ésta sólo podría "morir" en su rechazo por parte del individuo."

⁶ "Dios y hombre -retornando al problema de fondo de toda la evolución de la dogmática- aparecen ahí como no concurrentes; pero aparecen así por la 'gracia' de Dios, porque son lo Fundante y lo fundado" (*Ib.*). Y en p. 465 dice: "Lo divino sólo se nos da en lo no divino, pero no además o al margen o por encima de ello. Dios se nos da El mismo en lo otro de sí. Conserva aun en su Encarnación, su carácter de Fundamento Inaccesible, pero real y totalmente comunicado." González de Cardedal (*op. cit.*, 39) afirma: "Cristo es ese punto de mira y es lugar de la verdad (manifestación-realidad) de Dios y de la verdad del hombre... Dios ya no es pensable sino como Padre de Nuestro Señor Jesucristo [Nicea]; y Jesucristo ya no es pensable sino como hombre [Calcedonia]. Por consiguiente Dios mismo ya no es pensable al margen de la historia y de las peripecias de lo humano." Y añade después (*Ib.*, 41): "Esa definición [la de Calcedonia] carece de sentido para una actitud precristiana según la cual el Infinito para ser y permanecer tal no se puede mezclar con el mundo y con el hombre; es decir, la distancia ontológica de Dios sobre el hombre exige un distanciamiento histórico y personal. Y carece de sentido igualmente para el postcristianismo según el cual el hombre para ser y permanecer tal no se puede mezclar con el Absoluto, porque al contacto con él moriría su libertad y se desnaturalizaría su consistencia."

Según Sesboüé (*op. cit.*, 202-205), las liberaciones humanas y la salvación en Jesucristo son distintas, pero unidas. La salvación no puede venir de la historia, porque el reino tiene una trascendencia absoluta. Pero la salvación se realiza dentro de la historia. No hay acto humano que sea neutro para la salvación. Todo lo bueno prepara la 'materia del Reino' y, mediante el don de Dios, contribuye a hacerlo venir. La fe lee en la historia humana los signos de la historia de salvación, que la habita y la trasciende. La fe es una instancia

bidimensionalidad constituyente de Jesús de Nazaret, por la cual religa irrompiblemente a Dios con el destino de los hombres y a los hombres con el destino de Dios, es la aportación definitiva e insuperable del Concilio de Calcedonia."² "La cristianización del concepto de Dios tiene lugar al afirmar que la trascendencia suprema se da en la suprema inmanencia."³ Ciertamente se ha debilitado la unidad e integralidad de la cristología bíblica, separándose Trinidad de Cristología, y en ésta la especulativa de los misterios de la vida de Cristo.

2.-Teodoro de Mopsuestia (+428)

1) Visión de conjunto. *Uno y el mismo*, referido a Cristo, estaba en toda la tradición. Ahora va a llegar a ser cuestionado por la escuela de Antioquía. Todavía no existía el lenguaje de un *προσωπον* o una *υποστασις*, referido a Cristo. Eustacio de Antioquía⁴ (+335-40) reacciona contra la cristología arriana. Así surge la escuela cristológica antioquena, que comienza a fines del S. IV con Diodoro de Tarso (+394).⁵ Gran

crítica respecto a las liberaciones humanas. El sentido último de los combates humanos es la venida de la justicia de Dios.

¹ *Op. cit.*, 33.

² Por ello ya no se puede hablar de Jesús sin hablar a la vez del hombre y de Dios. Y no podremos definir al hombre sin conocer quién es Jesús; ni definir a Dios sino a la luz de este hombre Jesús" (*Ib.*).

³ *Op. cit.*, 41.

⁴ Cf. Prestige, *Fathers...*, 133-136. Según Grillmeier, antes o fuera de la confrontación con los arrianos, usaría la comunicación de idiomas y tendería a una cristología de unión. Contra los arrianos acentuaría la diferencia de ambas naturalezas en una cristología del Logos-hombre. El Logos inhabita y el hombre es *θεοφορος*.

⁵ Reacciona contra el apolinarismo. En la opinión de Grillmeier, lo que temería es que se atribuya al Logos algo inconveniente. Por eso distingue. Ya habría obrado así en defensa del ataque de Juliano el Apóstata. En esta orientación ya lo había precedido Eusebio de Emesa, contra la cristología arriana. Los fragmentos de Diodoro nos llegan por mano de sus enemigos. En el comentario a Pablo supone la unidad del hombre-Dios. Pero, en su polémica contra Apolinar, no sólo combate sus expresiones como *la única naturaleza* y *la única ΟΥΟΙΑ* (*fragm* 20 en Smulders 439), sino también su doctrina de que *el cuerpo y el Dios Verbo es el mismo y no uno y otro, sino un compuesto...*, *un Hijo único en ambos* (*fragm* 2 en Smulder 439). Distingue Dios del hombre, el templo respecto al Verbo que lo habita. Rechaza la palabra *mezcla*, que se empleaba desde los primeros tiempos para expresar la unión íntima. Jesús se distingue de los profetas por haber tenido la plenitud ininterrumpida del Espíritu desde su concepción en el seno de la Virgen. Y en ese sentido, María se puede llamar Madre de Dios. Pero normalmente distingue el Hijo de Dios del hijo de María. El Verbo sólo en sentido impropio pudo ser llamado Hijo de David. El hombre nacido de María es hijo por gracia; el Verbo es hijo por naturaleza (cf. Leonicio, *C. Nestorio y Eutiques*, III, PG 86,1388A). Rechaza los términos tradicionales de unidad, dejando sólo los externos como templo, habitación, hombre asumido. Según Kelly (*op. cit.*, 302s), curiosamente está más bien enmarcado en el esquema Verbo-came, y combate en el apolinarismo más el monofisismo que la mutilación de la naturaleza humana. Grillmeier también define su cristología como de separación, pero dentro de una marco *Λογος-σαρξ*. Combate en el apolinarismo una unión substancial, como la del compuesto humano. No atribuye valor teológico al alma de Cristo. Según Sullivan (pp.182-184), es verdad que no habla del alma y usa la terminología Logos-came, pero también habla del hombre perfecto, del hijo de David, etc. Según Young

representante de ésta es Teodoro de Mopsuestia.¹ Nestorio saldrá de este medio. Otros antioquenos famosos son Juan Crisóstomo (+ 407)², sin mayores problemas en su cristología aunque no busque soluciones más técnicas, y, posteriormente, Teodoreto de Ciro (+± 466).³ Teodoro es un

(*op. cit.*, 199; cf. *Ib.*, 194-199), Apolinar y Teodoro pertenecían a diferentes grupos antiarrianos en Antioquia.

¹ Según Grillmeier, Teodoro es la primera gran figura que representa la escuela de Antioquia en cristología, como Cirilo respecto a la de Alejandría. Anteriormente las posiciones tendían a ser o más mezcladas o a veces más matizadas.

² Comentado Jn 1,14, dice: *Puesto que hay gente que dice que todo lo de la economía es una fantasía, y una falsa apariencia y una alegoría, refutando de antemano la blasfemia de ellos, ha puesto 'se hizo', queriendo presentar no un cambio de su ser (ΟΥΣΙΑ) (¡lejos de nosotros!) sino la asunción de la carne verdadera....No dije una mutación de aquella naturaleza inmutable sino el poner una tienda y habitar. Lo que mora no es lo mismo que la tienda sino algo otro (ΕΤΕΡΟΝ). Pues lo uno (ΕΤΕΡΟΝ) habita en lo otro...Dije otro según la substancia (ΟΥΣΙΑ). Porque, por la unión y conjunción (ΣΥΝΑΦΕΙΑ), uno es el Dios Verbo y la carne, no por mezcla ni por destrucción de las substancias (ΟΥΣΙΑ) sino por una unión indecible e inexpresable (Hom in Joh 11,2; PG 59,79s). El no era sólo lo que aparecía sino también Dios. Porque aparecía un hombre, pero en muchas cosas no era semejante, aunque era semejante según la carne... Nosotros somos alma y cuerpo. Pero él es Dios y alma y cuerpo... Permaneciendo lo que era, tomó lo que no era y hecho carne permaneció siendo Dios Verbo... No confundamos, pues, ni separemos: un Dios, un Cristo, el Hijo de Dios. Cuando digo 'uno', digo unión, no confusión; no se transforma esta naturaleza en aquella sino que se une (Hom Phil 7,2-3; PG 62,231s).*

Según Grillmeier, la cristología de Crisóstomo se parece a la del joven Cirilo y a la de su modelo, Atanasio. Da la impresión de no haber sido interpelado por la cristología de Apolinar, aunque ataque alguna vez a Apolinar después de su elevación a la sede de Constantinopla. Así, rara vez menciona el alma de Cristo. Como si la actividad humana estuviera confinada a la esfera de lo subracional. Casi no nos equivocamos, dice Grillmeier, si detrás de la *desigual mezcla de las acciones* vemos el principio estoico de la preeminencia. Las fuerzas subracionales y las pasiones de la naturaleza humana, en la concepción del Crisóstomo, sólo parecen entrar en actividad cuando esto es querido por el principio más alto de la naturaleza del Logos y de la persona, y en cuanto es querido. *Cuando él se lo permite a la carne, entonces ésta muestra su sentir (παθος) (In Mt, Hom 67,1, PG 58,633).* Esta imagen de Cristo no corresponde a la llamada escuela de Antioquia. Todo es pensado desde el Logos y desde la supremacía incondicional de la naturaleza divina. Crisóstomo no tenía problemas en la interpretación de la divinidad de Cristo. Su cristología está totalmente determinada por la negación arriana de la divinidad de Cristo. Se preocupa de la trascendencia y, por lo tanto, de la inmutabilidad de la común esencia divina. Aunque contra el docetismo y maniqueísmo acentúe la realidad corporal de Jesús, su gran acento es la divinidad de Cristo. *Se hizo hijo del hombre, siendo legítimamente Hijo de Dios, para hacer hijos (τεκνα) de Dios a los hijos de los hombres (Hom Joh 11,1, PG 59,79.* Según Liébaert (*op. cit.*, 99), no usa el título θεοτοκος.

³ Según Grillmeier, mérito de Teodoreto fue su insistencia en las dos naturalezas y su participación en lo que terminó siendo el texto del Acta de Unión. En *Incarnatio* 21 (PG 75,1456D) dice Teodoreto: *εν εκατερα δε φυσει τον ενα Υιον προσκυνησωμεν.* Antes de Calcedonia, Teodoreto equivalía υποστασις a φυσις (cf. p.e. Cirilo, *Ap. c. Theod*, PG 76,404B, pero *Eranist* 3, PG 83,252C, Ettlinger 209,23-26, implicaría ya una equiparación entre προσωπον y υποστασις). En esta época va a estar centrado en el ataque a los anatematismos de Cirilo. *De esta raíz [la herejía apolinarista] floreció en las Iglesias la naturaleza una de la carne y de la divinidad y que el padecer (παθος) se atribuya a la divinidad del unigénito (HE IV,3, PG 82,1200D; cf. Ep 151, PG 83,1417C).* Considera la unión καθυποστασιν extraña a las Escrituras y a la interpretación de los Padres (Cirilo, *Ap c. Theod*, PG 76,400A, ACO I,1,6, p.114,10-13). *Si, con la unión según la hypóstasis, aquél de quien surgieron estas cosas quiere decir que aquélla sucedió como la combinación (κρασις) de la carne y de la divinidad, contradecimos con todo ardor y reprochamos la blasfemia. Pues necesariamente la confusión (σ υ γ χ υ σ ι s) sigue a la combinación y, entrando la confusión suprime la propiedad de cada una de las naturalezas (Cirilo, *Apol c. Theod*, PG 76,400AB, ACO I,1,6, p.114,12-16; cf. Ep 151, PG*

83,1417B). Teodoreto ataca la ciriliana unión de naturaleza como el alma con el cuerpo, porque ésta es una unión necesaria. *Pues la naturaleza es algo que constrñe, una cosa sin voluntad* (Cirilo, *Ap c. Theod.*, PG 76, 401D, ACO I,1,6, p.116,19-21, p.117,23-26). Esta unión tiende a suponer que los dos unidos están en el mismo nivel de ser. *Entonces, pues, la unión natural es de lo contemporáneo, de lo creado, de los consiervos. En el Señor Cristo, por el contrario, todo es de beneplácito, de amor al hombre y de gracia* (*Eranist* 2, PG 83,145A, Ettlinger 137,31-138,2). Teodoreto defiende una unión $\kappa\alpha\tau\alpha\epsilon\upsilon\delta\omicron\kappa\iota\alpha\nu$, la que no sería accidental sino que está en el orden de la gracia y destaca la libertad de la encarnación. También tuvo algún problema con la fórmula $\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$. *La naturaleza asumida no preexistió a la asunción y unión... Por tanto, había una naturaleza antes de la unión o encarnación, mas después de la unión conviene decir dos: la asumente y la asumida* (*Eranistes* II, PG 83,140A). La unidad y el ser de Cristo provienen de que la divinidad del unigénito habita en toda su plenitud en la humanidad de Jesús. *Cada uno de los profetas recibió alguna gracia parcial; en Cristo, en cambio, habió corporalmente toda la plenitud de la divinidad y según la humanidad tenía todos los carismas del Espíritu. De su plenitud, según el divino Juan, todos nosotros recibimos* (*In Is* 11,2s; cf. *In Col* 2,9, PG 82, 608C-609A). Su uso de $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omicron\nu$ conserva sabor a rostro (cf. *In Ez* 11,22s, PG 81,901CD). La divinidad y la humanidad se unen en Cristo para una manifestación de conjunto (*Gesamtererscheinung*) (cf. *In 2Co* 4,6, PG 82,401B) en un mismo $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omicron$ (*In Hb* 3,4, PG 82,697D). La unión en el único $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omicron\nu$, aunque destaque la preeminencia de la divinidad (ve en el resucitado a la naturaleza divina llevando a la humana [*In Ez* 1,27s, PG 81,836B]), tiende demasiado a la simetría de las naturalezas. No quiere hacer del Logos el sujeto común, porque no distingue entre los dichos que le corresponden como sujeto y los que le corresponden como la naturaleza que es. Según Grillmeier (*op. cit.*, 694s), "recién con el concilio de Calcedonia la palabra $\psi\pi\omicron\sigma\tau\alpha\omicron\iota\varsigma$ adquiere un sentido positivo para el obispo de Ciro" (cf. *Ep. Joh. Eg.*, PO 13, 190s). Según Camelot, no ha visto como Cirilo, que el centro del ser de Cristo, es la única hypóstasis del Verbo. Explicando a Jn 2,19, dice: *'Destruíd este templo y yo lo hare surgir en tres días'. Si hubiera habido mezcla y confusión y se hubiera formado una naturaleza de ambas, necesitaba decir: destruidme y en tres días resurgiré. Pero muestra ahora que uno es Dios según la naturaleza y otro el templo: ambos, empero, un solo Cristo. Dice 'destruid este templo y en tres días lo haré surgir', enseñando claramente que el Dios no era destruible sino el templo.* (*Ep* 151, PG 83,1420B). No capta bien el fondo de la predicación de idiomas Cf. *Eranist* 3, PG 83,264Ass, Ettlinger 216,14ss; *Ep* 151, PG 83,1420B. Decir que el Logos sufrió, sería para Teodoreto decir que sufrió en su naturaleza divina. Pero en dos cartas del 449 va más a fondo, apuntando a que el Logos es la persona. *No nos muestra otro $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omicron\nu$ sino el mismo unigénito revestido de nuestra propia naturaleza* (*Ep* 145, PG 83, 1389A). *Nuestro Señor no es otro $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omicron\nu$ al lado del Hijo que completa la Trinidad* (*Ep* 146, PG 83,1393B). Así reconoce coincidir con el Cirilo del 433. Según Kelly (*op. cit.*, 325s), al comienzo hablaba, como otros antioquenos, del Verbo y del hombre, de aquél que asume y de aquél que es asumido. Pero con la controversia abandonó este lenguaje. Por insistir en lo humano, daba plena cabida a la ignorancia de Cristo, al crecimiento en el conocimiento, a sentir miedo, etc. Según Liébaert (*op. cit.*, 114s), Teodoreto es el más significativo teólogo antioqueno, que morigera esa terminología en dirección a un real acercamiento con la teología alejandrina. Charles Moeller (*Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient à la fin du VIe siècle*, p. 652, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil* 1, 637-720) afirma: "Al igual que Teodoreto, Genadio [patriarca de Constantinopla del 458 al 471] abandona la expresión "él asumió a un hombre" y la reemplaza por "él asumió una naturaleza humana". M. Richard (*Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*, RSPT 25(1936)459-481, p. 478) piensa que Teodoreto habría abandonado las expresiones concretas alrededor del año 437. Sobre Teodoreto, cf. Young, *op. cit.*, 265-289, esp. 273s. Según este autor, "el lenguaje concreto respecto a la humanidad de Cristo era común a todos las tradiciones del siglo anterior, y el propio Cirilo parece haber hecho un cambio semejante en sus hábitos lingüísticos." Pero el fondo "simétrico" de la cristología de Teodoreto permaneció inalterado: "él todavía balancea las expresiones divinas y humanas, dando a ambas igual peso y fallando en el reconocer la dependencia metafísica de lo humano respecto a lo divino; y, además, en sus últimas obras todavía se le hace difícil atribuir el sufrimiento al Logos..."(*Ib.*). Pero aplica a la unidad de Cristo los mismos vocablos que usa para la unidad en la Trinidad. Hay muchas sentencias en que el Logos aparece como iniciador y sujeto de la acción salvífica. Para Teodoreto, salvación no significa la transformación del hombre en Dios ($\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\eta\varsigma$), sino el llegar a ser imagen de Dios, participando de su $\alpha\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ y $\alpha\tau\pi\epsilon\lambda\pi\omicron\tau\eta\varsigma$ (cf. *Ib.*, 275). Young (*Ib.*, 277) anota, como constante de Teodoreto, "el

gran exegeta.¹ Lamentablemente su condenación posterior por el Concilio Constantinopolitano II llevó a la pérdida de la mayor parte de sus escritos.

supuesto de que el Logos es el sujeto del acto de la encarnación, aunque las experiencias encarnadas son atribuidas a la humanidad." Nicolas (*op. cit.*, 625) dice respecto a un cambio en Teodoreto: "Muy particularmente llega a tener un uso más libre en la comunicación de idiomas, y, aunque siempre se rehúse a hablar del sufrimiento de Dios, le sucede el profesar en términos claros su nacimiento."

M. Mandac (*L'union christologique dans les oeuvres de Théodoret antérieures au concile d'Ephèse*, ETL 47(1971)64-96, p. 87s) afirma: "Si se da un vistazo a las expresiones que Teodoreto utiliza para referirse a la relación del Logos con la naturaleza humana, se constata que nosotros ya hemos encontrado un buen número de ellas al estudiar la manera cómo él había expresado, por un lado la relación del Logos con la esencia o naturaleza del Padre, del que era nacido, y por otro lado la relación del alma con su cuerpo. La relación del Logos a la naturaleza del Padre ha sido designada con los términos: *ΕΝΘΩ, ΣΥΝΑΠΤΩ, ΚΟΙΝΩΝΕΩ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ*. Y la relación entre las dos naturalezas humanas con los vocablos: *ΣΥΝΑΠΤΩ, ΣΥΝΑΦΕΙΑ, ΕΝΘΩ, ΟΙΚΕΩ*. Por lo demás, Teodoreto dice explícitamente que él pretende emplear estos últimos 'en la economía como imagen (*ΕΙΚΩΝ*) y hablar de *ΕΝΩΣΙΣ, ΣΥΝΑΦΕΙΑ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ*'" Teodoreto usa palabras fuertes para expresar la unión. En p. 92 dice Mandac: Por esto, el Cristo (con su naturaleza humana) debe ser contado entre los tres *ΠΡΟΣΩΠΑ* divinos y Jesús puede decir que él es un *ΠΡΟΣΩΠΟΝ* distinto que el Padre." Cf. *Trinitas* 16, PG 75,1173A; *Ep* 146, PG 83,1393B; véase *Ep* 45, PG 83,1388BC. "Para decirlo todo, 'las energías (*ΕΝΕΡΓΕΙΑ*) de las dos naturalezas son distintas; se puede advertir por el espíritu (*ΤΩ ΛΟΓΩ*) a qué naturaleza pertenece lo que ha sido realizado' (cf. *Incarnatio* 21, PG 75,1456A; *Expositio* 12, PG 6,1232A). Con todo *no se sabría separar (*χωρίζω*) toda la energía (*πασαν ενεργειαν*) της μιας υιοτητος d'un (heis) Hijo unigénito de Dios (*Expositio* 12, PG 6,1232A, De Otto, p. 48)(*Ib.*, 93). "En cuanto ...Dios (*η θεος*) él ejecuta (*ενεργεω*) los milagros; en cuanto...hombre (*η ανθρωπος*) él soportó (*υπομενω*) naturalmente (*φυσικως*) la cruz, la prueba (*παθος*) y las cosas semejantes, porque él lo ha querido (*Expositio* 11, PG 6, 1225C)" (*Ib.*, 94). Y concluye este autor (*Ib.*, 95s): "Este Logos de Dios 'se reviste' de la naturaleza humana asumida de la Virgen y se encuentra 'envuelto' o 'vestido' de la carne humana. Para venir a nosotros, el Hijo de Dios 'se religó con' o 'se unió' a la naturaleza humana; él habitó en ella... La naturaleza divina y la naturaleza humana se ligaron una a otra mediante un *προσωπον* único, el del Unigénito de Dios... Un solo Hijo existe en la naturaleza divina y en la naturaleza asumida. La naturaleza humana, tomada de la Virgen, pertenece en propiedad, al Hijo de Dios. Por esto, él la vuelve vivificante; nosotros adoramos en ella al mismo Hijo de Dios. Teodoreto estima que el espíritu humano era el que crecía en edad en el Cristo y que su alma era la que estaba triste en Getsemani... Admite que la forma de Dios se apropia los *παθηματα* de la forma de siervo a causa de la unión recíproca... La misma Virgen es *θεοτοκος*, porque lo que ella concibió en su seno está unido al Verbo Dios... El Cristo es contado por nuestro obispo entre los tres *προσωπα* divinos. Teodoreto encuentra que Jesús es otro en relación al Padre *κατα το προσωπον*... *Nosotros no dividimos la economía en dos *προσωπα*; nosotros no enseñamos...dos hijos en lugar del Unigénito. Nosotros hemos aprendido y enseñamos que hay (en el Cristo) dos naturalezas, es decir, una cosa (*ετερον*) (es) la divinidad y otra cosa (*ετερον*) la humanidad... una cosa (*αλλο*) (es) la Forma de Dios y otra cosa (*αλλο*) (es) la forma de hombre. Una cosa (*αλλο*) (es) esta (forma) que ha tomado y otra cosa (*ετερον*) (es) aquella que ha sido tomada (*Incarnatio* 31, PG 75,1472C)...Pero es bastante evidente que nuestra manera de comprender los textos del obispo de Ciro se acerca a los autores para quienes su cristología desde sus inicios fue correcta, aunque incompleta." Teodoreto afirma en *Trinitas* 10 (PG 75,1160C): *No decimos que uno (*αλλον*) sea el unigénito y otro (*αλλον*) el primogénito, sino que es el mismo, no según lo mismo (*τον αυτον, ου κατα το αυτο*). Pues es nombrado unigénito según el nacimiento de arriba; es llamado primogénito, empero, como primero que desata (*λυσας*) los dolores del nacimiento que llevan a la vida.***

¹ Dice Young (*op. cit.*, 200): "Hay que evitar los métodos alegóricos, aunque sólo sea porque destruyen esta perspectiva y socavan la novedad del evangelio, al encontrar a Cristo en cualquier lugar del A.T.

Y los fragmentos de sus obras dogmáticas los recibimos a través de la polémica que lo ataca. La investigación actual, el redescubrimiento de las Homilias catequéticas, ha mostrado los aspectos positivos de su cristología. Hay que ver su cristología en el contexto de su fe y culto.¹ Hay que distinguir entre su relación a la tradición y sus intentos especulativos. Recordemos que escribe antes del Concilio de Efeso.

La orientación hacia el cielo da unidad a su cristología.² Teodoro, contra los arrianos y Apolinar de Laodicea³, busca, como niceno convencido, defender la inmutabilidad de la naturaleza divina del Logos.⁴ Para esto lee la Escritura separando lo que corresponde a cada naturaleza. Busca una síntesis entre trascendencia e inmanencia, que salvaguarde la divinidad del Verbo⁵ y la integridad de la naturaleza humana de Cristo.⁶

También está claramente conectada con su perspectiva escatológica la doctrina de Teodoro llamada de las dos edades. Criticó la tendencia corriente a ver al hombre como, en primer lugar, un ser espiritual atrapado en la carne por la caída, y exploró el contraste paulino del hombre en Adán y el hombre en Cristo, creación y nueva creación, dos *καταστάσεις* (estados). Este pensamiento es de nuevo la base de su énfasis característico en la genuina y completa humanidad de Cristo." Según este mismo autor (*Ib.*, 207): "Su (de Teodoro) percepción religiosa se concentró, como en Pablo, en la novedad del evangelio, en el fin del orden antiguo, la creación de una nueva humanidad en Cristo, el don del Espíritu Santo, la prefiguración de la edad por venir en la gracia recibida por el bautismo y la Eucaristía."

¹ Young (*op. cit.*, 211), refiriéndose a las Homilias, dice: "Así las secciones dogmáticas están enmarcadas en la proclamación de la fe de Teodoro, la que está moldeada en su nivel más profundo por su respuesta a las perspectivas escatológicas de Pablo, por el don presente del Espíritu y por la esperanza futura, anticipada en los sacramentos."

² Según Grillmeier, usa la tipología para probar. El AT es símbolo de la vida de la Iglesia, y la vida de la Iglesia y de los cristianos es imagen de la vida en el cielo. Los misterios de la vida de Cristo son una muestra anticipada de los de la Iglesia.

³ Teodoro va contra el influjo vital dinámico del Logos en la carne de Cristo, que era fundamento de la cristología *ΛΟΓΟΣ-ΣΑΡΞ* del s. IV. La concepción estoica del *ΛΟΓΟΣ ΗΓΕΜΩΝ*, sería la que había conducido hacia una cristología sin alma humana o sin alma humana teológicamente significativa.

⁴ Según Kelly, su punto de partida, contra arrianos y apolinaristas, es que la humanidad de Cristo no quede trunca. Puesto que el pecado se originó en actos de la voluntad, Cristo tuvo que asumir necesariamente un alma humana. Además, si el Verbo hubiera hecho de alma, su humanidad habría estado inmune de las debilidades y defectos, p.e. hambre, sed, debilidad. Cf. Hom V,8.11.

⁵ Que Dios se hizo carne no significa que se mudó sino que habitó: *En este sentido se hizo carne, en cuanto habitó en nuestra naturaleza...No porque haya cambiado dice se hizo, sino porque así se creía por la apariencia* (Com Joh, CSCO 116,23).

⁶ Respecto a la antropología dice Young (*op. cit.*, 207s): La diferencia de la antropología de Teodoro respecto a la de Gregorio de Nisa "no está en el supuesto aristotelismo de Teodoro, sino en el grado en que los presupuestos platónicos son modificados, o de alguna manera balanceados, por ciertas intuiciones bíblicas, por su determinante preocupación por la moralidad y por la comprensión de la salvación, consecuente con su percepción de que la racionalidad del hombre consiste en su mutabilidad, su libertad para elegir. Porque el interés primario de Teodoro está centrado en la voluntad del hombre más que en su inteligencia, en la implicación del alma en la acción moral práctica dentro del orden creado más que en su trascendencia contemplativa respecto a la carne y al mundo material...La nueva edad depende de la recreación del hombre más que de su traslado a un reino espiritual coexistente. La resurrección del hombre significó la restauración del Cosmos y estableció un lazo de armonía con toda la creación." Scipioni (*Il Verbo...*, 38) expresa: "La idea que antes habíamos visto como predominante, aquélla de una salvación mediante la divinización del hombre, ya no resulta operante en Teodoro, para quien se trata esencialmente de una reintegración del cosmos visible mediante la realización de una perfecta obediencia a Dios de parte del hombre y, así, de un estado de amistad y comunión con El." Este autor (*Ib.*, 32-35) opina que la

Pelea contra el Λογος-σαρξ y contra la actividad vital del Logos en la carne (cf. Hom Cat V,8; Grillmeier p.620; cf. Ib., p.621s).¹ Su cristología puede ser caracterizada como la del Dios que asume y la del hombre asumido. La iniciativa de la unión vino del Verbo que desde el primer instante se enamoró de este hombre. Tiene cierta reserva respecto a las expresiones *Dios hecho hombre, Madre de Dios*, etc., pero usa la comunicación de idiomas², aunque ataque su forma arriana y apolinarista.

El centro de su soteriología es el hombre asumido.³ No es su interés inmediato la vida humana del Jesús terreno.⁴ Pero obviamente lo presenta

cristología de Teodoro tiene rasgos parecidos a la antropología de Nemesio, de influencia del estoicismo medio.

¹ Según Apolinar en Cristo hay una φύσις, una υποστασις, porque el Λογος desempeña las funciones vitales.

² Según Kelly, fijándose en la Escritura uno se puede dirigir al único sujeto, ora como Dios ora como hombre. Así también Nuestro Señor, al hablar de su humanidad y de su divinidad, refirió el pronombre 'yo' a la persona común. Y para mostrar que en todo esto no hablaba de una y misma naturaleza, usó de varias palabras (In Joh 8,16, CSCO 116, 119s). Es manifiesto y seguro que esto es dicho de la naturaleza humana; con todo, en base a la comunicación, es dicho de la naturaleza divina para que esta palabra despierte la admiración y sea notada por los oyentes (Hom Cat 6,6, en Liébaert, p.169). Habiendo, pues, dicho esto y hecho conocer la naturaleza divina y la naturaleza humana, de la que Dios se revistió, [nuestros Padres] agregaron lo siguiente 'Hijo único, primogénito de todas las creaturas'. En dos palabras nos enseñaron las dos naturalezas: por la distinción de nombres nos enseñaron la distinción de las naturalezas. Aquellos que de la única persona (πρόσωπον) del Hijo dijeron estas dos cosas, nos enseñaron la conjunción exacta de dos naturalezas (Hom III, 6-10, en Sullivan, p.266). Más abajo (cf. Sullivan, p.270) el mismo texto agrega: Si cada uno de ellos era por naturaleza hijo y señor, se podría decir dos hijos y dos señores, según el número de personas. Pero, puesto que uno es por naturaleza hijo y señor, mientras que el otro no es naturalmente ni hijo ni señor -sino que por conjunción exacta con el [Hijo] Único, Dios el Verbo, nosotros creemos que él recibe estos [títulos] -, nosotros confesamos que el Hijo es único. Y ciertamente nosotros consideramos en primer lugar Hijo y Señor a aquél que naturalmente tiene estos dos [títulos]; pero nosotros le agregamos en nuestro pensamiento también a aquél, el templo que él habita en todo tiempo y del que él no se separa, a causa de la conjunción indisoluble que él tiene con aquél, y a causa de la cual nosotros creemos que él es Hijo y Señor.

Según F. A. Sullivan (*The Christology of Theodore of Mopsuestia* [Analecta Gregoriana,82], Roma 1956, p.261), "no es que lo que pertenece a la humanidad pueda ser predicado de la Palabra como sujeto al que pertenece la naturaleza humana. Más bien es cuestión de predicar los atributos de ambos, Palabra y hombre 'como de un prósopon' -esto es un sujeto que incluye ambos". Añade Sullivan (p.287), "lo que es, por tanto, verdadero de ambos, de la Palabra o del hombre, puede él decirlo del 'único prósopon' de 'el Hijo', de 'Cristo el Señor'. Pero esta comunicación de idiomas sólo es válida en una dirección. Le permite a uno decir, en cierto sentido, que el homo assumptus es 'Hijo', y 'Señor'. Pero no se puede decir de Dios el Verbo que él nació de la Virgen María en virtud de la humanidad que él asumió." Según el mismo autor (*Further Notes on Theodore of Mopsuestia: a Reply to Fr. McKenzie*, Theol Stud 20(1959)264-279, p.278), la comunicación de idiomas es efectiva en dirección descendente: el hombre participa de los títulos y honores del Verbo, pero el Verbo no es visto como uno a quien pertenece en última instancia la humanidad con sus acciones y pasiones. Pero J. L. McKenzie (*Annotations on the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Theol St 19(58)345-373, pp.366-369) trae textos para probar que también usa la comunicación de idiomas en la otra dirección.

³ De su plenitud, dice, nosotros todos hemos recibido, esto es, la gracia del Espíritu con la que se nos regala, la recibimos de su abundancia. De su naturaleza humana dice que toda gracia está en él (In Joh 1,16, CSCO 116,26). En Cristo, Dios se ha unido a toda la creación.

⁴ Respecto al desarrollo de Jesús, cf. De Incam, PG 66,976Dss.

como totalmente hombre, con cuerpo y alma.¹ El hombre asumido es conducido por el Logos mediante la gracia del Espíritu Santo. Hay un juego de gracia y libertad², pero está protegido por su unión con el Verbo y por la especial prescencia de Dios. Habiendo sido probado, vence al pecado y a la muerte, por nosotros.³ El hombre debe ser salvado en cuerpo y alma.⁴ *Y él recibió los sufrimientos según su naturaleza, habiendo tenido necesidad de Aquél que, mediante los sufrimientos, lo salva; de Aquél que transforma su naturaleza, la vuelve impasible y le hace una corona con sus sufrimientos. Pero el Verbo permanece en él, y es impasible por naturaleza y puede volver impasible a aquél que es pasible. Así El perfecciona, mediante los sufrimientos, la forma de esclavo asumida, su templo, este hombre asumido por nuestra salvación, y El lo vuelve inmortal y del todo inmutable* (Hom Cat VIII,7, en Studer, *Soteriologie*, p.189).

El Hijo, el Dios que asume, ha llevado a su perfección al hombre asumido (cf. Hb 2,10; Jn 2,19).⁵ *A todas las maravillas operadas en la*

¹ (El Logos o el Hijo de Dios) hace participar y cooperar al hombre asumido para realizar su obra, que El se ha propuesto de antemano. ¿Cómo se afirma que la divinidad toma en el asumido el lugar del alma humana? De ninguna manera toma el lugar del alma en aquellos a quienes regala su ayuda. Aunque haya regalado una ayuda especial al hombre asumido, esto no significa que la divinidad tome el lugar del alma. Si la divinidad, según vuestras palabras, sirviera como alma al asumido, ¿cómo puede él entonces tener miedo en el dolor? ¿Por qué entonces necesita él, frente al peligro que amenaza, presentar ante Dios fervorosas plegarias en voz alta y gritando con muchas lágrimas, según el bienaventurado Pablo (Hb 5,7)? ¿Cómo podía él de tal manera ser cogido por el miedo que en increíble temblor derramara copioso sudor? (In Ep. Pauli, en Grillmeier 621s). Cf. Hom 5, 9.11.

² Scipioni (*Il Verbo...*, 39) habla del homo victor. Cf. Hom 12,9.

³ Cf. Hom Cat V,11.19; Grillmeier, p.621. El hombre asumido vence al demonio (p.e. In Joh 12,31s, CSCO 116,174,16-175,2. Al menos al hablar de la recapitulación paulina, esta visión del hombre y Dios en Cristo abarca toda la creación.

⁴ Necesita tener alma, incluido el VOUs, lugar de la libertad y del pecado de Adán, en el que se da la victoria definitiva.

⁵ En Hom V,5s (en Lera J.M., *...y se hizo hombre. La economía en las Catequesis de Teodoro de Mopsuestia* [Teología-Deusto], Bilbao 1977, p.242; cf. Hom V,19, en Lera 187; VII,6, en Lera 218), dice lo siguiente: *Por nuestra salvación aceptó hacerse hombre y manifestarse a todos. Todo lo que pertenece a la naturaleza humana lo tomó sobre sí: siendo probado en todas sus facultades, lo perfeccionó con su poder, de forma que incluso cuando recibió la muerte según la ley de su naturaleza, no se alejó de él... Lo resucitó de entre los muertos y le transfirió una vida donde no muere, lo hizo inmortal, incorruptible e inmutable y le hizo subir al cielo donde está sentado a la derecha de Dios y está por encima de todos los principados... Y recibe continuamente adoración de toda la creación a causa de la conjunción exacta con Dios el Verbo.* Comenta Lera más adelante (p. 243): "Conjunción o acoplamiento no meramente óntico, sino histórico, progresivo. La Cristología histórica o en progreso -teleiosis- es ya Soteriología. La conjunción en la distinción alcanza a través de la Muerte (y Resurrección) su límite insospechado. Ahora en el Kyrios, dentro de la distinción de naturalezas, se da conjunción perfecta. Lo humano no ha sido aniquilado sino potenciado al extremo: ha sido hecho inmortal, incorruptible, impasible e inmutable." Hizo perfecta la naturaleza humana por la pasión (cf. Hom VII,1. en Grillmeier 623; VII,7, en Lera 218) *Al cumplirse sólo en él esta renovación futura -el resucitó de entre los muertos y su cuerpo se hizo inmortal y su alma inmutable... (Hom VI,12, en Lera, p.173). Por la resurrección de los muertos, él, el primero de todos, fue renovado y transformado en una vida nueva y maravillosa* (Hom III,9, en Lera, p.180). Y esto afecta la conjunción con el cuerpo. *Porque tampoco el cuerpo de Nuestro Señor poseía por su propia naturaleza la inmortalidad y (el poder de) dar la inmortalidad, sino que ha sido el Espíritu Santo quien se lo ha dado y por la resurrección de entre los muertos recibió la conjunción con la naturaleza divina,*

economía de Cristo, la resurrección pone el sello. Porque también la plenitud de toda la economía de Cristo es la resurrección. Y el asunto capital, entre todas las restauraciones que operó, es éste, porque fue destruida la muerte y disuelta la corrupción, desaparecieron las pasiones, se disipó la mutabilidad, se extinguieron los movimientos del pecado, fue aniquilado el poder de Satanás y destruida la violencia de los demonios, sobrepasada la angustia de la ley. A esto [se agrega] la promesa de una vida inmortal e inmutable por la que sea destruido y aniquilado todo aquello, porque es por eso mismo por lo que los demonios habían entrado para combatir contra nosotros (Hom Cat VII,4, en Studer, *Soteriologie*, p186).¹ Por el paso pascual puede participar a todos los unidos con El en la resurrección, la plenitud del Espíritu y la participación en la vida de Dios. Y nos asegura la resurrección general.² Está, por lo tanto, centrado en la Pascua de Cristo. Hay dos edades: esta edad de no plenitud, y la incorruptibilidad gloriosa de la naturaleza humana del Jesús resucitado.³ El paso es la pascua.⁴ Dado el pecado de Adán, que nos hace imposible permanecer sin pecado, eso también es restauración.⁵ *Y el que se revistió de un hombre semejante a Adán -quien, después de haber pecado, había recibido una sentencia de muerte-, para que por un [ser] semejante fuera extirpado de nosotros el pecado, y abolida la muerte.*⁶

Dios mismo es salvador en su Hijo. Este obrar del Hijo es un obrar de toda la Trinidad. El Padre tomó la iniciativa para la salvación; el Espíritu

se hizo inmortal y es causa de inmortalidad para los demás (Hom 15,10). Cf. Hom XVI,12. Según Lera (p.149), "la encarnación no es algo instantáneo, sino que se va realizando a lo largo de toda la vida de Jesús de Nazaret. La muerte queda incluida en esa vida como un momento trascendental y decisivo." Según Sullivan (p.253), "Pero después de su resurrección y ascensión al cielo él dio una prueba perfecta de la unión, puesto que desde este momento él absolutamente no tenía actividad aparte de la Palabra, habiendo cumplido Dios todo en él por razón de su unión con él." El mismo autor (p.254) muestra algunos textos en que pareciera que la conjunción es recibida subsecuentemente a la ascensión (cf. Hom XII,9).

¹ Es una soteriología del todo pascual, que recibe un complemento de actualidad en las prédicas sobre el bautismo y la Eucaristía. Por la participación en los santos misterios, el cristiano se une con la cabeza de la que recibe la comunión en la naturaleza divina. Según Grillmeier, la obra de Cristo es sobre todo la revelación del camino hacia la inmortalidad. Respecto a la victoria de Cristo se recurre a la teoría del abuso del poder. Cf. Hom XII,9.

² *Porque la resurrección general está asegurada por la de Cristo* (Hom Cat VII,2 en Studer, p.187 n36). *Por su resurrección Cristo fue primicias para nosotros* (Ib VII,7).

³ Según Lera (p.58), "para Teodoro de Mopsuestia los rasgos característicos de la segunda katástasis serán siempre la inmortalidad, la incorruptibilidad e inmutabilidad, y no la divinización" Esta última era muy cara al pensamiento alejandrino (cf. *Ib.*, p. 68). "La divinización del hombre llevará consigo, a lo largo de los ss. IV-VI una fuerte hipoteca y riesgo de panteísmo, de monofisismo, de absorción de lo humano por parte de lo divino..." (*Ib.* p.70).

⁴ *Se le llamará primogénito de todas las creaturas, porque él, el primero, por la resurrección de los muertos fue renovado y transformado en una vida maravillosa y también ha renovado todas las creaturas y las ha llevado a una otra katástasis más excelente* (2Cor 5,17, en Lera, p.134). Cf. Hom III,9; In Paul (Swete, p.264; 266; 274s, en Lera, p.134).

⁵ *Porque el hombre que él asumió, siendo semejante a Adán que introdujo el pecado en el mundo, abolirá el pecado mediante lo que le era connatural* (Hom V, 17, en Sullivan, p.217). Adán y Cristo son las dos cabezas (cf. Wickert, pp. 161-163).

⁶ Hom V, 17, en Sullivan, p.239.

Santo ungió a Cristo y constantemente unge a los cristianos con su gracia.¹ Pero ante todo, el Hijo en comunidad con el Padre y el Espíritu Santo, trabaja para la salvación de los hombres. La insistencia en esta comunidad trinitaria es antiarriana. La economía de la salvación es fundamentalmente el paso de una fase a otra. La Providencia bondadosa de Dios se muestra en todo. El mismo Dios quería la inconsistencia de este mundo para la educación del hombre para la libertad y para la obediencia. Esta Providencia educadora comporta una constante comunicación de la gracia y del Espíritu. La (verdadera) libertad recién es posible en la inmortalidad. El paso al mundo celeste no se hace sin la cooperación libre del hombre a la gracia.

Este contexto presupone un salvador que es conducido por la gracia de Dios y con libertad responde a esta gracia,² y así es prototipo del cristiano. El hombre asumido mereció en su vida terrestre ser cabeza y renovador de toda la creación. La glorificación de la naturaleza humana de Jesús es primicia de la nuestra. La salvación, en sentido pleno, es sólo la participación en la posesión de la salvación del hombre asumido. *Por esto, entre nosotros permanecerá también el don que esperamos recibir por nuestra asociación con él... Cuando me vean llegado a ser inmortal y ascendido al cielo, por esto que se operará en mí creeréis que vosotros también recibiréis, por vuestra asociación conmigo, lo que haya sucedido en mí a causa de la naturaleza divina que habita en mí. Esta, que desde el comienzo está en el cielo, da a ése [a uno] la inmortalidad y le hace ascender al cielo; a vosotros os dará la asociación con él* (Hom Cat VII,10s en Studer, *Soteriologie* 188). Cuando nosotros también pasemos desde esta edad de carne, muerte y necesidad del pecado, ya no habrá pecado ni muerte, y los redimidos seremos hijos del Padre en el Espíritu Santo (pensamiento cercano a la divinización). Cristo, llamado Hijo y Señor, es ante todo el que da el paso de este mundo al otro.

También en su vida terrena³, Cristo es modelo para nosotros, sobre todo modelo de esperanza de la vida eterna. Pero de ésta ya

¹ Respecto a la labor del Espíritu, cf. U. Wickert (*Studien zu den Pauluskomentaren Theodors von Mopsuestia. Als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie* [Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 27], Berlin 1962), p.154. Según Lera (p.292), el que resucita a Jesús es el Espíritu de santidad. "Lo mismo nos ocurrirá a nosotros en la Resurrección. De ahí que ya en esta katástasis el agua bautismal sólo pueda engendrnos a una nueva vida por la acción del Espíritu. El pan material se hace igualmente Pan espiritual, Alimento de Inmortalidad, Cuerpo de Cristo, por la acción del mismo Espíritu." Cf. p.e. Hom XV,11; XVI,12.

² *Tenia una propensión no ordinaria hacia lo mejor por la unión (Ενωσει) con el Dios Logos, unión de la que fue encontrado digno según el conocimiento previo del Dios Logos, quien desde el comienzo se la unió a sí. De esta forma, por todo esto, junto con el juicio tuvo inmediatamente gran odio a lo malo, uniéndose a lo bueno con amor irresistible, recibiendo la cooperación (συνεργεῖν) del Dios Logos, proporcional a su propio propósito (De Incarn 8, PG 66, 977AB). Cf. Ib., PG 66,977C.989Ds.*

³ Toda la vida de Cristo es un prototipo de la existencia cristiana. Nos enseña cómo el cristiano debe comprender su bautismo y vida de fe como tipo de la vida futura, cómo debe esperar su plenitud.

participamos¹ (importancia del bautismo²), aunque sentimos la tensión entre el ya y el todavía no. En la Pascua Cristo llegó a ser Sumo Sacerdote y constantemente intercede por nosotros en el cielo. Los creyentes participamos de la liturgia celestial mediante la Eucaristía.³ Destaca la gracia sobrenatural de la naturaleza humana de Jesús⁴, en parte para atribuirle a ella todo dicho que tuviere sombra subordinacionista si se aplicaba a la divinidad del Logos. Teodoro no es del todo coherente en su soteriología.⁵

2) La encarnación más en detalle. Es Dios quien asumió y el hombre quien fue asumido.⁶ No hubo cambio sino inhabitación. *No era sólo Dios ni sólo hombre, sino que por naturaleza era verdaderamente en ambos, tanto Dios como hombre. Es el Verbo Dios el que asumió; y es el hombre el que fue asumido. El que asumió no era el que fue asumido, y el que fue asumido no era el que asumió. Sino que el que asumió es Dios, mientras el que fue asumido es hombre.*⁷ El hombre respecto al Verbo es llamado *un otro*.⁸ Rechaza el uso apolinarista de uno y el mismo.⁹ *¿Cómo dijo: dio a su Hijo primogénito? Aunque es evidente que la divinidad no*

¹ Cf. In Ev Joh III,29, CSCO, 116, 56. *Y así, nos uniremos en la comunión de los santos misterios, y mediante ella estaremos unidos a nuestra cabeza, Cristo Nuestro Señor, del que según creemos, somos su cuerpo y por quien obtenemos comunión con la naturaleza divina* (Hom XVI,13, en Lera p. 290). *A Nuestro Señor pertenece dar el Espíritu, del que ahora nos da las primicias mediante el bautismo, en la esperanza de los bienes futuros, que promete dárnoslos todos en el tiempo de la resurrección, cuando nuestra naturaleza recibirá perfectamente el ser verdaderamente elevada a un estado de excelencia* (Hom XIV,23, en Lera, p.271).

² Por el bautismo participamos de la muerte y resurgir de Cristo. Al ser hijo de Dios se participa de la filiación del Hijo. Cristo es nuestra cabeza. En la enseñanza sobre el bautismo preserva la trascendencia. Ahí no se trata de divinización sino de conjunción, de obediencia moral, siempre en relación a Cristo. *Unica es la Ousia, sin cuerpo ni limite, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, que en el bautismo nos da la adopción filial en la que creemos, somos bautizados y nos hacemos todos un solo cuerpo según la operación que en el bautismo se hace en nosotros por el Espíritu Santo* (Hom XIV,21, en Lera, p.269). Según Lera (p. 191), "Cristo bautizado es typos de nuestra vida cristiana iniciada por el bautismo, la cual es typos a su vez de la vida inmortal de la segunda y definitiva katástasis".

³ En ella está presente toda la economía de Dios. Según Lera (p.293), "si el Bautismo -tanto el de Cristo como el nuestro- es typos de la Muerte, la celebración de la última Cena, la Eucaristía, es el typos de la Resurrección, de la nueva katástasis. Y todo ello por la fuerza del Espíritu"

⁴ El hombre asumido, por su unión con la divinidad, nos hace participar de la gracia.

⁵ A veces depende de la Biblia o de Ireneo o Orígenes, o de los Capadocios.

⁶ Por su forma de hablar a veces da la impresión de que el hombre asumido ya existiera antes de la unión: *...El Hijo único de Dios, Dios el Verbo, tuvo a bien, sólo por nuestra salvación, asumir [uno] de entre nosotros, para resucitarlo de entre los muertos; lo hizo subir al cielo, se lo asoció y lo estableció a la diestra de Dios* (Hom Cat XVI,2, Grillmeier 623). Habría que contextualizar las prosopopeyas de la naturaleza humana en el comentario a Juan (cf. p.e. In Joh 12,32, CSCO 116, 174s). Cf. Sullivan, p.222s.

⁷ Hom Cat VIII,1, en Smulders, p.443. En Hom VI,5 se expresa así: *Aquí también [Pablo] hace patente la distinción de naturalezas y que aquélla es la forma de Dios y ésta es la forma de esclavo; que aquélla asumió y que ésta fue asumida. El que asumió llegó a ser en el que fue asumido, en la forma de hombre; mas el asumido era verdaderamente forma de hombre, en quien estaba el que lo asumió.*

⁸ Cf. Sullivan, pp.219ss.

⁹ Usa *uno y el mismo*, p.e. In Psal 8,5.

puede padecer, sin embargo, por la conjunción son uno; por tanto, aunque un otro padeciera, no obstante, todo se atribuye a la divinidad (Com Joh 3,16, CSCO 116,51). Aunque no ataca el título *Madre de Dios*, sin embargo, dice que no es Dios sino el hombre quien fue concebido de María (Cf. PG 66,993s). *Cuando, pues, preguntan si María es madre del hombre (ανθρωποτοκος) o Madre de Dios (θεοτοκος), respondamos nosotros ambas cosas: una por la naturaleza del hecho, la otra en sentido derivado (αναφορα). Madre de Dios, puesto que Dios estaba en el hombre engendrado, no circunscrito en él según la naturaleza; estaba en él según la condición del libre querer* (PG 66,992BC).

La unión no es por naturaleza sino por complacencia (ευδοκια)¹ (cf. p.e. PG 66,975CD) y por intermedio del Espíritu Santo², es decir, por gracia.³ Algunos dicen que ésta es puramente moral y que sólo se distingue en el grado de la del hombre justo. Pero Teodoro señala la diferencia: ella es inhabitación en el Hijo⁴ y comienza en la concepción. *Inhabitado, no según la común habitación, ni según la gracia que se entiende en muchos, sino según una gracia excelente según la cual decimos que se unen ambas naturalezas y según esa conjunción se hace la única persona (unam juxta adunationem effectam esse personam).*⁵ *Pues tuvo inmediatamente, desde el comienzo cuando era formado en el seno materno, la unión con El* (De Incarn, PG 66,976D).⁶ *Como tengo con el Padre una familiaridad que no cesa ni puedo después llegar a ser extraño a El, porque por mi unión con Dios Verbo soy Hijo* (In Joh 10,15. CSCO 116,145; cf. 174). La unión es para siempre. Teodoro

¹ Según Sullivan (p.245s), "habiendo rechazado la inhabitación por naturaleza y por la operación (porque ésta es común a todas las creaturas), se establece en la inhabitación por complacencia (eudokia), porque en este sentido Dios no habita en todo hombre, sino sólo en aquellos en los que se complace por razón de su devoción celosa hacia El" Pero en Cristo en forma del todo especial, como en un hijo. Cf. p.e. *De Incarn* VII, PG 66,972B-976C.

² Cf. Joh 1,34, CSCO 116,33; 16,14, CSCO 116,212; 17,11, CSCO 116,226. Según Kelly (p.308), que el Espíritu Santo sea intermediario en esta conjunción, la hace cercana al adopcionismo y parecido al caso del cristiano.

³ Comenta Camelot que la gracia interviene en la unión en vez de ser algo que fluye de la unión (A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, I, p.218s)

⁴ *Cuando, por lo tanto, se dice que inhabita en los apóstoles, o en general en los justos, como que complaciéndose en los justos hace la inhabitación, como agrado por el modo de los virtuosos. En aquél, sin embargo, no decimos que haya sido hecha así la inhabitación (¡que nunca enloquezcamos tanto!) sino como en el Hijo. Así complaciéndose, habitó* (De Incarn, PG 66,976B). Según J. M. Dewart, *The Notion of 'Person' underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia*, *Studia Patristica* 12(1975)199-207, p. 205), "es la totalidad de la gracia y la resultante totalidad de la participación 'de todo lo que el Padre tiene', lo que, a los ojos de Teodoro, marca la diferencia especificante del 'habitar como Hijo'."

⁵ De Incarn XIII, en Facundus, PL 67,587AB. Sullivan destaca que la persona una es realizada por la unión de las naturalezas.

⁶ Cf. *Ib.*, 989-990B.

tenía la intuición de una unión substancial¹, pero no sabía cómo expresarla. Las expresiones que usa son conjunción (συναφεια)², habitación³, asunción, vestidos reales⁴, templo, etc. *Lo que para el rey es el vestido de púrpura o los trajes reales, esto es para el Dios Verbo el comienzo que El ha tomado de nosotros, inseparable, inalienable, sin distancia en la adoración. Lo mismo que el rey no tiene por naturaleza vestidos de púrpura, tampoco el Dios Verbo tiene carne por naturaleza* (Fr. c. Eunom., Smulders n.113). También utiliza la analogía de cuerpo y alma (Adv Ap IV, PG 66,997ss).

Entre sus contribuciones podemos señalar el que rechaza que se pueda hablar de dos hijos (cf. Hom Cat 8,14⁵ ; De Incarn, PG 66, 985B).⁶ El Verbo es hijo por naturaleza y el hombre Jesús por gracia en esa auténtica filiación.⁷ *Pues por la unión con el Dios Verbo mediante el*

¹ *El se hizo hombre, dijeron ellos [Nicea]. Y no fue por una simple providencia que El descendió; tampoco mediante el don de una ayuda poderosa, como a menudo El lo hizo y todavía lo hace. Mas bien, El asumió nuestra misma naturaleza; El se vistió con ella y habitó en ella, para hacerla perfecta a través del sufrimiento; con ella El se unió* (Hom Cat VII,1, Grillmeier, p.623; cf. *Ib.* V,7, Grillmeier 624). *Jesús Cristo, el Dios sobre todo (Rm 9,5), para mostrar la gloria de Cristo, quien viene de Dios el Verbo, que lo asumió y lo unió a El, siendo para él causa y Señor de todo. Y por razón de esta unión precisa, que tiene este hombre con Dios el Hijo, lo honra y adora toda la creación. Sin duda hubiera podido decir el bienaventurado Pablo: en quien Dios está sobre todo. Pero deja esto y dice así: el Dios que está por sobre todo, a causa de la unión precisa de las dos naturalezas* (Hom Cat VI,4, Grillmeier 624). *Y él es Dios a causa de la conjunción exacta con esta naturaleza divina, que en verdad es Dios* (Hom III,4, en Lera, p.159).

² Según Lera, (p.232 n.297), 16 veces habla de la conjunción exacta o perfecta; y de conjunción inefable, indisoluble, unas 21 veces. También utiliza este vocablo para la unión del Hijo con el Padre: *El Hijo único que está en el seno del Padre... a fin de que por su conjunción con su Padre sea conocido el Único... Por esta palabra seno enseña la conjunción inseparable desde toda la eternidad... la Escritura llama seno la conjunción eternamente inseparable* (Hom III,8, en Lera, p.221). Según A.M. Ritter (*Dogma und Lehre in der Alten Kirchen*, p.241, en C. Andressen, *Die Lehrentwicklung im Rahmen de Katholizität* [Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,1], Göttingen 1989, pp. 99-283), "Cirilo tomó el concepto central de συναφεια (trabazón [Verbindung]) (de las dos naturalezas de Cristo), en el (antiguo) sentido (estoico) de παραθεσις (conjunción [Nebeneinanderstellung]) , en vez de entenderlo como ασυγχυτος ενωσις (unión sin mezcla), como era, en realidad, usado por los antioqueños, de acuerdo con un extendido uso filosófico teológico de lenguaje" Cf. Abramowski, *op. cit.*

³ Cf. Grillmeier, p.623 n.16. Cf. Sullivan, pp.228ss. Para Sullivan (p.228ss), el concepto de inhabitación es un concepto básico en Teodoro de Mopsuestia. Según Mckenzie (p.371), para esto se podía apoyar en Col 1,19; 2,9. "Pero quizás una fórmula todavía más favorita, es la forma de Dios y la forma de esclavo, basada en Flp 2,7." *Y aquél que asumió -no siendo hombre sino, por naturaleza, incorporeal y no compuesto- llegó a ser en la forma de esclavo, (forma) que tenía naturalmente cuerpo y composición. Y es según la ley del cuerpo humano que él se encontró ser hombre. Y de manera que todos los que lo veían vivir como hombre y no conocían nada más, pensaban que él era un hombre común* (Hom, en Sullivan, p.240s).

⁴ Según Smulders, estas expresiones también son usadas en Alejandría. Cf. J. Liébaert, *L'évolution de la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne*, p. 48 n. 87, Mél Sc Rel 27(1970)27-48.

⁵ Ver en Camelot, *Das Konzil I*, p.216.

⁶ En *Hom* 13,8 condena a Pablo de Samosata

⁷ *Uno es por naturaleza Hijo y Señor, en tanto que el otro no es naturalmente ni Hijo ni Señor -sino que por su conjunción exacta con el Hijo Único, Dios el Verbo, creemos que recibió éstos [títulos]; por eso confesamos que único es el Hijo* (Hom VIII,15, en Lera, p.240).

Espíritu ha sido hecho consorte de la verdadera filiación. Nosotros, por su misma gracia espiritual, recibimos una parte por la que nos hacemos partícipes, junto con El, de la filiación adoptiva, aunque distemos mucho de esta dignidad (CSCO 116, 26; cf. 33;89).¹ Lo llamamos Hijo, no de una forma común, como alguien que toma el nombre prestado -como es para aquellos que por gracia reciben el nombre de hijo a causa de su familiaridad-, sino verdadero Hijo, él solo.² Al ser asumido participa del honor divino (cf. Hom Cath VI,4, Grillmeier, p.624s)³, del señorío, de la omnipotencia.⁴ Después de la ascensión recibió tanto honor que trasciende por mucho a toda creatura y unido con Dios Verbo debe ser adorado por todos (In Psal 8,5-8, CChL 88A, p.42). Dos por naturaleza, pero uno por conjunción, porque no se divide la adoración sino que el que fue asumido la recibe con el que la asumió, porque es el templo del que es

¹ Por consiguiente, por la comunidad ciertamente de naturaleza dijo: Padre mío y Padre vuestro, y Dios mío y Dios vuestro. Separó su persona de ellos indicando la gracia recibida mucho más excelente por la que unido al Dios Verbo como verdadero hijo es honrado por todos los hombres (CSCO 116,251). Se acerca a decirnos que el hombre asumido es asumido por gracia en la filiación natural del Verbo. Cf. PG984Ds. Sullivan (pp.267ss) trae algún texto en que hablaría de filiación adoptiva del hombre asumido. Porque son numerosos, se sabe, aquellos que tienen con él participación en la adopción filial; a causa de ellos recibe el nombre de primogénito, porque son muchos hermanos (Hom III). Porque lo que dijo 'envió Dios a su Hijo nacido de mujer', es evidente que lo dice del hombre que nació de mujer y que vivió bajo la ley. con razón (*iure*) lo llama hijo en cuanto, más allá de todos los hombres, participó de la adopción de hijo, por aquella conjunción (*copulationem*) mediante la cual el Dios verbo, que es nacido del Padre, se dignó unirlo consigo (In Ga 4,4, en Sullivan 273s). Con sus discípulos llamaba Padre a Dios, y él mismo por gracia mereció la adopción (In Joh 20,17, CSCO 116,251). Cf. In Col 1,13; Hom XIV,24. Así, según Sullivan (p.276): "El Hijo Unico de Teodoro no es la persona divina, sino un término común que incluye ambos, el Hijo natural de Dios y un hijo adoptivo." Con todo, en un fragmento del De Incarnatione, citado por Sullivan en p. 272, dice Teodoro que no son dos hijos y que el cuerpo y el alma no constituyen otra persona, dada la unión con el Verbo.

² Hom III, 13. Cf. Ib. 11.

³ Entre el hombre asumido y Dios Verbo tanta es la diversidad cuanto es entre cualquier hombre y Dios. Queremos que esto sea entendido como distinción de naturaleza y no como diversidad de honor, porque el título de honor en el hombre asumido sobrepasa por mucho a toda creatura. Esta eminencia del honor la recibe el hombre unido a Dios por la conjunción de la persona (In Psal 8,1, CChL 88A, 38,28-34). Ciertamente no es la distinción de naturalezas la que aniquila la conjunción, ni esta conjunción exacta destruye la distinción de naturalezas, sino que estas mismas naturalezas distintas permanecen en su 'ousía' y su conjunción permanece necesariamente porque el asumido es asociado al asumente en honor y en gloria, ya que para esto Dios lo quiso asumir (Hom VIII, 13, en Lera, p.234). La adoración fue concedida a la forma de esclavo que por naturaleza no poseía. Siendo evidente y cierto que esto fue dicho de la naturaleza humana, lo dice sin embargo, por comunicación, de la naturaleza divina [Lera traduce: por comunicación con la divina,] a fin de que esta palabra deje estupefactos y sea percibida por los oyentes. Así puesto que todos le adoran por estar por encima de la naturaleza humana, es necesario que esto acaezca como de uno solo (Hom VI,6, en Lera, p.234s). Y él [el Verbo] lo resucitó de entre los muertos y lo transfirió a una vida que no muere; lo hizo inmortal, incorruptible e inmutable, y lo hizo ascender al cielo donde ahora él está sentado a la diestra de Dios... (Ef 1,20s), según el testimonio del bienaventurado Pablo, y continuamente él recibe la adoración de toda la creación por su conjunción exacta con Dios el Verbo (Hom V, 5-7, en Sullivan, p.238). No fue la naturaleza divina, que es causa de todo, a quien fue hecho este don de que todos la adoren -ya que toda rodilla se dobla ante ella-, sino que la adoración fue concedida a la forma de esclavo que por naturaleza no la poseía (Hom VI,6, en Lera, p.232).

⁴ Cf. In Joh 5,20, CSCO 116,80.

imposible que se vaya, aquél que mora ahí (Hom VIII,14, en Sullivan, p.257). *Así habitó en él, unió a El todo el asumido, y lo dispuso para que participara con El en toda honra, de la que participa el que inhabita, siendo Hijo por naturaleza. De tal forma que llegara a ser [con El] un προσωπον, conforme a la unión con El, y le diera participación en todo señorío. Y realizar todo en él de forma que El cumpliera el juicio de todo y el examen mediante él, y su parúsia.*¹ *También lo dijo del hombre, porque con la unión suya con el Dios Verbo, recibió la omnipotencia como el Padre, porque Dios Verbo estaba en él y todo lo puede como el Padre.*²

Según Sullivan (p.259s), "en su doctrina trinitaria Teodoro usa el término προσωπον como equivalente a 'hypóstasis': hablará o de tres 'prósopa' o de tres 'hypostasis', o de la 'hypóstaseis' o 'prósopon' del Padre, etc." La fórmula cristológica un προσωπον³ se debe en la teología griega, en gran parte, a Teodoro, aunque no tenga en su teología un rol tan central como la doble naturaleza. *La palabra unión según la substancia (ουσιαν) sólo es válida para los consubstanciales; en los que son de otra substancia es falsa, porque no puede ser libre de confusión (συγχυσεως). La forma de unión según la benevolencia (ευδοκια), conservando las naturalezas (φυσεις) sin confusión (ασυγχυτους) y sin división (αδιαρετους), muestra de ambos el un solo προσωπον, y una sola voluntad y una sola operación⁴, con una sola autoridad y dominación, que le corresponden.*⁵ El significado original de προσωπον es rostro (también se aplicaba al rol). Es la forma en que una φύσις ο υποστασις aparece o se da. Toda φύσις ο toda υποστασις tiene su propio προσωπον. Expresa la realidad de la naturaleza con sus fuerzas y propiedades. Si se acentúa cada φύσις, cada una de ellas tendría su propio προσωπον. Pero respecto a Cristo se habla de un solo προσωπον. *Y, según esto, cuando tratamos de distinguir las naturalezas, decimos que la del hombre es perfecta en su propia υποστασις y que la de Dios es perfecta. Pero, cuando tratamos de mirar la unión, anunciamos que ambas naturalezas son un solo προσωπον [y una*

¹ *De Incarn*, PG 66,976BC. Cf. *Fr Dogm*, PG 66,1012Cs.

² *In Joh* 5,26s, CSCO 116,84. Cf. *In Joh* 10,18, CSCO 116,148; *In Joh* 11,42, CSCO 116,163. *Pues también recibió el dominio universal, dice. Y nosotros creemos que es así. Pues participa de todo lo que es del Dios Verbo, por su conjunción con él. Y esta conjunción ha sido hecha mediante el don del Espíritu Santo. Por lo tanto, le atribuye a él la causa del dominio universal* (*In Joh* 16,15, CSCO 116,213). *Aunque el dominio universal lo recibió después, pero el honor ya le pertenece en cuanto elegido por Dios* (CSCO 116,220).

³ Cf. PG 66,1012; CSCO 116,81.194; PG 66, 981. *Porque las naturalezas conjuntadas mediante esta unión hicieron (απετελεσαν) un προσωπον según ella (ενωσιν)* (De Incarn, PG 66,981A).

⁴ "Una sola voluntad puede venir en Cristo de la fusión de las naturalezas, la humana y la divina, como querían los monofisitas, pero también de la confluencia de las mismas naturalezas 'según la energía y según la voluntad', como se veían obligados los nestorianos a decir, tratando de salvar alguna unidad en Cristo" (Milano, *op. cit.* 212s).

⁵ *Fr Dogm*, PG 66,1013A. Lo divino y humano son dichos como de uno (cf. Hom Cat VIII,10, Grillmeier 624; VII,11, Grillmeier 624s). Cf. Sullivan, p.262s.

sola υποστασις]¹ El auténtico Teodoro afirma un *προσωπον*² en dos naturalezas. El Logos que inhabita le da su *προσωπον* al hombre asumido. El *προσωπον* divino traspa y conforma la humanidad de Cristo.³; le da una especial forma de aparecer. Por esta razón la humanidad recibe también la honra que corresponde a la divinidad. *Así ni se hace confusión de las naturalezas ni una mala división de la persona. Permanezca, pues, sin la confusión la doctrina (ratio) de las naturalezas, y sea reconocida la persona como indivisa*⁴.

¿Pero tiene este *προσωπον* la consistencia de la *υποστασις* trinitaria, de la persona?⁵ No está claro, según Smulders. Porque dominando el esquema de las dos naturalezas, lo que lo lleva a fuertes problemas de interpretación⁶, sólo se refiere a un *προσωπον* cuando se ve un poco obligado; porque compara la unión en Cristo como la del hombre y la mujer, que forman una sola carne.⁷ Además nos topamos con un discutible fragmento siríaco. *Προσωπον es usado en doble forma. O designa la υποστασις y lo que cada uno de nosotros es, o es aplicado al honor, grandeza y a la adoración. Por lo tanto, Pablo y Pedro designa cada uno una υποστασις y un προσωπον. Pero el προσωπον de Nuestro Señor Jesucristo significa honor, grandeza y adoración. Porque el Dios Logos se reveló en la humanidad, unió el honor de su υποστασις con lo visible. Y por eso el προσωπον de Cristo significa que es un προσωπον de honor y*

¹ De Incarn VIII,62. Es muy difícil llegar a la evidencia sobre el texto primitivo; seguimos el texto de Grillmeier (p.633s; cf. Richard, *L'introduction...*, 21-29; McKenzie, pp.347-350). *Por lo tanto aquí, si distinguimos las naturalezas, decimos que el προσωπον del hombre es perfecto y también perfecto el de la divinidad. Pero si miramos a la unión (ενωσις), entonces proclamamos que las dos naturalezas son un solo προσωπον, recibiendo la humana el honor correspondiente a la divina por parte de la creación, y realizando la divinidad en ella todo lo conveniente* (De incarn VIII. PG 66,981C; cf. Sullivan, p.249-251). El asumente trabajó en y a través del hombre asumido (cf. Sullivan, p.250s).

Sullivan (p.224s), a propósito del texto que Leontius (Fragm VI, PG 66,981B) presenta en este pasaje en que habla de 2 *προσωπα*, cita ejemplos en que parece que Teodoro se refiere al *προσωπον* del hombre, esta vez no contrastado con el del verbo. Pero el mismo Sullivan advierte que la frase no estaría usada en un sentido filosófico estricto, sino que es un frase técnica de la exégesis de Teodoro para indicar al que habla, de quien se habla y para quien se habla. "Parece, pues, evidente que el hecho de que Teodoro habla del 'proson del hombre asumido' en las frases del tipo de las que hemos visto, no constituye en sí mismo prueba de que él considerara que este hombre era una persona en sentido estricto."

² Teodoro también usa esta palabra para la Trinidad. Pero con el peso que este término fue tomando gracias a las controversias trinitarias.

³ El *προσωπον* del Verbo superforma todo el carácter moral de Cristo, lo que va acompañado de una teología de la gracia y de la libertad.

⁴ De Incarn, PG 66,970B. Cf. Ib., PG 66,985B.

⁵ Según Grillmeier, dice demasiado *como de uno* (cf. p.624s).

⁶ p.e. CSCO 116,50 y 217.

⁷ Esta imagen, según Galtier (*Théodore de Mopsueste...*, 184-186), hecho un análisis de contexto, es usada ortodoxamente por Teodoro.

*no de substancia (ουσια) de las dos naturalezas*¹ En resumen, Teodoro, aunque quiere ser ortodoxo,² no es satisfactorio en su lenguaje.³ Ciertamente, en vez de Λογος-σαρξ ha puesto el esquema Λογος-ανθρωπος. Pero, ¿parecería Teodoro poner el yo como un tercero por sobre las dos naturalezas y que surge de ellas como resultado de la unión de las dos naturalezas?⁴ Le falta la profunda intuición alejandrina de que el yo y el sujeto es el Verbo.⁵ Acepta una verdadera asunción de lo humano por lo divino, pero se retrotrae al hablar del compromiso de lo divino con lo humano.⁶ Alejandría, al insistir en *uno y el mismo* (el Verbo se hace carne), deja la puerta abierta para que Dios se entregue al destino humano. Pero su lenguaje, al comienzo, tampoco va a ser preciso. Según Kelly⁷, Teodoro no es nestoriano, pero tiene insuficiencias⁸, comprensibles en su época.⁹ Según Mckenzie (p.370), el mayor defecto particular en la terminología de Teodoro es la ausencia de una definición clara de υποστασις.

¹ F. c. Eun., 18, Smulders 447; Grillmeier, p.627. Según Grillmeier, προσωπον puede ser igual que υποστασις en el caso de Pedro y Pablo. Pero cuando hablamos del προσωπον de Cristo, no hay detrás una naturaleza de Cristo, como lo quiere Apolinar.

² Galtier (*Théodore...*) defiende su ortodoxia.

³ Comenta Young (*op. cit.*, 210): "Si Nemesio podía hablar del alma que habitaba en el cuerpo por hábito, inclinación o disposición y creía que esto daba cuenta suficiente de la unidad básica del hombre, no es de sorprender que Teodoro viera una terminología parecida como adecuada para expresar la unidad de Cristo. El Dios Verbo unió al Hombre asumido en El, por hábito de voluntad (κατα σχεσιν της γνωμης) o por complacencia (κατ' ευδοκιαν); y, aunque sus dos naturalezas permanecieron distintas, sin embargo había un solo sujeto (προσωπον) a quien eran referidas todas las acciones del Salvador, un Hijo por causa de la unión (ενωσις).

⁴ Según Grillmeier (cf. p. 626s), no es un tercer προσωπον que viene de la 'mezcla' de los otros dos. Cf. CSCO 116,119s, e igualmente Kelly (p.307).

⁵ Parece no saber distinguir entre la naturaleza divina y el Verbo como sujeto (Cf. Sullivan, pp.207ss). Según Sullivan (p.281) respecto a la unidad de Cristo, " la fuerza está en la insistencia en una persona; su debilidad en que esta persona no es la persona divina del Verbo sino una 'persona común', una persona que resulta de la unión de las dos naturalezas."

⁶ Smulders se pregunta si es casualidad que en la escuela de Antioquía se hable poco del Logos y su relación al hombre, y se insista en la dignidad sobrenatural de la humanidad de Jesús.

⁷ pp. 307-309.

⁸ Es interesante constatar cómo estas insuficiencias se van a seguir repitiendo, después de Calcedonia, en los persas nestorianos (cf. W. de Vries, *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil I*, 603-635).

⁹ Según Richard (*L'introduction...*, 26), "la superioridad técnica del sistema apolinarista le permitió a éste imponer, a los que lo atacaban, su punto de vista y también, en cierta medida, sus medios de expresión." "Teodoro, que confesaba la integridad del hombre asumido, no podía retomar tal cual el aparato erudito con que Apolinar había adornado su doctrina. Pero él volvió a pensar el problema de la unidad de Cristo en los mismos términos que le dictaba el obispo de Laodicea. Como él, Teodoro creyó encontrar la solución en el concepto de unión. El le tomó prestado aún el ejemplo del alma y del cuerpo. Naturalmente -y en este punto estaba de acuerdo con su adversario- no podía plantearse una unión natural ni la unidad de naturalezas. Los apolinaristas declaraban que el hombre perfecto -es decir dotado de un VOUS- era una hypóstasis. Teodoro lo reconoció, pero sólo en cierta medida, porque mantuvo con ellos que el Cristo era una hypóstasis, una persona" (*Ib.*, 27).

3.- Cirilo de Alejandría (+444)¹

1) La Cristología de Cirilo, el adversario de Nestorio. Según Grillmeier, el joven Cirilo, patriarca desde el 412, no muestra conocer la controversia cristológica que viene desde Atanasio en torno a Apolinar, representante extremo de la cristología λογος-σαρξ. En cambio esta polémica era una realidad viviente para Teodoro de Mopsuestia, quien presenta un reflexionado esquema λογος-ανθρωπος. Al joven Cirilo se lo entiende, pues, desde Atanasio. Atanasio es su influencia principal, p.e. respecto a la antítesis λογος-σαρξ. Así, en el Thes 22-24 y 28, sus adversarios, igual que para Atanasio, son los arrianos.² Según Grillmeier, en el período anterior a Efeso, Cirilo sólo dos veces habla del alma de Cristo³ y en forma teológicamente no significativa. El Logos es la fuerza espiritual de Jesús y el desarrollo del hombre Jesús es una progresiva revelación de la sabiduría del Logos. La pasión se atribuye a la carne.⁴ Esta es también la que recibe los dones de santidad y gloria. Contra los arrianos sólo combate en referencia a la consubstancialidad del Logos. Aunque Cirilo no dé importancia teológica al alma, no por esto mantiene, como el joven Atanasio, un significado vital y dinámico para las relaciones entre el Logos y su carne.

¹ Respecto a su doctrina trinitaria opina G M de Durand en su introducción a los Diálogos (Cyrille d'Alexandrie, Dialogues sur la Trinité [Sources Chrétiennes, 231], Paris 1976, pp. 15-122), obra primeriza, que Cirilo, contra los arrianos, se interesa sobre todo en destacar la consubstancialidad del Hijo. Poco habla del Logos y mucho del Hijo. Igualmente trata poco del Espíritu Santo. Tampoco profundiza la fecundidad del Padre. Quizás la fórmula clave de su comprensión trinitaria, más que la bautismal, es: desde (πατρα) el Padre, por (δουα) el Hijo, en el Espíritu (*Ib.* p. 73ss). Según este autor (p. 78), "y gracias a su teoría de la santificación su comprensión de la Trinidad representa un progreso real, a pesar de un arcaísmo de vocabulario, que en parte es deliberado, porque, como hemos visto, conoce muchos frutos de los instrumentos técnicos de los que sólo se sirve de paso."

A veces se refiere a una dilatación de la divinidad en Trinidad y a una contracción en su unidad (Dial III, PG 75,812C, SCh237,55; Dial VII, PG 75,1080D, SCh 246,150; Dial VII, PG 75,1092Cs). En la última cita dice lo siguiente: *Cada uno, en efecto, permanece lo que es en la unión de naturaleza con el otro y [posee] la riqueza de los otros en su propia naturaleza: el Padre está en el Hijo y en el Espíritu Santo; e igualmente el Hijo y el Espíritu en el Padre y en el otro respectivamente.* Y en Dial VII, PG 75,1084C, SCh 246,157: *Serían más bien, en virtud de su identidad esencial uno en otro respectivamente: aquél como éste y éste, a su vez, como aquél.*

² También sigue mucho a Atanasio en Dial Trin 6.

³ Ep pasc del 420, PG 77,573B; Glaphyra in Gn 6, PG69,297C. Dejamos a un lado las referencias al descenso a los infiernos.

⁴ Según Grillmeier, el siguiente texto no iría contra lo dicho respecto a la ausencia del sufrimiento anímico: *Así pues decimos que y fue crucificado y murió, padeciendo la carne esto y no propiamente el Logos de por sí. Porque éste es impasible e inmortal. Por lo tanto, interpretemos lo dicho ortodoxamente, distribuyendo lo digno de Dios a la divinidad, y atribuyendo a la carne lo dicho por causa de ella y como de ella por los movimientos naturales en nosotros, de los que la mente (VOUS), teniendo la percepción, hace oír mediante la lengua el murmullo sin palabras en lo profundo y secreto* (Thes 24, PG75,396D). Antes había hablado en este párrafo del llanto y del temor.

Si habla de dos tiempos (antes y después de la encarnación), con influencia de Atanasio, es para preservar la trascendencia e inmutabilidad del Logos.¹ Los dichos evangélicos hay que repartirlos entre el Logos antes de la encarnación y el encarnado.² Cirilo dispone de más expresiones cristológicas que Atanasio: Cristo tomó carne, lo humano, el hombre³, la naturaleza humana.⁴ La expresión central de la cristología λογος-σαρξ de Cirilo, es la antigua fórmula: el Logos se hizo hombre, pero no vino a un hombre.⁵ También toma las expresiones de inhabitar⁶ y asumir.⁷ En la mayor parte de los textos del Dial Trin y del Thes se limita a copiar las fórmulas de Atanasio.⁸

En 429/30 Cirilo profundiza su cristología contra Nestorio.⁹ Pretende continuar la fe de Nicea.¹ Bajo la lectura de obras de la corriente

¹ Thes 20; 22; 23; 24; 28, PG75,337B-D, 369BC, 384Ds, 392CD, 429BC. Cf. *Ib.*, 23, PG 75,387C-389B; *Dial Trin* 5, PG 75,937CD.

² Si se habla de lo débil, de lo humano, se refiere a después de la encarnación. Según Durand (*Deux Dialogues*, p.106), "más ampliamente puede decirse que la escatología, individual o colectiva, sólo tiene un lugar relativamente pequeño en el pensamiento de S. Cirilo". Este está demasiado centrado en el Verbo que se hizo carne.

³ Cf. Thes 15; 21, PG75,281D. 361D.

⁴ No por esto tiene Cirilo una visión ontológica de Cristo. Para él, como para Atanasio, esta expresiones indican, en primer lugar, lo que significa ser hombre, las condiciones humanas en su conjunto.

⁵ Atanasio, C. Arr III,30, PG26,388A; Cirilo, *Dial Trin* 1, SCh 231,p.166: ουκ εν ανθρωπω γεγωνε. Cf. Atanasio, *Ad Antioch*, 7, PG 26, 804As; *Ep Max*, 2, PG 26, 1088B; *Ep Epict*, 11s, PG 26, 1068Ass.

⁶ Después de haber distinguido los idiomas en torno a algunos milagros de Cristo, añade: *Era pues verdadero Dios en carne y carne* (Thes 23, PG75,389A). Cf. Thes 24, PG75,392A. 393C; *Dial Trin* 5, Sch237, p.286.

Παρουσια εν σαρκι, μετα σαρκος, ενσαρκος γεννησις ο οικονομια, εν σαρκι κενωσις y los correspondientes conceptos como templo y casa aparecen bastantes veces en las obras antiguas.

⁷ Respecto a asumir, apropiarse (cf. p.e. la obra más tardía *Quod Unus*, PG 75,1264B. 1277C. 1328D, SCh 97, 320.348.448, donde usa el verbo οικειω), utiliza el atanasiano ιδιος (cf. p.e., *Ep I Succ* 4, PG 77,232A). Cf. Thes 21 (ανθρωπον ητοι ναον αναλαβων);28, PG75,361CD.429A. A esto también corresponden las expresiones como αναλαμβανειν, ιδιοποιεισθαι, οικειουν. Según Durand (*Deux Dialogues*, p.127), "por un lado, las imágenes de cuerpo-vestido y de cuerpo-templo, a las que jamás renunciará nuestro autor para describir la humanidad de Cristo porque el ejemplo de la Escritura es demasiado claro, pierden aquí el matiz dualista que podrían tener: este templo, este vestido, son verdaderamente pertenencias íntimas del Verbo" Como el cuerpo es propio del alma humana, así la humanidad de la divinidad, en el caso de Cristo (cf. *Adv Nest* III,6, PG 76,160Ds, ACO I,1,6, p. 73,1-8; In Joan X,2, PG 74,334B).

⁸ Usa nuevas expresiones como ενωθηναι σαρκι, σαρκι συμφερειν. Pero no hay una nueva orientación fundamental sino que permanece centrado en λογος-σαρξ. En Thes (32, PG 75,504AC) dice: *Por lo tanto, puesto que precisamente estando en el medio de los otros dos, llega sin duda hasta las propias extremidades de ambos mateniendo en la unidad lo separado, mediador y de Dios y de los hombres es Cristo. Evidentemente que en cuanto Dios toca naturalmente a Dios, y en cuanto hombre al hombre. El es nuestra paz, atando la naturaleza del hombre, por la semejanza con nosotros, con la unidad y comunión de la esencia divina*. Aquí está referido a la unidad de Cristo como Dios y como hombre, como mediador. Según Grillmeier, no es la unión física de las naturalezas entre sí, que defenderá después.

⁹ Respecto a la primera reacción de Cirilo en su *Ep Festal* 17 y en su *Ep* 1?, a los monjes, cf. Liébaert, *L'évolution...*. Antes del 428 habría usado sólo una vez el θεοτοκος (*Ib.*, 29).

apolinarista, que Cirilo, por falsas atribuciones de autores, creyó ortodoxas, nuestro autor agudiza su terminología y su pensamiento cristológico, lo que posteriormente será causa de graves disputas. Decisivo es que retoma la fórmula central de la cristología λογος-σαρξ apolinarista: μια φυσις του θεου λογου σεσαρκωμενη (ου).² Esta fórmula en Apolinar tenía un sentido de dinamismo vital: las energías y los movimientos vitales fluían desde el Logos a la carne que era su instrumento. Cirilo, al reconocer el alma de Cristo y su significado teológico, cambia esto.³ El documento decisivo es la segunda carta a Succensus.⁴ En ella Cirilo responde cuatro objeciones contra la fórmula

¹ Pues el santo y gran Concilio dijo que el mismo Hijo unigénito, el engendrado de (ΕΚ) Dios el Padre según la naturaleza, Dios verdadero de Dios verdadero, luz de luz, por el cual (διου) el Padre hizo todo, descendió, se encarnó, se hizo hombre, padeció, resucitó al tercer día y subió a los cielos. Es necesario que también nosotros sigamos estas palabras y doctrinas, considerando qué quiere decir que el Verbo de Dios se encarnó y se hizo hombre (Ep 2Nest, 3, PG 77,45B, ACO I,1,1, p.26,20-28).

² Corresponde a la otra de μια υποστασις.... Para una breve visión de conjunto respecto a su uso, cf. Grillmeier, p.674 n2. Respecto a la variación σεσαρκωμενη-σεσαρκωμενου, cf. Scipioni, p.374 n.26. Sobre la posible evolución de Cirilo a medida de que se desarrollan las controversias, cf. Simonetti, *Alcune osservazioni...* Dice también este autor (*Ib.*, 493); "Cirilo, quien es siempre muy firme respecto a la unidad de Cristo καθ' υποστασιν, no lo es, con la misma solidez, respecto al uso del término φυσις: la estructuración monofisita de su cristología es prevalente, pero tiene aberturas esporádicas, y no muy escasas, en sentido duofisita, lo que muestra una cierta incertidumbre al respecto. Está fuera de duda, aunque en verdad -lo volvemos a decir- con excepciones, que Cirilo reserva el uso del término φυσις para indicar la naturaleza divina del Logos; en cambio, para indicar la humanidad asumida por Este, prefiere servirse de otros términos: carne, humanidad u otros semejantes...Cuando no usa el término φυσις, a Cirilo le encanta presentar la relación de divinidad/humanidad en Cristo, en forma simétrica." Respecto a fórmulas que impliquen dos naturalezas o la humana, véase también: *De recta fide ad Th* 26.38.42, ACO 1,1,1,58.68.71?, PG 76,1169C.1192A.1197B; 2 *Ad Reg* 19, ACO 1,1,5,36?, PG 76,1360C; *Apol c. Theod* 2.3.4., ACO 1,1,6,115.118.123?, PG 76,401A.405C.413B; *Apol c. orient* 3, ACO 1,1,7,40?, PG 76,332B. Cf. *De recta fide ad Th* 16, PG 76,1557A.

³ Cf. Quod unus, PG 75,1289D, SCh 97,372, donde habla de una naturaleza, pero con alma racional. *Pues, como es perfecto en la divinidad el Verbo de (ΕΚ) Dios Padre, así también perfecto en la humanidad, según la palabra (λογον) humanidad, no recibiendo un cuerpo sin alma sino más bien animado de alma racional* (Ad Reg, PG76,1221B, ACO I,1,5, p.70,12-14; cf. Ep 2 Nest, PG 77,45B, ACO I,1,1, p.26,27). En la muerte de Cristo, su alma que desciende al infierno, igual que su cuerpo, permanece unida al Logos (cf. *De recta fide ad Th* 22, PG 76,1165AB). *El Logos de Dios unió a sí mismo la íntegra naturaleza de los hombres, para salvar todo el hombre. Porque lo que no ha sido asumido, no ha sido salvado* (Com Joh 12,27, PG 74,89Cs). Respecto a la fórmula ciriliana *carne animada por alma racional*, opina Sagi-Bunic (*Deus perfectus...*, 55s) que, contrariamente a la expresión antioquena (*hombre perfecto de alma racional y cuerpo* [cf. Dz 142b; DS 272]), el elemento principal con el que el Logos se une es la carne, ocupando el lugar central no el alma sino el Logos.

⁴ Después del acta de unión, Cirilo combate en un doble frente: por un lado a Nestorio y los antioquenos Diodoro y Teodoro como padres del nestorianismo, y, por otro lado, se tiene que justificar ante sus partidarios de haber aprobado el acta de unión. El convencimiento de la no mutación ni mezcla de las dos naturalezas, según Smulders (p.459s), lo lleva a matizar el pensamiento atanasiano de la divinización por ascensión. Según el mismo autor (p.460), Cirilo toma más en serio que la mayoría de los autores desde Ireneo, la pasión del Hombre-Dios, incluida la oposición de su voluntad a la muerte. *Porque la mención, que se ha deslizado de la muerte turba a Jesús, pero la fuerza (δυναμις) de la divinidad, puesta en movimiento, inmediatamente domina la pasión y la transforma en coraje* (Com Lc, PG 72,921C). *Pues la naturaleza del hombre es encontrada débil, aun en el mismo Cristo en cuanto se refiere a sí misma,*

una naturaleza. Según la última objeción no se puede decir que Cristo sufrió sólo en su carne sino también en su alma racional¹, voluntariamente; luego hay dos naturalezas en el encarnado. Cirilo responde que sufrir en la naturaleza humana, si se lo entiende bien, también es correcto.² *¿Qué otra cosa es la naturaleza humana sino la carne racionalmente animada (σαρξ εφυχωμενη νοερωσ)?* Antes³ había dicho: *Cada uno [la naturaleza del Logos y la de la carne] permaneciendo en su propiedad según naturaleza (εν ιδιοτητι τη κατα φυσιν)*⁴.... *Uno se aplica propiamente no a los solos elementos simples según la naturaleza, sino también al compuesto de los reunidos (κατα συνθεσιν συνηγημενων), como es el caso del hombre, que es de alma y cuerpo.*⁵ No hay mezcla (φυρμιον, συγκρασιν)¹, como

pero es transportada al buen ánimo, digno de Dios, por el Logos unido a ella (Ib., 924BC). Cf. Atanasio, C. Arr III,57, PG 26,441BC.

¹ *Pues, así como porque la carne llegó a ser del Verbo que vivifica todo, supera el poder de la muerte y de la corrupción; pienso que, de la misma manera, el alma, ya que llegó a ser del Verbo que ignora la falta, posee en adelante un estado firme e inmutable en toda clase de bienes incomparablemente más vigoroso que la antigua tiranía del pecado. Pues el primer hombre es el Cristo, 'quien no cometió pecado ni en su boca fue encontrado dolo'; él ha sido constituido como raíz y primicia de los transformados hacia la novedad de vida por el Espíritu; en adelante transmitirá a todo el género humano y la incorruptibilidad del cuerpo y la solidez y firmeza, como en participación y por gracia.... El misterio de la economía se cumplía muy bien mediante ambos [cuerpo y alma]: [el Verbo] usó de la propia carne como de un instrumento para las obras de la carne, de las debilidades naturales y en todo lo que estaba libre de reproche; a su vez, de su propia alma para todas las pasiones (παθη) humanas irreprochables. Porque se dice que tuvo hambre y soportó las fatigas de las grandes marchas, miedo y pavor y tristeza y agonía, y la muerte en la cruz. Porque no obligándolo nadie, ha dado su propia vida (ψυχην) por nosotros 'para ser Señor de muertos y vivos'. Pagando con su propia carne un don verdaderamente equivalente por la carne de todos; haciendo de su alma la redención del alma de todos, aunque de nuevo reviva, siendo vida por naturaleza, como Dios (De Incarn, PG 75,1213B-1216A, SCh 97,230-234). Respecto a que el dolor también esté en el alma, cf. 2 Ad Reg 44, PG76,1413BC, ACO I,1,5, p.58,30-36. 59,5.*

² *El Hijo unigénito de Dios...no padeció las luchas del cuerpo en su propia naturaleza, sino padeció más bien en la naturaleza terrena (Ep 2 Succ, PG 77,244B). Respecto a la imposibilidad del Logos puede verse G. Jouassard, *Impassibilité du Logos et impassibilité de l'âme humaine chez Cyrille d'Alexandrie*, RSR 45(1957)209-224.*

³ *Núm. 3, PG 77,241B, ACO I,1,6, p.159,21-160,9.*

⁴ *Era Dios en la humanidad, permitiendo a la naturaleza que es conforme a nosotros, proceder según sus propias leyes; salvaguardando así, por otro lado, la pureza de la divinidad (Hom Pasch XVII,2, PG 77,776C; cf. Ib. 777B; Quod Unus, PG 75,1332A-B, SCh 97,454). Cf. Ep 39 ad Joh Ant, PG 77,180C; Apol c Theod 6, PG 76,425. Porque el imposible existía en un cuerpo que padecía. De la misma manera pensamos respecto al haber muerto...No como que viniera a experimentar la muerte (es insensato decir o pensar esto), sino que, como acabo de decir, su carne gustó la muerte (Ep 2Nest, PG 77,48AB).*

⁵ *Cf. De Incarn, PG 75,1224As, SCh 97,244s; Quod Unus, PG 75,1292A-C, SCh 97,374s. Según L.R. Wickham (Cyril of Alexandria, *Select Letters*, Oxford 1983, p. XXXIII), "si alguna analogía es requerida para esta unión, para ilustrar sus posibilidades y sus condiciones, uno debe mirar a la relación de alma y cuerpo, dos realidades distintas que juntas constituyen un único ser humano". Comenta Grillmeier (*Jesus* II,2, 36) que para Cirilo y Severo, tanto en la unidad del alma y del cuerpo como en la de Cristo, se trata de una ενωσις φυσικη, y a la vez ασυγχυτος. Se da en ambos casos un solo existente concreto. En el caso del Logos es el poder creador que se apropia (cf. p.e. *Thes*, PG 75,281C; Ep 50, PG 77,257Ds, ACO I,1,3, p. 92,15-20). A propósito de Severo, dirá después Grillmeier (Grillmeier, *Jesus* II,2, 39s): "Con esta evocación de la ενωσις como acto creador está dada la fundamentación de la relación de propiedad sin que se deba suponer ahí una doctrina de unión ontológica. Así el acto de unión, a la vez, es*

*disminuyendo o siendo sustraída la naturaleza del hombre. Y en el núm 4 dice: Puesto que la perfección en la humanidad y la demostración de nuestra substancia es introducida diciendo encarnada..² En esta carta hay una clara confesión del alma de Cristo como principio natural del sufrimiento, en contra de que se le atribuya a la naturaleza divina.³ Dentro del significado teológico del alma de Cristo está la obediencia humana y su sacrificio.⁴ Porque era necesario que consumiera el alma unida con su propio cuerpo para que, huyendo (*φενυγουσα*) de los malos tratos, sometiera a Dios una cerviz dócil.⁵ Considera cómo es sacerdote humanamente y está establecido como mediador entre Dios y el hombre... Pero que a sí mismo se entregue y por y en él mismo al Padre.... Por lo tanto, si se dice que hace de sacerdote humanamente, pero recibe el sacrificio él mismo divinamente, siendo el mismo a la vez Dios y hombre.⁶*

Cirilo no abandona la fórmula una naturaleza, que cree sancionada por los Padres. Pero esta fórmula también estaba unida con la enseñanza sobre la ζωοποιησις y el concepto de instrumento. Cirilo busca la unión más estrecha posible entre el Logos y la carne, unión que califica de inefable e incomprensible.⁷ El cuerpo de Cristo está unido con la vida y,

concebido como un acontecer personal y es sustraído al dominio de la mezcla física material. Situarlo en la doctrina de la creación significa un correctivo para el uso de la doctrina griega de la 'mezcla' en el caso de Dios y del hombre en Cristo."

Según Scipioni (p.282), los nestorianos ven en la ενωσις καθ' υποστασιν de Cirilo una unidad orgánica funcional que tiene su mejor ejemplo en la unión del alma y cuerpo. A los ojos de Nestorio esto quiere decir dos substancias de sí incompletas que se unen para formar algo nuevo, un tercero, el hombre, que ya no es ni una ni otra substancia. Según Scipioni (p.125) en la siguiente frase, Cirilo evocaría una combinación de la que se forma un todo nuevo: *Por otra parte, apropiándose el alma humana, la volvió superior al pecado, impregnándola (εγκαταχρωσας), como con una tinte, con la estabilidad e inmutabilidad de su propia naturaleza* (De Incarn, PG 75,1213B, SCh 97,230). Cirilo usa también la comparación del fuego y del leño, en que este último no deja de ser leño, pero está transpuesto en su aparecer y en su virtud (δυναμιν) (Schol Incarn, PG 75,1380AB).

¹ Cf. Adv Nest, PG 76,33BC; Quod Unus, PG 75,1285BC, SCh 97,p.362;PG 75, 1292D, SCh 97,378. Según Wolfson (p.408s), para indicar la unión en Cristo, Cirilo "aun rechazando los términos 'confusión' y 'mezcla', no es contrario al uso del término 'composición' (συνθεσις)." Cf. Ep 45, PG 77,233A; Ep 46,2, PG 77,241B. En Schol Incarn 8 (PG 75,1376) rechaza la παραθεσις, la μιξις y la κρωσις. Pero en algunos otros pasajes trata de explicar la unión de la encarnación con las analogías de fuego y madera (Schol Incarn 9, PG 75,1380AB), cuerpo y olor (Schol Incarn 10, PG 75 1380C), fuego y fierro (Quod Unus, PG 75,1357D). De todo esto, concluye este autor que Cirilo usa el término composición no en su sentido ordinario de 'yuxtaposición' sino más bien en el sentido de 'predominio'.

² PG 77,244A. Cf. Severo, *Filal* 51, CSCO 134, p. 113,16-20; 221,14-18.

³ Como acota Grillmeier, la única forma de no atribuir el sufrimiento al Verbo, como lo hacían los arrianos, era que tuviera un alma capaz de sufrir (Cf. Ep 2 Succ 2).

⁴ Cf. De recta Fide ad Th 21, PG 76,1164AB, ACO I,1,1, p.55,14-33 (*haciendo del alma rescate*); Schol Incarn 8, PG75,1377AB, ACO I,5, p.220,33-221,6.

⁵ Schol Incarn 8, PG75,1377AB.

⁶ 2 Ad Reg 23, PG76,1369AB, ACO I,1,5, p.40,4-12. Cf. *Ib.* 32, PG 76, 1396B, ACO I,1,5, p.50,36-51,1.

⁷ Cf. Ep 2Nest, DS 250, Dz 111a, ACO I,1,1, p.26,27s; Ep 46, PG 77,241B, ACO I,1,6, p.160,1.

por eso, es vivificante.¹ *Porque era consentáneo y necesario que el cuerpo fuera vivificante de [aquél que era] la vida por naturaleza.*² Atanasio, según Grillmeier, y Apolinar, veían la energía divina del Logos fluyendo inmediatamente al cuerpo. Cirilo se separa de estos autores al decir que la comunicación natural de la vida viene del alma de Cristo. Cirilo, con esta herencia de Atanasio y Apolinar, conforma la teología alejandrina, que era la que con más fuerza religiosa correspondía a la teología griega. La teología alejandrina tendía a aplicar sin más todas las expresiones al Logos³, por la conciencia de la unidad en Cristo. Cirilo consiguió aclimatar definitivamente el pensamiento de la unidad de Cristo, aunque no lo sepa expresar con claridad.⁴ El Logos es carne sin que se

¹ Según Chadwick (*op. cit.*, 150s), antes de la controversia Cirilo ya era anti-antioqueno. "Su objeción fundamental a la doctrina de los antioqueños recae más bien en la repercusión de este pensamiento en la doctrina de la Eucaristía y de la expiación" (*Ib.*, 153). "Cada Eucaristía es una reencarnación del Logos quien está ahí *παλιν εν σωματι*, y cuya *ιδια σαρχ* es dada al que comulga" (*Ib.*, 155). "Sólo una *ενωσις καθ' υποστασιον*, una unión que sea absolutamente fundamental, dotará a la carne con ese poder divino que es operativo en la Eucaristía" (*Ib.*, 155s). Y en p. 156 añade este autor: "Según cirilo, la doctrina de Nestorio quita todo fundamento a la creencia en la resurrección de la carne." Y respecto a la impasibilidad del Logos, añade Chadwick (*Ib.*, 158): "Como Apolinar antes de él. Cirilo siente que la teología antioquena no reconoce la autolimitación del Logos que implica la encarnación. La sumisión voluntaria del Logos a la debilidad humana y al sufrimiento es para Cirilo y Apolinar la verdadera gloria del evangelio." "...el Logos sufrió impasiblemente" (*Ib.*, 159). "Todo lo que Cirilo puede decir, era que el Logos impasiblemente era consciente de los sufrimientos de su carne..." (*Ib.*).

² Ad Reg 147, PG76,1289B, ACO I,1,5, p.98,30s (cf. Anat 11, DS 262, Dz 123). *Si, pues, el Logos se hizo carne, pero actúa, como Dios, con su propia carne, teniendo ésta por medio de él la potencia* (Ad Reg 192, PG76,1320B, ACO I,1,5, p.111,35s). *Para mostrar que su cuerpo era vivificante (ζωοποιον), pues es cuerpo de vida* (Ad Reg 145, PG76,1288D, ACO I,1,5, p.98,10-14; cf. In Joh IV,6,54.64, PG 73,577CD.601Css). *El Hijo del hombre nos ha dado un alimento que permanece para la vida eterna, es decir su carne, porque ella es vivificante. ¿Cómo, pues, entonces no es Dios, semejante en todo al Dios y Padre, el que puede vivificar y mediante su propia carne?* (*Ib* 146, 1289A, ACO I,1,5, p.98,18-21; cf. Ep 17, 7, PG 77,113C-115A, ACO I,1,1, p.37,22-38,3). *Vivifican el cuerpo de Cristo y su preciosa sangre, conviniendo sólo a Dios el poder vivificar lo que carece de vida. Por lo tanto, entonces Cristo es Dios. Pues así su cuerpo será vivificante* (Ad Reg 133, PG76,1281B, ACO,I,1,5, p.95,8-10). Cf. 2 Ad Reg 55-57, PG 76,1413D-1417A, ACO I,1,5, p.59s. Nestorio priva la Eucaristía de la fuerza que da vida (cf. Adv Nest IV,5, PG 76,189ss; Ep 3Nest 7, PG 77,113C-116A, ACO I,1,1, p.37,22-38,3). Durand (*Deux Dialogues*, p.96), respecto a la Eucaristía, se expresa así: "A veces él describe los efectos morales de la 'eulogía mística', efectos graduados según las disposiciones del que comulga; a veces () pone sobre el mismo plano el Espíritu de Cristo y su carne, contribuyendo ambos a vivificarnos; a veces, finalmente, reparte los trabajos entre ambos: el Espíritu renueva el alma, la carne santifica el cuerpo y lo llama a la incorrupción: uno nos une espiritualmente a Dios, la otra actualiza nuestra 'concorporalidad' con el Verbo encarnado. Así aparece claramente, por un lado, que la encarnación no basta por sí sola para consumir nuestra rehabilitación; y, por otro, que nuestra salvación comprende una transfiguración de la carne por medio de la misma carne. Hay que admitir que para estar dotado de tal eficacia, esta carne debe pertenecer en propiedad a Aquél que es la vida"(Quod Unus, PG 75,1269AB; SCh 97,330; cf. *Ib.*, PG75,1360A, SCh 97,506s)". Cf. *Quod Unus*, PG 75,1360D, SCh 97,510.

³ Cf. Ep 17, 8, PG 77,116A-C, ACO I,1,1, p.38,4-23; Ep 4,3-5, PG 77, 45C-48B, ACO I,1,1, p.27,1-28,2.

⁴ Hay una sola adoración (Anatem 8, DS 259, Dz 120; Adv. Nest II, 10, PG 76,97AB; Ep 2Nest, PG 77,48B, ACO I,1,1, p. 28,3-7). Cirilo gusta de la comunicación de idiomas (cf. p.e. Anatem 12, DS 263, Dz 124). *El Logos reúne dos en uno y mezcla, por así decirlo, las propiedades de las naturalezas como constatamos en innumerables dichos* (De Incarn, PG 75,1244B, SCh 97,282; cf. *Ib.* 1241BC, SCh 97, 278; Schol Incarn 9, PG 75,1380AB, ACO I,5, p.221,23-32; Adv Nest 3,3, PG 76,137C, ACO I,1,6,

haya convertido en carne. La contribución de Cirilo, junto con Atanasio, se puede sintetizar: *El Logos de Dios no vino a un hombre sino que se hizo verdaderamente hombre, a la vez que permanecía Dios.*¹ Antes de la controversia nestoriana usó las fórmulas de inhabitación sin mayor preocupación²; después del 429 éstas fueron o rechazadas o complementadas.³ *Si verdaderamente se hizo hombre y llegó a ser carne, entonces es creído que se entiende como hombre y no como unido a un*

p.63,38-43). *Pues como se hizo propio de la humanidad en Cristo el ser unigénito, por estar unido (ἠνωσθαι) al Logos según la conjunción (συμβασιν) económica, así fue propio del Logos el ser primogénito y entre muchos hermanos, por estar unido a la carne (De recta Fide ad Th 30, PG 76,1177A). Respecto al título Θεοτοκος, cf. Ep 1,4s, PG 77,13B-16B, ACO I,1,1, p.11,27-12,31; Anat 1, DS 252, Dz 113; Hom div 15, PG 77,1093A-C; Ep 2Nest, DS 251, Dz 111a. En Schol Incarn 9 (PG 75,1380B) se expresa así: *Habiéndose Dios unido en forma indecible a la humanidad, la ha conservado en lo que decimos que era. Pero, una vez unido, es pensado como uno con ella, haciendo propio lo de ella y dándole él a ella la operación (ἐνεργειαν) de su propia naturaleza.**

¹ Ad Reg 31, PG76,1228C, ACO I,1,5, p.72,41-73,2. Cf. Apol c Theod 5, PG76,420B-421C, ACO, I,1,6, p.126,24-127,31. Según Wickham (p.XXXIII), "es el descenso de la Palabra eterna de Dios a las condiciones y limitaciones humanas para alterarlas radicalmente y restaurarlas, sin aniquilarlas. Dios permanece Dios y su humanidad es, a pesar de todo, humanidad, pero ahora cargada con poder divino y capaz de restaurar en la plenitud de vida al creyente que participa en ella sacramentalmente"

² Respecto al uso del verbo ἄπτω, compuestos y sinónimos, cf. Thes, PG 75,284B.504AC; C. Synus, Pusey 482-483,18, en Grillmeier *Jesus* II,2, p. 44). Si Cirilo usa estos términos, es porque hay una vieja tradición que utiliza la terminología συναφεια, en el sentido de ἀσυγχυτος ενωσις, p.e. Tertuliano y Novaciano usan tanto en Trinidad como en Cristología coniungere, cohaerere (cf. Ambrosio, *De Fide ad Grat* 1,9). Cf. Atanasio, *C. Arrian* II,70, PG 26,296AB; Basilio, *Ep* 210,5, PG 32,776B; Gregorio de Nisa, *C. Eun* 5, PG 45,705C. Respecto a Agustín, cf. H. R. Drobner, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel Una Persona* (Philosophia Patrum, 8), Leiden 1986, p. 188; 252. "Los antioquenos no son, por lo tanto, los inventores de la terminología cristológica συναφεια, sino más bien sus defensores. Pero con ella dicen algo más que una unión simplemente accidental o moral" (Grillmeier, *Jesus* II,2, 46). Para expresar la ἀσυγχυτος ενωσις con συναφεια (cf. también Basilio) no se necesitaban otros conceptos aclaratorios, como en el caso de la μιξις y κρᾶσις (usadas por Agustín y Novaciano) (Ib., 46). Cf. Abramowski, *op. cit.*

³ Cf. De recta Fide ad Th, PG 76,1169A; Schol Incarn 17, PG 75,1391Ds, ACO I,5, p.198,2-13; Anatem 11, DS 262, Dz 123. Cf. Schol Incarn 25, PG 75, 1397B-1398B, ACO I,5,1, p. 202,32-203.20. Según Studer, desde entonces prefirió la palabra ενωσις, y destaca cada vez más la κενωσις. Comenta C. I. GONZALEZ C.I. (*El desarrollo dogmático en los concilios cristológicos* [CELAM, Autores, 3], Bogotá 1991, p. 136) refiriéndose a Cirilo: "el 'vaciamiento' de que habla San Pablo (Flp 2, 5-8) no tiene ningún sentido ni en la teología de Apolinar ni en la de Nestorio." Dice Durand (*Deux Dialogues*, p.128), refiriéndose a Quod Unus: "las palabras que connotan una mezcla son repudiadas en un instante (PG 75,1292D, Sch 97,378); una sola y única palabra es propuesta como tradicional (PG 75,1285BC, Sch 97,362) ενωσις...". Le repugna el término συναφεια (Ib, p.129). Cf. *Apol c. Theod* 10, PG 76,445B; *Schol Incarn* 13, PG 75,1385A. Camelot (*Ephèse*, p.37) se expresa así: "Cirilo rehúsa, pues, toda explicación que le parezca comprometer en cierta manera esta unidad: no quiere hablar de una simple 'habitación', o 'conjunción', o 'relación' (cf. Ep 17, 5, PG77,112BC, ACO I,1,1, p.36,13-20), ni de la asunción de un hombre: *El Verbo se hizo hombre; él no ha asumido un hombre como piensa Nestorio* (Ep 45, 1 Succ, 9, PG 77,236A, ACO I,1,6, p.155,19)". Cf. *Apol c. Theod*, PG 76,408B, ACO I,1,6, p.119,23. Según Scipioni (p. 372), "Cirilo usa también para caracterizar el acto de la encarnación otros términos como συνδρομη, συνδοδος, συμβασις; con todo, al lado de ενωσις, sólo uno parece haber adquirido igual valor técnico y éste es el término συνθεσις, 'composición'." Cirilo también cada vez va a ser más alérgico al vocabulario de 'mezcla' (cf. Grillmeier, *Jesus* II,2, 47). Cf. *Adv. Nest* I,3, PG 76,33BC.

hombre, según la sola inhabitación o por una relación externa o conjunción, como tú dices.¹ No es como uniéndose con un hombre, sino en ella [en la forma de siervo] haciéndose hombre.² Si habla de habitación del Logos en la naturaleza humana, ésta tiene que ser verdadera y substancial.³

Cirilo habla de dos naturalezas antes de la unión.⁴ *Considerando, pues, como dije, la forma de hacerse hombre, vemos que concurrieron dos naturalezas a la mutua unión inseparable, sin confusión y sin cambio (ασυγχυτως και ατρεπτως).⁵ Pues ya se entiende una naturaleza, después de la unión, la encarnada del mismo Logos Dios.⁶ Lo que separó a Cirilo de los orientales fue su fórmula una naturaleza y expresiones parecidas, como las de los anatematismos. A diferencia de Apolinar, Cirilo no tenía objeción fundamental contra el uso de naturaleza respecto a la humanidad de Jesús.⁷ *Para que comprendas al celestial hombre y a vez también Dios, conforme a las dos naturalezas, en cuanto vino distinguido como convenía a cada naturaleza. Pues era el Logos, resplandeciente por Dios Padre, en carne de mujer, sin embargo no dividido. Cristo uno de ambas.⁸ Porque han permanecido las naturalezas o hypóstasis no mezcladas (ασυγχυτοι).⁹ Sino que decimos que es uno y el mismo**

¹ Adv Nest I, PG76,33A, ACO I,1,6, p.21,40-22,2.

² *Quod Unus*, PG75,1329B, SCh 97,450.

³ No simple y relativa, sino verdadera y según la hypóstasis (cf. *Adv Nest* I,8, PG76,56A, ACO I,1,6, p.30,37s). *Unión natural (φυσικη) para expeler la no verdadera y la relacional (σχετικη), que nosotros hemos tenido por la fe y la santificación (Apol c. Theod 3, PG76,408BC, ACO I,1,6, p.120,2s; cf. Ib., 120,18s). Cf. Apol c. Theod 2, PG 76,400s (καθ'υποστασιν quiere decir κατα αληθειαν); Adv Nest II, 1, PG76,65A, ACO I,1,6, p.34,39.*

⁴ *Pues Jesús jamás existió como simple hombre antes de la comunión y unión de Dios con él, sino que el mismo Logos, viniendo a la bienaventurada Virgen María, tomó para sí su propio templo de la substancia de la Virgen... (Quod Maria sit Deipara, PG 76,260B).*

⁵ Ep 1 Succ, PG 77,232C, ACO I,1,7, p.153,16-18. *No simples semejanzas sin hypóstasis, y formas, convinieron entre sí por la unión económica, sino que fue un concurrir (συνυδοs) de realidades o hypóstasis para que sea creído que la palabra (logos) de la encarnación realmente sucedió (Ap c. Theod 1, PG76,396C). Según Galtier (Saint Cyrille, p.366), "en toda ocasión y de todas las formas él [Cirilo] lo repite: en la unión la naturaleza divina permanece inmutable y la naturaleza humana es ahí lo que es en cada uno de nosotros. Nada de mezcla ni de confusión: los adverbios de Calcedonia ασυγχυτως y ατρεπτως son de él."*

⁶ Adv Nest II, proem, PG 76,60D, ACO I,1,6, p.33,6s. *Pero confesando uno y el mismo Hijo, producido un uno de dos entidades, en forma indecible, por una unión evidentemente altísima y no por alteración de naturaleza (De recta Fide ad Theod 44, PG 76, 1200C).*

⁷ Según Grillmeier, Cirilo no usaría expresiones referentes a dos naturalezas con gusto, porque la Escritura habla de carne y porque ve el peligro de la separación nestoriana. Aún si se añade αδιαιρετως, esto podría significar una no división sólo moral (cf. Ep 2Succ 5). "Cirilo tiene algunos lugares que se acercan a este supuesto [tener dos naturalezas o estar en dos naturalezas], que podrían poner nervioso a Severo. Pero un dicho expreso al respecto, no se encuentra en él" (Grillmeier, *Jesus* II,2, 30). En *Ad Diod* utiliza ετεροφυης refiriéndose a la carne (Severo., *Adv Apol Iul* 19, CSCO 302, p. 248,27-249,3.

⁸ Glaphyra in Lev, PG69,576B. Cf. 2 Ad Reg 19, PG 76,1360C, ACO I,1,5, p.36.

⁹ Schol Incam 13, PG75,1385C, ACO I,5, p.222,32s.

*Jesucristo, sabiendo la diferencia de las naturalezas y manteniéndolas sin mezcla entre ellas.*¹ Mucho más clara aparece la posición de Cirilo en la carta a Acacio,² donde distingue la separación de los nestorianos³ de la distinción de los antioqueños. *Otra del todo diferente a ésta es la falsa opinión de Nestorio. Pues responde confesar que el Logos, siendo Dios, se encarnó y se hizo hombre y, no entendiendo la calidad (δυναμῆς) de estar encarnado, nombra dos naturalezas pero las separa, poniendo a Dios aparte e igualmente al hombre, a su vez, unido a Dios por relación sólo según el mismo honor o soberanía. Pues dice así: Dios es inseparable de la manifestación; por eso no separo el honor del no separado; separo las naturalezas, pero uno la adoración. Los hermanos de Antioquía, por otro lado, recibiendo [los elementos] con los que se piensa a Cristo en simples y solos conceptos han hablado de una diferencia de naturalezas, porque como dije la divinidad y la humanidad no son lo mismo en la cualidad natural (εν ποιότητι φυσικῆ)⁴, pero ellos dicen ciertamente un Hijo y Cristo y Señor, y que es una su persona (προσωπον), como es uno verdaderamente. De ninguna manera dividen lo unido ni aceptan una división natural (φυσικῆν), como tuvo a bien el introductor de estas invenciones penosas.*⁵ Cirilo quiere hablar de dos naturalezas sólo en el orden del pensamiento.⁶ En ese sentido no habría un doble lenguaje en

¹ *Ib.* 13, PG75,1385C.

² Nm. 15, PG77,193C-196A, ACO I,1,4, p.27,4-17.

³ Scipioni (cf. p.283) diría: tal como Cirilo la entendió.

⁴ *Porque yo mismo otorgaría que existe la máxima diferencia o distancia entre la humanidad y la divinidad. Pues lo nombrado es otro según la razón de cómo es (κατὰ γὰρ τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον) y no parecen semejantes entre ellos (Adv Nest 2,6, PG 76,85A).*

⁵ Es decir, el hablar antioqueño distingue, pero no separa. En carta a Eulogio (Ep 44, PG77,224D-225A, ACO I,1,4, p.35,4-12) dice: *Algunos atacan la exposición que hicieron los orientales y dicen: ¿por qué el de Alejandría soportó y aprobó, nombrando ellos dos naturalezas? Los que piensan conforme a Nestorio dicen que éste también piensa así y van cautivando a los que no conocen esto con acribia. Es necesario decir a los que critican que no todo cuanto dicen los herejes debe ser huido o rechazado. Muchas de las cosas que ellos confiesan también nosotros las confesamos... Así también respecto a Nestorio, si él dice dos naturalezas señalando la diferencia de la carne respecto del Logos de Dios. Pues una es la naturaleza del Logos y otra la de la carne. Pero no confiesan la unión junto con nosotros.*

⁶ *Por lo tanto, en lo que atañe a la consideración (ΕΝΝΟΙΩΝ) y al solo mirar con los ojos del alma cómo el Unigénito se hizo hombre, decimos que hay dos naturalezas unidas, pero un Cristo e Hijo y Señor, el Logos del Dios Padre, hecho hombre y encarnado (Ep 1Succ 7, PG 77,232Ds, ACO I,1,6, p.153,23-154,3). De esta manera, respecto a aquellas cosas de las que (ΕΞ ΩΝ) es uno y único Hijo y Señor Jesucristo, en cuanto comprendidas conceptualmente, decimos que se unen dos naturalezas; pero después de la unión, como ya quitada la separación en dos, creemos que es una naturaleza del Hijo, en cuanto es de uno, ahora (πλην) hecho hombre y encarnado (Ep Acac 12, PG 77,192Ds, ACO I,1,4, p.26,6-9). Ignoraron que lo que se suele distinguir de otra forma que con el solo pensamiento (θεωριαν), eso mismo necesariamente se distancia hacia una integral alteridad del uno respecto al otro sin volver a encontrarse en lo propio (ταῦτα πάντως καὶ εἰς ἑτεροτητα τὴν ἀνα μέρος ὀλοτροπως καὶ ἰδικῶς ἀποφοιτησειεν ἀν ἀλλήλων) (Ep ad Suc, ACO I,1,6, p.162,2-4, PG 77,245A). Cf. Ep 2Succ 5, PG77,245A, ACO I,1,6, p.162,6s. Véase Sellers, *op. cit.*, 144. Comenta*

Cirilo.¹ Concluimos que estuvo bien que los Padres de Calcedonia hicieran una selección de las expresiones de Cirilo evitando las extremas. Aunque Cirilo directamente aporta poco a las fórmulas de Calcedonia, su espíritu es tan poderoso que el postcalcedonia será una confrontación entre la fórmula de Calcedonia y la visión de Cirilo. Y no era sólo el Cirilo de la unión, sino justamente el de los anatematismos.

La Iglesia fue más allá de las fórmulas cirilianas. El fondo de la visión alejandrina es la unidad de Cristo.² Según Kelly³, "antes y después de la encarnación El era la misma persona, no cambiada en su divinidad esencial. La única diferencia era que aquél que había existido fuera de la carne (ασαρκος), ahora llegó a ser encorporizado (ενσωματος). La naturaleza o hypóstasis que era la Palabra llegó a ser encarnada (σεσαρκωμενη). Desde entonces la Palabra está encarnada. Así el más claro y sucinto resumen de la doctrina de Cirilo es su famosa fórmula ..." ⁴ Añade después: "Así, si Cristo era uno, El era uno de dos (εις εκ δυο): el particular y único Cristo de dos naturalezas diferentes". "Cirilo contempla al Encarnado como la Palabra divina viviendo en la tierra como verdadero hombre".⁶

Kelly (*Doctrines*, p.321): "Pero era una distinción que no implicaba separación, y que sólo podía ser aprehendida 'con los ojos de la mente', esto es por un acto intelectual de penetración o análisis". Según Scipioni (p.379), la fórmula de Cirilo εκ δυο φύσεων concuerda con en 'la sola consideración del intelecto'. Según Lebon (*La christologie du monophysisme...*, pp.496-509), εν θεωρία en Severo de Antioquia, quien sigue en esto a Cirilo, expresa que el espíritu contemplando la divinidad y humanidad de Cristo, en un momento que después es superado al volver a la unión, encuentra dos naturalezas, hypóstasis y personas en Cristo. Le sirve para rechazar la doctrina de la confusión y de la mezcla. Cf. DS 428, Dz 219; DS 543; 548, Dz 288. Lebon (*op. cit.*, pp.514ss) analiza Ep 45 ad Succ. (PG 77,228-237), viendo también otros textos de Cirilo, a la luz de Severo, y afirma que εκ δυο φύσεων está usado con las mismas ventajas y finalidad que el εν θεωρία. Se trata de πραγματα o υποστασεις (cf. De recta fide ad Th.,44, PG 76,1200C; Ep 40 ad Acac, 12-14, PG 77,192D-193C, ACO I,1,4, p.26,6-27,4). Según Sellers (*op. cit.*, 175s; 178s), también los antioquenos hablaban de θεωρειν o conocer. Asimismo, los occidentales (*Ib.*, 197; 240ss.).

¹ Como lo muestran las cartas a Succensus y Eulogio, Cirilo podía escribir los anatematismos y abstenerse a la vez de las fórmulas extremas.

² Cirilo dice a Aristolaos (Ep 59, PG 77, 324A, ACO I,4, p.206,30-36): *y el mismo Dios engendrado por Dios inefablemente ante de todos los tiempos, y en los últimos tiempos de este eón (saeculi) el mismo, según la carne, por [una] mujer, de tal forma que una sea la persona (ita ut una ejus persona sit). Así, pues, entendemos a la Santa Virgen como Madre de Dios (Dei genitricem) por aquello que el Unigénito, en forma inmutable y sin confusión, se encarnó y se hizo hombre. Y entendemos que él es, en verdad, pasible por la naturaleza humana, pero que es imposible que padezca por la naturaleza divina; que él padece en su propia carne según las Escrituras.*

³ p. 319.

⁴ Young (*op. cit.*, 262) se expresa así: "Cirilo hizo una contribución importante: la apelación fundamental a la tradición cristiana respecto a que el mismo Hijo de Dios, que era encarnado, sufrió, murió y fue resucitado. Este popular y fundamental llamado fue el secreto del éxito que tuvo,"

⁵ p.319s.

⁶ p. 321.

Cirilo está entre Apolinar¹ y Nestorio, aunque desde el 429 prima el antinestorianismo. El problema y la dificultad de Cirilo va a ser a qué referir la afirmación de la unidad y a qué la de la diferencia. A él le llegó la fórmula una naturaleza y restringió el concepto de naturaleza a una substancia individual existente. Así podía expresar la unión, aunque no la diferencia. Según Grillmeier, φύσις significa en Cirilo principalmente lo esencial (el conjunto de propiedades que constituyen la esencia) de una cosa, ο του πως είναι λογος.² En este sentido, también podía hablar de la cualidad natural (ποιότης φυσική)³. Acto seguido, la φύσις, además de la esencia, abarca el obrar.⁴ Finalmente, la φύσις sólo puede actuar cuando está terminada, cuando es una hypóstasis. La hypóstasis es equiparada al existente y a la realidad. Con todo el concepto de existente, de realidad, primeramente significa υποστασις y en último término φύσις. Por eso puede usar para la φύσις completa la expresión υποστασις.⁵ En la famosa

¹ Contra éste, tiene que concederle a la humanidad de Cristo las características de un principio de acción completo.

² Cf. C Nest II, PG76,85A, ACO I,1,6, p.42,33. Según J. M. Labelle (*Saint Cyrille d'Alexandrie Témoin de la langue et de la pensée philosophiques au Ve siècle* II, RevSR 53(1979)23-42, p. 39)

³ Cf. Ep 40 Acac, PG77,193BC, ACO I,1,4, p.26,26.

⁴ Cf. 2Ep Succ 5.

⁵ Kelly (p.318) se expresa así: "En los círculos antioquenos, la palabra clave φύσις o 'naturaleza' connotaba la humanidad o la divinidad concebida como una concreta unión de características o atributos. El mismo Cirilo acepta este sentido de la palabra, especialmente cuando se adapta al lenguaje de sus oponentes. Con todo, en su uso normal, él prefiere atribuir a φύσις el sentido utilizado en Alejandría, por lo menos desde el tiempo del obispo Alejandro, es decir, el existente concreto individual. En este sentido φύσις se aproxima, sin llegar en realidad a ser sinónimo, a hypóstasis. Para lo que los antioquenos llamaban naturaleza, él prefería circumloquios como 'propiedad natural'(η ιδιοτης κατα φυσιν) [p.e. Ep 2Succ 3, ACO I,1,6, p.159,21, PG 77,241B], 'manera de ser' (ο του πως είναι λογος), 'cualidad natural (η ποιότης φυσική)".

Camelot, después de afirmar (Ephèse, p.37) que Cirilo emplea corrientemente para la Trinidad la expresión ya adquirida 'una naturaleza, tres hypóstasis', añade respecto a la Cristología (*Ib.*, p.37s): "Por el contrario, se considera aquí fusis y hypóstasis como equivalentes. Para un alejandrino como Cirilo, ellas designan el individuo concreto, que existe en sí mismo, la persona independiente y subsistente. Para Cirilo, hay en el Verbo encarnado sólo una υποστασις, por tanto, una φύσις, 'la única φύσις encarnada de Dios Verbo'.

Los antioquenos tampoco distinguían φύσις y υποστασις; pero ellos las identifican en el sentido de substancia concreta y existente. Hay en Cristo dos naturalezas, luego dos hypóstasis, pero un solo πρόσωπον. Estas imprecisiones de vocabulario y estas insuficiencias de metafísica están en el fondo de todo el debate". Respecto al vocabulario de antioquenos y alejandrinos, cf. Sellers, *op. cit.*, p. 138 n. 7. Según Saga-Bunic (*Duo perfecta...*, 341; cf. *Ib.*, 344), para los antioquenos, "la naturaleza siempre parece ser, según ellos, algo concreto (realmente existente), pero algo (r)es en cuanto se lo mira bajo el aspecto esencial (sub rationes quidditativa). No perciben ni distinguen su 'supósito', alguien del que se pueda decir la esencia. De aquí la importancia, para los antioquenos, de la diferencia de voces en las dos naturalezas unidas: así Cristo, Hijo y Señor, decían el compuesto, ambas naturalezas (cf. *Ib.*, 342), lo que no sucede con Dios Verbo. El calcedonense, según este autor (cf. p.e. *Ib.*, 361s), no cerró toda puerta al hablar antioqueno. "Según la formulación ciriliana, un Cristo es el supósito de la dualidad de las perfecciones (antecediendo radicalmente la unidad de Cristo); pero según los antioquenos, a la letra, 'un Cristo' se puede entender como el compuesto de la dualidad de los perfectos" (*Ib.*, 229).

fórmula, φυσις/υποστασις significa la substancia divina.¹ Al agregársele del Dios Logos, se nombra el sujeto a quien pertenece. De la substancia se dice que se hizo carne², en cuanto la naturaleza humana de Cristo tiene su hypóstasis en el Logos, es decir el fundamento de su existencia, de su realidad.³ Y cuando acentúa que se conserva⁴ el propio ser, la cualidad física de la divinidad y humanidad, está diciendo que la naturaleza humana toma su propia consistencia en esa unidad⁵, está apuntando a la unidad de la persona, aunque no la pueda expresar. *Uno, pues, es y también era Dios verdadero antes de la humanización y en la humanidad permaneció lo que era y es y será. No hay, por tanto, que separar el único Señor Jesucristo en un hombre aparte y en un Dios aparte, sino que decimos que existe uno y el mismo Jesucristo, reconociendo la diferencia de naturalezas y que entre ellas se conservan sin mezcla.*⁶ M. Richard⁷ saca las siguientes conclusiones de la cristología de Cirilo: 1) No se deben separar las υποστασεις ο φυσεις después de la unión. 2) Los ιδιωματα no se deben dividir entre dos personas o dos hypóstasis (ο φυσεις independientes), sino que deben relacionarse a la única persona, a la μια υποστασις (φυσις) του θεου λογου σεσαρκωμενη. 3) El Logos está καθ'υποστασιν⁸ unido con la carne, que él mismo ha asumido. Esta fórmula, que será muy controvertida, quiere acentuar la unidad de Cristo.⁹

¹ Lebon, *op. cit.*, p. 483) acota: la φυσις de Cristo es siempre la divinidad (p.e. De recta fide ad Th., 16, PG 76,1157B; Ib., 40, PG 76,1193C; Apol c. Theod, 2; PG 76,400Ds).

² *Pues la naturaleza (φυσις) del Logos reconocidamente es una, pero nosotros sabemos que está encarnada y hecha hombre, como ya lo había declarado* (Ep 40 Acac 13, PG 77,193B, ACO I,1,4, p.26,21s).

³ Según Kelly (p320), "en otras palabras la humanidad del Señor llegó a ser una naturaleza o hypóstasis, es decir una realidad concretamente existente (éste era el sentido en que era usada 'naturaleza') en la naturaleza o hypóstasis de la Palabra. Nunca existió en sí misma (ιδικως), como parecía sugerir la posición antioquena, menos todavía puede ser descrita en ningún estadio de su existencia como 'el hombre'..."

⁴ Cf. Ep 2Succ 2, PG 77,242AD.

⁵ "La humanidad de Cristo, que es bien real, no existe y no subsiste sino en la única hypóstasis ο φυσις del Verbo" (Camelot, Ephèse, p.38). Según Lebon (*op. cit.*, p.533), "el elemento doctrinal positivo expresado por el término ενυποστατος, la existencia en y por el Verbo, tiene como lo correspondiente en Cirilo a la teoría de la apropiación de la humanidad por el Verbo (ιδιοποιησις): la carne, el cuerpo son ιδια σαρξ, ιδιον σωμα del Verbo y no un ετερου τινος" (p.e. DS 262, Dz 123; Ep 50,1, PG 77,257A, ACO I,1,3, p.91,22-24; Ep 55,14 PG 77,301D, ACO I,1,4, p.54,22-24; Apol c. Orient, 11, PG 76,372Ds, ACO I,1,7, p.58,35-59,3). Respecto al uso de ιδιος que hace Cirilo, siguiendo a Atanasio, cf. A Louth, *The Use of the Term ιδιος in the Alexandrian Theology from Alexander to Cyrill*, Studia Patristica, 19, Leuven 1989, pp. 198-202.

⁶ Schol Incam 13, PG75,1385BC, ACO I,5, p.222,30-33..

⁷ En Grillmeier, pp. 684-686. Véase Richard, *L'introduction...*, 245-252.

⁸ También φυσικως, etc. (cf. Studer, *Soteriologie* 195; Kelly, p.320).

⁹ Según Wickham (p.XXXIV), "él inventó esta última fórmula [unión hypostática], pero no fue para él un término técnico y lo abandonó rápidamente." Cf. Grillmeier, p.685 n.35. "Para Cirilo la unión se hizo 'según la hypóstasis' (καθ' υποστασιν), o 'según la naturaleza' (κατα φυσιν): es una unión física" (Camelot, Ephèse, p.37). *Peleeando en contra de él [Nestorio] en esto, nosotros necesariamente decimos*

2) El sentido de la encarnación. "Cirilo está persuadido ... de que la Escritura entera tiende hacia el Cristo y se resume en él".¹ Según Studer,² en Cirilo culmina la cristología alejandrina.³ Este busca fundamentarse en la tradición de los Padres. Es una teología más bien tradicional.⁴ Su enseñanza sobre la salvación es un poco fragmentaria.⁵ En el Com Joh 14,20⁶ repite sus pensamientos centrales. *Es, por tanto,*

que la unión se hizo según la hypóstasis. El según la hypóstasis sólo hace entrever que la naturaleza o hypóstasis del Logos (lo que el mismo Logos es) unida verdaderamente a la naturaleza humana de una manera sin mezcla, como hemos dicho muy a menudo, es comprendida como una y es Cristo, el mismo Dios y Hombre (Apol c. Theod 2, PG 76,401A, ACO I,1,6, p.115,12-16). Nestorio atacará fuertemente esta unión natural o según la hypóstasis, viendo en ella arrianismo y apolinarismo, porque la unión no es en las naturalezas, que son completas (cf. Scipioni, passim).

¹ Durand, *Deux Dialogues*, p.17. Cf. Young, *op. cit.*, 246-250.

² *Soteriologie...*

³ Según este mismo autor (*Gott...*), Apolinar sería el gran promotor de la tradición cristológica alejandrina. Según Scipioni (p.114), la idea maestra de Cirilo, que condiciona toda su Cristología, es la divinización del hombre por obra del Verbo. *El Dios Logos ha descendido a la forma y realidad de la humanidad para salvar al hombre. Entonces, llegando en adelante a ser lo que nosotros somos por naturaleza, asume en sí mismo lo propio de la humanidad y, en cambio, él nos da a nosotros lo propio de él...Pues mezclándonos (ἀναμιξῶς, ἀνακερκοῦσας) de alguna manera en él y, a su vez, a él con nosotros, descendiendo hacia nosotros y nos levanta hacia lo de él (Thes, PG 75,561BC). Cf. Ib., 400Cs; Com Joh ad 20,17, PG 74,700As.*

A. Dupré la Tour (*La doxa du Christ dans les oeuvres exégétiques de saint Cyrille d'Alexandrie*, RSR 48(1960)521-543; 49(1961)68-94, p. 87) afirma: "Un estudio de la gloria de Cristo permite, ante todo, esclarecer los elementos fundamentales de la cristología ciriliana. Según Cirilo de Alejandria, Cristo es ante todo Dios, igual a Dios su Padre en su poder y majestad, aunque permanezca en los límites de su humanidad. Aun en estado de kénosis... él realiza obras que revelan su omnipotencia sobre la creación. Pero es sobre todo la economía de la salvación la que revela su divinidad, porque los elementos de salvación (liberación del pecado y de la muerte; don de la vida y de la filiación adoptiva) manifiestan en forma privilegiada su poder divino de Salvador." Y en la p. 88 añade este autor: "El movimiento del pensamiento paulino puede, en efecto, resumirse así: aunque siendo Dios, él se hizo hombre. Cirilo lo retoma e interpreta: aunque siendo hombre, él permaneció Dios. Sin negar su humanidad, Cirilo considera, pues, al Cristo esencialmente como Dios, como el Señor de la gloria, κυριος δόξης, el trascendente, aquel que domina todo ser creado, aquel cuya omnipotencia y grandeza se manifiestan en los milagros y sobre todo en la actuación salvífica. Tal es el rasgo fundamental que se desprende del análisis de la gloria de Cristo."

⁴ Según Young (*op. cit.*, 259), el que Cirilo haya hecho innovaciones en su cristología se debió precisamente a su conservadurismo, al creer que cierto lenguaje apolinarista era de los Padres.

⁵ Según Kelly (pp.396-399), hace una síntesis que tuvo gran influjo hasta la reformulación de Juan Damasceno. Se encarnaba el Logos vivificante para , asumiendo la naturaleza humana en toda su corrupción, poder infundirle su incorruptibilidad. (cf. Hom pasc 17,4, PG 77,785Ds). *Por la carne unida a él, nos tenía a todos en él (Nest I,prooem, PG 76,17A).* Esta doctrina de que por la encarnación la naturaleza humana es deificada y hecha partícipe de la divina, era un tema favorito de Cirilo. Pero no mira en menos la peculiar eficacia salvadora de la muerte del Señor. Ahí el demonio abusó de su poder. *Si no hubiera muerto por nosotros, no hubiéramos sido salvados (Glañ in Ex 2, PG 69,437B).* Su muerte fue un sacrificio por el pecado (cf. In Joh 1,29, PG 73,192BD). Es el segundo Adán que inaugura una nueva humanidad. Padeció por nuestros pecados. Cirilo también insiste en el valor infinito de su persona (Quod Unus, PG 75,1341B; ad Reg 2,7, PG 76,1344C; Ep 50, PG 77,264Bs; De recta fide ad Reg, PG 76, 1208B,1292A).

⁶ PG74,273B-281B. Cito a continuación algún párrafo interesante de este pasaje, que no tiene una cabida más propia en otra parte y que se refiere a la participación en la naturaleza divina y a la incorruptibilidad. El Espíritu tiene un gran papel. *Que tengo la vida por naturaleza y que los uní, por mí mismo, al Dios y*

*manifiesto y a todos diáfano que principalmente por estas causas, siendo Dios y de Dios por naturaleza, el Unigénito se hizo hombre para así condenar el pecado en la carne, matar a la muerte con su propia muerte y hacernos hijos de Dios a nosotros que estamos sobre la tierra, regenerándonos por el Espíritu.*¹ A la pregunta por la causa de la encarnación responde con Ef 1,10: *Plugo al Dios y Padre renovar (ανακεφαλαιωσασθαι) todo en Cristo.* Esta renovación del estado original comprende tres aspectos: la condenación del pecado (Rm 8,3s), la superación de la corruptibilidad (Hb 2,14s)², y la filiación divina (Jn 1,11ss).³ La renovación de todo se fundamenta en la encarnación. Esta es descrita como apropiación de la carne por el Logos, como unión o participación (μετοχη). A los dos primeros aspectos, que expresan la salvación del alma y del cuerpo, Cirilo se refiere a menudo con las mismas citas bíblicas. Lo anterior presupone la teología de la imagen.⁴

La filiación divina fundada en la semejanza con el Hijo y en el don del Espíritu, no aparecen en el De Incarnatione de Atanasio, aunque sí se encuentran en los escritos de éste sobre la divinidad del Espíritu. Pero Cirilo se refiere menos a una filiación divina en el estado original, y da más importancia a esta filiación divina en su dimensión trinitaria. *Por gracia, en efecto, también nosotros somos hijos y dioses. Hemos sido del todo elevados a esta dignidad sobreeminente (υπερφυα) y admirable, al tener como inhabitante al Logos unigénito de Dios. Pero es del todo impío y absurdo el que ellos digan que Jesús fue agraciado (ηξιωσθαι) con la*

Padre, que es por naturaleza vida, volviéndolos como consortes y partícipes de su incorruptibilidad (Ib. 280C). Os hice consortes de la naturaleza divina haciendo habitar en vosotros mi Espíritu. Pues en nosotros está el Cristo por el Espíritu, transfiriendo a la incorruptibilidad el natural corromperse, y trasladando de la muerte hacia lo que no es así (Ib. 280D-281A). Cuando Dios envió a su Espíritu y nos hizo partícipes de su propia naturaleza, y por él fue renovada la faz de la tierra, transformados hacia la novedad de vida, arrojando la corrupción que proviene del pecado y recibiendo otra vez la vida eterna por la gracia y la filantropía del Señor nuestro Jesucristo, por el cual y con el cual al Dios y Padre la gloria, junto con el Espíritu, por los siglos. Amén. (Ib. 281B).

¹ Ib. 273D

² Cf. Incarn, PG76,1212D-1216A, SCh 97,228-232.

³ El tercero incluye los otros dos.

⁴ En esto sigue a Atanasio, como en otros aspectos. Según Durand (*Deux dialogues*, p.106), Cirilo confía mucho en la noción de imagen, porque la juzga apropiada para describir la naturaleza del Hijo y para establecer su eternidad. Dice Scipioni (p.112): "El ser hombre *κατ' εικονα* para Cirilo, a diferencia de Nestorio, no consiste sino muy secundariamente en el ejercicio de la soberanía respecto a las creaturas inferiores y al cosmos. Ello consiste más propiamente en una participación en el Verbo, el cual da al hombre, a título del todo gratuito, una parte en aquella relación substancial al Padre que constituye el Hijo. Es como una 'impronta', como un 'sello' de la divinidad impreso en el hombre, que confiere a la 'physis' creada la incorruptibilidad y la inmortalidad (*αφθαρσια, αθανασια*), que la garantiza contra la corrupción (*φθορα*), que sería su destino natural. Es una santificación que hace del hombre un partícipe de la naturaleza divina, y que atribuye a la inteligencia humana la 'iluminación', es decir el poder de abstraerse del sensible y superarlo para contemplar en sí mismo, en su pureza, el Verbo imagen del Padre y, viendo al Verbo, ver también al Padre. Y esta contemplación es, por lo tanto, la suprema instancia del destino humano".

*filiación (υιοθεσιας) y tomó la gloria correspondiente a título de gracia.*¹ El que la redención sea renovación de todas las cosas no le viene a Cirilo de Atanasio.² Pero la ανακεφαλαιωσις, según Studer, no significa tanto una restauración³ sino la novedad neotestamentaria, la superación del comienzo.⁴ Así habla de la filiación casi sólo en relación a la gracia de Cristo. Destaca que Cristo inoculó en la encarnación, el Espíritu a la carne, de tal forma que ésta no lo puede perder más.⁵ Cirilo, por problemas posteriores, también desarrollará más que Atanasio, el alma de Cristo, por lo tanto su íntegra naturaleza humana.⁶ Igualmente atiende más a la vida de Jesús en su ejemplaridad.⁷ Después tomará el tema del alma de Cristo en el descenso al infierno.⁸ Complementa la distinción atanasiana κατα φυσιν-κατα χαριν con el παρα φυσιν, respecto a la relación entre Cristo y nosotros. *Igual que nosotros somos hombres por naturaleza (κατα φυσιν), él se hizo hombre mas allá (al margen) de la naturaleza (παρα φυσιν), descendiendo por filantropía. Nosotros, en cuanto creaturas, somos por naturaleza (κατα φυσιν) siervos de Dios; también él es llamado siervo, llevado más allá de la naturaleza (παρα φυσιν), cuando se hizo hombre. Pero, también contrariamente, él es Dios según la esencia (κατα ουσιαν), y nosotros somos dioses subiendo más allá de la naturaleza (παρα φυσιν), pues somos hombres. El es hijo por naturaleza (κατα φυσιν); y nosotros somos hijos por adopción (κατα θεσιν), llamados a la hermandad con él. Por lo tanto, si con todo nosotros por adopción somos hijos y dioses, al contrario esto lo es él en verdad (κατα αληθειαν), como contrapuesto a los por adopción.*⁹ Gracias a la imagen que el

¹ Quod Unus, PG 75, 1293D, SCh 97,382.

² Quizás le viene de Ireneo.

³ *No había otra forma en que el hombre, siendo de naturaleza corrompida, huyera de la muerte, sino hacer revivir aquella gracia primitiva y participar del Dios que contiene todo en la existencia y que vivifica todo por el Hijo en el Espíritu* (Com Joh ad 14,20, PG74,280A). Cf. Quod Unus, PG 75,1325BC, SCh 97,443s.

⁴ *Porque, siendo él, por naturaleza, Dios y de Dios y de arriba, descendió a lo nuestro de manera inhabitual y extraña, llegado a ser nacido según la carne por el Espíritu, para que nosotros permanezcamos, a su manera, santos e incorruptibles, descendiendo evidentemente su gracia a nosotros, como de un principio y de una raíz segunda* (Quod unus, PG75,1275BC, SCh 97,338).

⁵ En esto siguió a Atanasio. Según Studer, el unigénito, que tiene naturalmente como propio el Espíritu, se hizo hombre para implantar en la naturaleza humana la gracia del Espíritu Santo, como lo está en su naturaleza divina. Según este mismo autor, Cirilo pasa a reconocer el principio: *quod non assumptum non salvatum est.*

⁶ Grillmeier (*Jesus...*II,4, 349; cf. *Ib.*, 350) comentando el tema de la unción de Cristo en el *Quod Unus*, en el *Qerallos* etiope, dice: "Para no amenazar la unión del único Cristo mediante la enseñanza de la unción, Cirilo no quiere dejar entrar nada entre el Logos que asume y la humanidad asumida: ningún don mesiánico, ninguna 'gracia creada' (así los Escolásticos), sino sólo la 'gracia increada' que es el Logos para la humanidad unida. Por eso, la unión se realiza exclusivamente en la encarnación del Hijo."

⁷ Quod unus, PG75,1321B-1324B, SCh 97, 434-438; 2 Ad Reg 55, PG76, 1412D-1413B.

⁸ Incarn, PG75,1216B-1217A, SCh 97,234ss.

⁹ Thes 32, PG75,561CD.

Espíritu acuña en nosotros, participamos *κατα χάριν* en la filiación de Cristo.¹ Así distingue Cirilo entre un parentesco, con Cristo, de raigambre y uno espiritual, contrapesando una concepción puramente natural de la participación.² Porque para participar, además de la inserción del Logos en la humanidad, se necesita la comunicación del Espíritu³, que sólo acontece en el bautismo y en la fe y que es fortificada en la Eucaristía. Teodoro de Mopsuestia relegaba a la segunda *καταστασις*⁴ la comunidad con Cristo *κατα θεσιν*, mientras que Cirilo, menos interesado en la escatología, la ve ya realizarse en este vida. Cirilo fundamenta mejor la salvación en la encarnación al insistir en la unión.⁵ *Porque el unigénito, en cuanto Dios, es, según la unión de la economía, primogénito entre nosotros, y en cuanto hombre [está rodeado] de muchos hermanos, para que también nosotros seamos, en cuanto en él y mediante él, hijos de Dios naturalmente y por gracia. Naturalmente, en cuanto en él y sólo en él; participativamente y según la gracia, nosotros mediante él en el Espíritu. Así como el ser unigénito llegó a ser propio de la humanidad en Cristo, en virtud de estar ésta unida con el Logos por una conjunción (συμβασιν) de la economía; así también el estar [rodeado] de muchos hermanos y ser primogénito llegó a ser propio del Logos, por estar unido con la carne.*⁶ Finalmente, en el Com Joh, anterior al 428, ya habla Cirilo de la mediación de Cristo, lo que será un distintivo de su cristología y veremos a continuación. *Pues es mediador entre Dios y los hombres, según está escrito, naturalmente respecto al Dios y Padre, como quien le está unido desde él; a su vez respecto a los hombres en cuanto hombre; y tiene en sí mismo al Padre como él está en el Padre.*⁷

¹ Llevó nuestra naturaleza remodelándola conforme a su propia vida Y el mismo está en nosotros. Pues hemos sido totalmente hechos partícipes de él, y lo tenemos a él en nosotros por el Espíritu. Y por esto hemos sido hechos consortes de la naturaleza divina y somos llamados hijos (Com Joh ad 14,20, PG74,280BC). Si el Espíritu Santo procede (*προεσιω*) del Padre, pero viene a través del Hijo y es propio de él. Pues todo desde el Padre por el Hijo. Porque por el Espíritu hemos sido remodelados para la vida eterna. (Ib. 281B).

² Cf. Com Joh ad 10,14, PG73,1044B-1048C.

³ Así pues se forma Cristo en nosotros en cuanto nos transforma el Espíritu Santo desde las cosas humanas hacia las de él (Adv. Nest III, PG76,129A).

⁴ Al otro eón.

⁵ Para, p.e. destruir la muerte y el pecado (cf. Quod unus, PG75,1269AC, SCh 97,300; Ib, PG 75,1337Ds, SCh 97,469; Ad Reg, PG76,1297C-1300A; Adv Nest I, PG76,17B). Cf. Com Joh ad 14,20, PG74,280AB. Según Studer, en el Quod unus Cirilo muestra claramente que entiende el sentido de la redención desde la unidad de Cristo. "Justamente desde aquí hay que juzgar el sentido soteriológico de la polémica contra Nestorio, como se expresa en los doce anatematismos que tanto insisten, aunque quizás en forma demasiado polémica contra Nestorio, en la 'unión hypostática', en la carne vivificante o en 'Dios con nosotros'" (Studer, *Soteriologie...* 195).

⁶ Incarn, PG75,1229B, SCh 97,254ss. *Porque así nos transmitirá la gracia de la filiación (υιοθεσιας) y nosotros seremos engendrados por el Espíritu, dado que la naturaleza humana ha ciertamente recibido esto en él como primero* (Quod Unus, PG75,1276A, SCh 97,336)

⁷ Com Joh ad 14,20, PG74,280B.

3) La mediación de Cristo, su sacerdocio y nuestra salvación. Describe la mediación de Cristo como el que está en el medio, pero no por eso descuida otros sentidos. *Media, a su vez, como hombre, el reconciliador y mediador de Dios y de los hombres, nuestro sumo sacerdote que es en realidad grande y santísimo, quien, sacrificándose a sí mismo por nosotros, aplaca el ánimo de su propio Progenitor con sus súplicas. El es la víctima, él es el sacerdote, él es el mediador, él es la ofrenda del todo inmaculada, el que quita el pecado del mundo ... El divino Moisés, y ciertamente con él el notable Aarón, teniendo siempre el lugar del medio entre Dios y la congregación, aplacaba la ira de Dios por las ofensas de Israel e invocaba la benevolencia sobre los agotados. También, por otra parte, los bendecía a ellos y ofrecía sacrificios según la ley, y las ofrendas por ellos según el orden de lo prescrito, a veces por los pecados, a veces de acción de gracias por los bienes que sabían recibidos por ellos. El sumo sacerdote y, a la vez, mediador Cristo, que ha aparecido en los últimos tiempos, ciertamente por sobre las imágenes y figuras de la ley, ruega por nosotros como hombre; y, como Dios, se asocia al Dios y padre, quien reparte los dones a los dignos ...¹ La mediación no sólo consiste en que nos liberó de los pecados y nos restauró, ofreciéndose a sí mismo al Padre, sino también en que se anonadó a sí mismo asumiendo lo humano en la encarnación. Así, pues, también es considerado ser mediador por lo siguiente: lo muy separado según la naturaleza y que tiene un intervalo (μεσολαβουν) inmenso de separación, esto es la divinidad y la humanidad, lo muestra reunido y unido en él, y nos une por medio de él al Dios y Padre. Pues con Dios es de la misma naturaleza, aunque también es desde nosotros y en nosotros.² Pero la mediación de Moisés era ministerial, la de Cristo es libre y más mística, extendiéndose naturalmente hasta los mediados y perteneciendo (διηκοντος) a ambos: a la humanidad mediada y al Padre Dios. Pues por naturaleza era Dios como unigénito de Dios, como substancia no separada del que lo engendra y existiendo en ella (προσπεφυκως) en cuanto se entiende desde ella. Y era también hombre en cuando se hizo carne asimilándose a nosotros para que fuera unido con Dios, mediante él, lo que estaba muy separado según la naturaleza.³ La encarnación es la que ha unido a Dios y a los hombres. Al acentuar la encarnación, va dejando a un lado la distinción entre los dos tiempos (καιροι), que era más histórica, centrándose más en un plano metafísico y hablando más abstractamente de la ascensión, apropiación o kénosis.*

¹ Com Joh ad 17,9ss, PG74,505D-508B.

² Trin I, PG 75,693BC, SCh 231,186.

³ Com Joh ad 5,46, PG 73,429BC. Cf. Com Joh ad 10,14, PG 73,1045C; *Ib.* ad 14,5, PG74,192A.

Pero según el mismo Studer, la teología del sacerdocio muestra que Cirilo destaca la unidad metafísica de Cristo para cimentar su obra histórico salvífica en Dios mismo. El sacerdocio complementa, con una perspectiva más histórica, la visión más metafísica de la encarnación que da la vida. Como que la soteriología de la encarnación tendiera naturalmente a la de la kénosis extrema de la muerte voluntaria.¹ La temática del sacerdocio de Cristo va muy unida con la de la muerte y resurrección de Jesús. Con facilidad pasa de la muerte, y también de la resurrección, al sacrificio total, a la santificación por el sacrificio, o al ofertorio.² Cirilo trata del tema en contexto antiarriano. Con Nestorio, el sacerdocio de Cristo pasa a ser uno de los temas más discutidos.³ Enfoca el sacerdocio y la función mediadora sacerdotal bajo diversos puntos de vista. *Por lo tanto, puesto que es sumo sacerdote en cuanto aparecido como hombre, en éste mismo se ofreció a sí mismo al Dios y Padre como sacrificio inmaculado en redención por la vida de todos, como una primicia de la humanidad, para que en todo sea primero, como dice Pablo. A su vez ofrece al género rebelde en la tierra, habiéndolo purificado con su propia sangre, transformándolo hacia la novedad de vida, mediante el Espíritu Santo. Puesto que, como muchas veces dijimos, todo es realizado desde el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, hace la súplica por los bienes para nosotros, como mediador y sumo sacerdote, aunque siendo co-dador y contribuyente con su propio progenitor de los dones divinos y espirituales.*⁴ Es una víctima sin mancha, porque es la muerte de un inocente por los pecadores. *Pues el sumo sacerdote santo e inmaculado e inocente, se ofreció a sí mismo, no por su propia debilidad, como era la costumbre de los que les tocaba ejercer el sacerdocio según la ley, sino por la salvación de nuestras almas, y esto, una sola vez, por nuestro pecado. Llegó a ser nuestro abogado; él mismo es propiciación por*

¹ En esto Cirilo se diferencia de otros autores, aunque, por supuesto, la expresión sacerdotal y cúllica de la redención es neotestamentaria y patristica. Con la controversia arriana creció el interés por discutir la herencia de Orígenes respecto al sacerdocio, o mejor dicho respecto a la mediación.

² *Pues convenía al Dios y Padre, por quien y mediante quien son todas las cosas, habiendo el Hijo llegado a la kénosis y hecho hombre, al recibir la forma de siervo, que fuera consumado por los padecimientos, consagrando a El su propia carne como rescate por la vida de todos. Pues el Cristo ha sido sacrificado por nosotros, la víctima inmaculada, y con una sola oblación ha perfeccionado para siempre a los santificados, transformando la naturaleza humana en lo de un principio. Pues todo en él es nuevo* (Quod Unus, PG75,1337B, SCh 97,466; cf. *Ib.*, PG75,1268B-1269A, SCh 97,326s; *Ib.*, PG75,1333A, SCh 97,459).

³ Nestorio no aceptaba que el Verbo al encarnarse se hubiera hecho sacerdote, siendo Dios (cf. ACO I,5, p. 38,14-19s?). Cf. Adv Nest III, PG76,116Dss; Anatem 10 (DS 261; Dz 122). Nestorio minaba la salvación al atribuir los sufrimientos de Cristo sólo a un hombre (cf. Kelly 318). Añade este autor (*Ib.*): "Igualmente Cirilo pensaba que la concepción de Cristo como segundo Adán, inaugurando una nueva humanidad regenerada, implicaba una unión más íntima de la Palabra con la carne que la postulada por Nestorio".

⁴ Com Joh ad 17,2, PG 74,480Ds.

*nuestros pecados, según lo dicho por Juan, no sólo por los nuestros sino por los de todo el mundo.*¹

La muerte y resurrección es para presentar una humanidad transformada. Cristo es el primero que sube al cielo y se presenta ante el Padre. *Se dice que ahora aparece [Hb 9,24], esto es cuando se hizo hombre, no por causa de él sino por causa nuestra. Como hombre, en cuanto, pues, parecía faltar a la economía por nosotros el que nosotros mismos ascendiéramos a los cielos, como en primicia, y en Cristo primero. Precursor respecto a nosotros, ha subido por nosotros.*² Cristo llegó a ser nuestro consolador y nuestra reconciliación. Cristo presenta ante el Padre y ante sí mismo las oraciones de todos los hombres.³ Cristo se santifica retomándonos mediante el Espíritu Santo, en virtud de su sacrificio. *Nuestra restauración hacia Dios por Cristo el Salvador, no se entendería de otra forma sino a través de la comunión y la santificación en el Espíritu. Lo que nos liga y une sólidamente con Dios es el Espíritu, pues, recibiendo a éste, somos consagrados como partícipes y consortes de la naturaleza divina. Y a él lo recibimos por el Hijo, y en el Hijo al Padre ... Pues, por nuestros pecados, el Unigénito se santificó a sí mismo, esto es se consagró y se ofreció como sacrificio sagrado en olor agradable al Dios y Padre, para que, quitando del medio lo que separaba y bloqueaba entre la naturaleza humana y Dios, esto es el pecado, ya nada apareciera impidiendo el que podamos estar cerca de Dios y agregarnos a la participación en él mediante la comunión, evidentemente, del Espíritu Santo, quien nos transforma en justicia y santidad y en la imagen primitiva (την πρωτην).*⁴ En general, no hay ningún bien en la vida cristiana que no sea realizado mediante la mediación de Cristo. *En Cristo, pues, está toda fecundidad y todo acceso, ya que él mismo dice: sin mí no podéis hacer nada.*⁵

Según Studer, el presupuesto común, contra los herejes, respecto a la mediación sacerdotal de Cristo, es que el sacerdocio no es propio ni del sólo Verbo (arrianos) ni del sólo hombre asumido (antioquenos), sino del Verbo hecho carne.⁶ Cirilo insistirá en que Dios mismo murió por nosotros. La muerte de Cristo es el punto culminante de su encarnación. El sacerdocio de Cristo es mucho más excelente que el del A.T.; el sacrificio del Logos hecho carne es muy superior a la muerte de todos los

¹ Com Joh ad 17,9ss, PG 74,508BC; cf. anatematismo 10; Ep 17, PG 77,117AB.

² Com Joh ad 16,6s, PG 74,432D-433A. Cf. Com Joh ad 6,52, PG 73,569A.

³ Ad Reg, PG 76,1312A; cf. Ep 17, PG 77,116D.

⁴ Com Joh 17,18s, PG 74,544D-545B.

⁵ Adorat IX, PG 68,595A.

⁶ Cf. Anatematismo 10; 2 Ad Reg 45, PG 76,1397CD. Atanasio ya había dicho que el sacerdocio se realiza en la muerte y resurrección y se funda en la encarnación (Cf. Arian II,7, PG 26,161AB; II,9, PG 26,165A).

justos. Muero, dice, por todos para vivificar a todos por mí mismo, y hacer mi carne rescate de la carne de todos. Morirá la muerte por mi muerte, y, dice, corresucitará conmigo la naturaleza que se corrompe ...Pues no había ninguna otra forma de abolir al que tenía el imperio de la muerte y a la misma muerte, sino que Cristo se entregara a sí mismo por nosotros, uno como rescate por todos; pues él estaba por sobre todos.¹ Uno muriendo por todos, el más digno de todos, fue suficiente, porque era el Dios Logos del (εκ) Padre, y ha ofrecido su propio cuerpo por nosotros al Dios y Padre en olor de suavidad.²

La creación y redención es obra de las tres personas: del Padre por el Hijo en el Espíritu.³ *Ni inactivo está el Padre respecto a nosotros, alimentándonos y conservándonos bien el Hijo en el Espíritu: como que es obra de la santa y consubstancial Trinidad nuestra restauración y viene de toda la naturaleza divina la voluntad y el poder respecto a todo lo realizado de parte de ella. Por esto, de parte nuestra, toda ella es glorificada en una persona ... Aunque a cada persona parezca atribuírsele algo de lo acontecido a nosotros o de lo realizado respecto a la creación, sin embargo no creemos en nada menos que todo existe desde el Padre por el Hijo y en el Espíritu.*⁴ El Logos encarnándose se autocomunica el Espíritu, y es sacerdote que se lo comunica a los hombres para llevarlos al Padre. *El Hijo hecho hombre, pues, fue ungido como sumo sacerdote y apóstol de nuestra confesión para que tengamos acceso al Dios y Padre, dándole el buen olor de nuestra fe. Fue ungido con el aceite de la alegría para que, mediante el Espíritu Santo, concibamos la gracia que nos transporta al buen ánimo y alegría continua. Si se dice realizado en Cristo, era, sin embargo, un acontecimiento pleno de la economía. Porque el Hijo es dador del Espíritu Santo, puesto que tiene naturalmente en sí todo lo del Padre. Recibe, empero, humanamente junto con nosotros el Espíritu; y*

¹ Com Joh ad 6,52, PG 73,564D-565A. Cf. Com Joh ad 19,19, PG 74,656BC.

² AD Reg 7, PG 76,1208B. La idea del precio suficiente por la redención de todos ya se encontraba, por ejemplo, en Eusebio, Cirilo de Jerusalén, Basilio, y Ambrosio. Cirilo de Alejandría no recurre a las teorías más populares, como el precio pagado al diablo, etc..

³ Respecto al rol del Espíritu, cf. p.e. N. Charlier, *la doctrine sur le Saint-Esprit dans le "Thesaurus" de saint Cyrille d'Alexandrie*, Studia Patristica II,2, (TU, 64=9), Berlin 1957, pp. 187-193.

⁴ Com Joh ad 15,1, PG 74,333Ds. Cf. Com Joh ad 17,18s, PG 74,540Css. Respecto a la creación dice en Dial VI (PG 75,1053D-1056A, SCh 246,105; cf. Dial VII, PG 75,1093Ds, SCh 246,175): *La naturaleza de la única divinidad en la santa y consubstancial Trinidad es conocida por nosotros mismos y por los santos ángeles. Y el Padre es perfecto según la propia hypóstasis; del mismo modo, también el Hijo y el Espíritu. Pero el querer creador de alguno de los nombrados es operación de éste mismo, cualquiera que sea el objeto al que se aplica; sin embargo, lo que pasa por toda la divinidad es realización de la substancia que está por encima de la creación, como que es algo común. Sin embargo, corresponde también en propiedad a cada persona (προσωπω): lo que, pues, es operado a partir de una sola naturaleza como por tres hypóstasis convendría también en propiedad a cada una de ellas, que son en su perfección distintas (παντελειως εχουσηι καθ' εαυτην). Opera el Padre por el Hijo en el Espíritu .*

él mismo, cuando se hizo como nosotros, no añadiendo nada a sí mismo en cuanto es pensado como Dios y Logos, pero en él mismo y como primero recibe en la naturaleza humana el Espíritu de Alegría.¹

¹ Ps 44,8, PG 69,1037Ds. Cf. Com Joh ad 18,18s, PG 74,548B-549D.

4.- Constantinopolitano II (553) y III (680/1)¹

1.- DESDE CALCEDONIA HASTA EL CONSTANTINOPOLITANO II

a) Monofisismo

Se produjo la ruptura porque no lograron descubrir la fe común en lenguajes opuestos como el de una o dos naturalezas.² El Concilio de Calcedonia no fue aceptado³ por los monofisitas⁴ y nestorianos⁵ (quienes también mostrarán su intrepidez), porque no aceptan la distinción calcedonense entre φύσις e ὑποστάσις.⁶ Los calcedonenses, simplificando,

¹ Según Grillmeier (*Jesus der Christus* ...II,1, pp. 13-15), la primera época después de Calcedonia, la más fundamental (centrada en el Constantinopolitano II del 553), se cerraría el 604 con la muerte del papa Gregorio Magno. En ella se discute sobre la fórmula de Calcedonia, sobre la validez del Concilio. Después vendrá la invasión musulmana y la ampliación de la cuestión cristológica hacia la persona de Jesucristo (monoteletismo y monoenergetismo), en la segunda época. El adopcionismo del s. VIII en Occidente (concilio de Frankfurt del 794, DS 612-615, Dz 311-314; cf. DS 610s; Dz 309s) será algo aparte. En Oriente, Juan Damasceno († antes del 754), que será presentado por Tomás a Occidente, nos entregará como el resultado de estas luchas. La más brillante figura de la Iglesia griega, Máximo el Confesor († 662), permanecerá en el olvido.

Decisivo en la primera época es el año 519, en que el emperador Justino I, acogiendo la fórmula del papa Hormidas, asegura el valor de Calcedonia. Anteriormente ya acontece el gran desarrollo de la teología monofisita, gracias al más importante teólogo de la época, Severo de Antioquía († 538). Igualmente se constituye la teología neocalcedonense, mediadora entre un estricto monofisismo ciriliano y un estricto calcedonismo.

Respecto al adopcionismo español y a su no relación a Calcedonia, cf. J. Solano, *El Concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VIII en España*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalcedon...II*, 841-871. Según C. Leonardi (*Il Cristo III: Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury*, Fondazione Lorenzo Valla 1989, p. 347s), el "adopcionismo español", al decir que según la forma de siervo, Cristo era hijo adoptivo, quería defender la verdad de la naturaleza humana, siendo condición fundamental del hombre el ser adoptado por Dios como hijo. Busca expresar la condición moral de Cristo en cuanto hombre, ejemplo para nosotros. Respecto al adopcionismo español y su polémica, pueden consultarse numerosos textos en B. M. Xiberta, *op. cit.*, 680-700.705-720.

² Cf. Grillmeier, *Jesus der Christus...* II,1, 8. Según este mismo autor (*Ib.*, 12), la fe común era: "un solo Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, sin separación ni mezcla". Todos aceptaban el ἁσυχυτος y el ἀδιαρετος de la unión (cf. Grillmeier, *Jesus...*II,2, 527).

³ Los que lo aceptaron, al comienzo no valoraron su fórmula dogmática (que tampoco fue puesta en el Credo bautismal) ni intentaron profundizar para poder responder a la reacción monofisita. En general, veían en Calcedonia el concilio que condenó a Eutiques, conforme a Nicea (cf. Grillmeier, *Jesus...*II,1, 107-266).

⁴ Sobre la recepción del concilio de Calcedonia por los monofisitas, cf. Grillmeier, *Op. cit.*, II,1, pp.221ss.

⁵ Studer lamenta que no se haya integrado parte de la verdadera riqueza de los nestorianos, al no participar éstos en el concilio de Calcedonia por estar excluidos por Efeso. La temática se iba a centrar en la confrontación y acercamiento sólo entre calcedonenses y monofisitas. Pero Gray (*op. cit.*, cap 4) hablará de una interpretación antioquena que se hará de Calcedonia, en que ὑποστάσις va a ser equivalida al ambiguo προσωπον antioqueno. Esto irá junto con una oposición a las expresiones teopasquitas.

⁶ *Si hay dos naturalezas, necesariamente hay también dos personas (prosôpons); pero si hay dos personas (prosôpons), hay dos Cristos* (Timoteo Eluro, *C. Chalc*, PO 13,2, 229). *No hay naturaleza sin*

al oír hablar de 'una naturaleza' verán en eso la negación de la verdad de la encarnación.¹ En estas querellas, los monjes van a tener un rol destacado.

Los monofisitas² se adueñan de Egipto y Siria (Palestina), con gran resonancia en los medios monacales. Hay una cierta desintegración del Imperio, y contra los calcedonenses imperiales (melquitas) hay una fuerte literatura teológica que se expresa en copto y siríaco. Los nestorianos se refugian en Persia. Los grandes teólogos suelen encontrarse en el bando monofisita. Entre ellos tenemos a Timoteo Eluro³ (+477), patriarca de Alejandría, Filoxeno de Mabbog⁴ (+523) y sobre todo a Severo (+538)¹,

persona, como tampoco persona sin naturaleza. Porque si hay dos naturalezas, es necesario que haya dos personas y dos hijos (Filoxeno, *C. Nest* 11, en Meyendorff, *op. cit.*, 48).

Esta diferencia tampoco había sido aclarada por el concilio de Calcedonia. Según Grillmeier (*Die theologische*, 124), la síntesis de Calcedonia se realiza, en realidad, más en la fórmula que en la comprensión. Pero buscaban la unidad en el plano del sujeto o portador de la verdadera divinidad y humanidad; la diferencia, en cambio, en el plano de esta doble manera de ser (cf. Grillmeier, *Jesus* II,2, 159). Orígenes (*Disp Her* II,30s, SCh 67, 58) había distinguido planos o aspectos (κατα τι) en el misterio trinitario. Para expresar esta diferencia, Severo estaba bloqueado por la fórmula μιᾶ φύσις.

¹ Así se llegará a equivaler los monofisitas a Eutiques, Apolinar, Valentín y Mani (cf. p.e. Grillmeier II,1, pp. 196-220).

² Según Camelot (*De Nestorius*, p.242), " sólo es después de Calcedonia y en reacción contra las definiciones del 451, cuando el monofisismo se constituirá en un cuerpo de doctrina con variadas ramificaciones." Es ante todo un anticalcedonismo. No tiene mucho que ver con Eutiques; lo suelen condenar.

³ Cf. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. II,4: *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien un Äthiopien nach 451*, Herder 1990, pp. 7-35. No quería llamar naturaleza lo humano, consubstancial a nosotros, sin mezcla, porque lo humano no es "nacido" de Dios y porque naturaleza es una totalidad, cerrada, con todas sus propiedades (*Ib.*, 33).

⁴ "Dios Verbo, el Hijo, 'uno de la Trinidad', llega a ser primeramente hombre verdadero y completo, naciendo de la Virgen María; después llega a serlo en la pasión (*devient dans la passion*), y finalmente en la muerte. Dios se compromete personalmente en este devenir, es decir, es El quien verdaderamente nace, sufre y muere, El y no 'un otro' cuyo devenir El asumiría en cierta manera. Sin embargo, Dios llega a serlo sin cambiar, es decir permaneciendo lo que era y sin ser en nada lesionado en su divinidad, porque su devenir no corresponde a ninguna necesidad, sino que él es libre y espontáneamente consentido por nuestra salvación" (André de Halleux, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie* (Universitas Catholica Lovaniensis, III,8), Louvain 1963, p. 510s). El Verbo salva precisamente por y en los actos de su economía divina. Para Filoxeno, separar las operaciones era negar la salvación. "Dios Verbo es una hypóstasis de la naturaleza divina. El no adquiere, llegando a ser hombre sin cambiar, ni una segunda hypóstasis ni una segunda naturaleza. Esto es una aplicación normalísima del principio de 'devenir sin cambio'. Pero, ¿cómo es que la unión de Dios con la naturaleza humana no conlleva, en el caso de Cristo, una dualidad de naturaleza? Creemos que Filoxeno respondería diciendo que la naturaleza humana del Verbo le está unida a un nivel, por así decirlo, anterior a toda determinación numérica o individual, y que ella encuentra su singularidad sólo en la naturaleza e hypóstasis divina...Es para garantizar la divinización virtual de todo el género humano por la comunión con Dios, que Filoxeno sostiene la unión del Verbo a la naturaleza humana, porque él estima que esta comunión salvífica se restringiría a un solo hombre si el Cristo hubiese asumido una naturaleza humana individuada, es decir, si hubiera que reconocer en El una segunda naturaleza...El pensamiento de Filoxeno todavía guarda la impronta clara de rasgos arcaicos, al mostrar la importancia primordial, que conservaba para él, el asunto del 'theopasquismo' en Cristología. ¿No habría en eso una indicación de que la 'mentalidad' monofisita, que nuestro autor heredaba, en vez de nacer de una reacción contra el símbolo calcedonense, hundía sus raíces profundas en la historia de la fe y de la piedad cristiana, relacionándose a expresiones venerables del misterio de la economía divina: 'Dios nació, Dios sufrió, Dios murió por nosotros'... Diríamos con gusto

que el monofisismo de nuestro autor concibe la unión más como un principio de mediación de la humanidad individual del Verbo entre la persona divina y el íntegro género humano, que como un principio de singularidad y de unidad personal....La idea del devenir de Dios permite a nuestro autor: ante todo, salvaguardar la inserción de la cristología en el conjunto de la teología y, en particular, en el misterio de salvación; enseguida, señalar claramente la trascendencia de la nueva Alianza respecto a la antigua, oponiéndose a todo adopcionismo; finalmente y sobre todo, jamás perder de vista la unidad y la prioridad absoluta de la persona divina, o más bien su permanencia en su estado encarnacional, contrastando con las cristologías que presentan la humanidad y la divinidad como dos principios en cierta manera paralelos" (*Ib.*, 512-514). ¿Este teocentrismo, inherente a la cristología alejandrina, absorbe la humanidad de Jesús en el Verbo divino? No, porque la humanidad tiene un papel soteriológico positivo. ¿Renuncia a dar cuenta del misterio del Verbo encarnado? "Nuestro autor respondería sin duda a esto diciendo que justamente no tiene otra ambición que la de reconocer y respetar la incomprensible trascendencia. La insistencia en su polémica contra el racionalismo, que él imputa a todo dualismo cristológico, nos llevaría a caracterizar la inspiración última de su pensamiento como una 'antiteología', si por teología se comprende la transcripción racional de la fe. El destino trágico del monofisismo, tal como lo vivió Filoxeno, no estuvo en la infidelidad respecto a la tradición cristiana; por el contrario, él pecó por apegarse en exceso a la antigua sabiduría mística y apofática, cuando la teología racional y crítica había recibido, en Calcedonia, una solemne e irreversible consagración" (*Ib.*, 515). En otra parte de su obra dice Halleux (*Ib.*, 385-387): "La última palabra de su cristología (hablando del modo de unión de las dos naturalezas), en último análisis, nos parece concentrarse sobre la idea que la teología posterior llamará 'pericóresis', es decir, una interpenetración radical del Verbo divino y de su humanidad en una unidad perfecta pero inconfusa, no siendo esta 'unidad sin confusión' otra cosa que la expresión estática del 'devenir sin cambio'.....El expresa frecuentemente esta compenetración diciendo que el Cristo es totalmente Ser y totalmente devenir, totalmente Dios y totalmente hombre. Así Dios Verbo invade misteriosamente su humanidad, de la manera conveniente a la absoluta simplicidad divina, mientras la humanidad pertenece íntegra e indivisiblemente a Aquel que se encarna en ella."

¹ Para Severo, Cirilo era su máxima autoridad entre los Padres. Se centra en el Cirilo antinestoriano y en su fórmula $\mu\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ encamada, perdiendo la amplitud ciriliana y no siguiendo su ejemplo en la fórmula de unión. Insiste en una cristología de la unidad contra todo posible adopcionismo. Severo, con su vista dirigida al Logos, se mantiene en el esquema histórico salvífico del paso del Logos eterno al encarnado (es decir dos estadios, contra una lectura más ontológica de Cristo en dos naturalezas): primero una naturaleza simple e incorpórea, y después compuesta y encarnada (cf. *C imp Gram* II,7, CSCO 94, p. 92,17s). Mira el proceso encarnatorio, del que se puede decir 'de dos', pero en el cual, después de la unión, hay una sola naturaleza. {Severo siempre interpretaba los testimonios de los Padres sobre las dos naturalezas como 'de dos' una naturaleza encarnada (cf. Grillmeier, *Jesus* II,2, 50; cf. p.e. *C imp Gram* III,10, CSCO 94, p. 141,20-25). "Primeramente se miraba al Logos y a su $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ o a su $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$, y de ella se decía que se encarnaba. Así se establecía el concepto en su significado: sólo puede ser llamada naturaleza del Logos lo que le es originariamente propio, lo que con El ha procedido del Padre ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ de $\phi\upsilon\epsilon\iota\upsilon$). Desde este punto de vista, la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ de Cristo sólo podía ser una. El que el ser hombre de Cristo fuera designado como $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ equivaldría a una contradicción. Se podía reconocer la humanidad de Cristo como íntegra y real, lo que debe ser concedido a toda la tradición Ciriliana-Severiana. Pero la humanidad de Cristo no podía recibir el título de $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, porque no se había originado desde la divinidad a la manera de un $\phi\upsilon\epsilon\iota\upsilon$, sino que a través de una especial disposición salvífica de Dios" (Grillmeier, *Jesus*...II,2, 199). Al negarse Severo a aplicar el vocablo $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ a la humanidad de Cristo (p.e. niega que se pueda decir: Cristo padeció en la naturaleza del hombre), se autobloquea para reconocer a la humanidad de Cristo un original conocer y querer en espontaneidad y libertad. En Severo hay una hegemonía del Logos, en el sentido de que la unión hypostática disminuye las propiedades de la carne y las enriquece con las de la divinidad. De ahí fluirá su monoenergetismo. Cf. Grillmeier, *Jesus* II,2, 160s; 163-165; 180s. "El estado normal de Jesús es el de la tras-divinización (*Durchgöttlichung*), de la glorificación. El padecer necesita propiamente la autorización del sujeto Logos" (Grillmeier, *Das östliche*..., 94). Cf. PO 12, 183s.? Lo anterior no suprime la distinción de las naturalezas de las que Cristo es (cf. p.e. *Filal* [I] 2; 4;14 (CSCO 134 [V], p 135,28-136,2; 139,9- 18; 140,4-8; 184,34-185,4; *C imp Gram* III,36, CSCO 102, p. 166,14-22; *Ep 25 Ad Em*, PO 12,233; *Ep Ad Oec*, PO 12,2,176s; *Hom* 21, PO 37,79-81; 33, PO 36,429; 42, PO 36,49; 58, PO 8,216-218; 61, PO 8,264; 70, PO 12,37s; 80, PO 20,330; 93, PO 25,45s; *Ep 1 ad Serg*, 55-57). Su carne, animada por un alma racional, es consubstancial con nosotros. *Porque El era uno de dos, de la divinidad en verdad y de la humanidad, que son perfectas según su propia noción, siendo El*

patriarca de Antioquía. El buen monofisismo¹ (dejando a un lado sus aspectos monoenergetas)² sería ortodoxo, salvo en la terminología¹ y en

consustancial al Padre según la divinidad, y el mismo consustancial a nosotros los hombres según la humanidad (Hom 44, PO 36,97; cf. Hom 14, PO 38,411; Hom 109, PO 25,270). Pues la unión hypostática significa estos dos puntos: que ha habido reunión de dos o más realidades en una misma cosa y, porque aquéllas se han reunido en un ser único, que éste nunca más en adelante se disuelve en los (elementos), a partir de los cuales se constituyó. En efecto, estos elementos que se han unido naturalmente no subsisten en el aislamiento de su (propia) subsistencia, sino que están manifiestamente en una única naturaleza y en una única hypóstasis. Ellos permiten mirar sólo el punto de partida, desde el que se ha constituido este único ser, porque ellos están unidos sin confusión, evitando la división en dos o en muchos (Filal 42, Apolog, CSCO 134, p.213,20-31; cf. p.e. Adv Apol Iul 22, CSCO 302, p. 260,30-261,1; Hom 14, PO 38, 411; Hom 44, PO 36,99). No es posible encontrar un momento en que la carne haya estado separada del Verbo. Ella no ha sido constituida aparte, privada de la unión con Dios el Verbo...(Filal CSCO 134, p. 108,6ss.; cf. Hom 58, PO 8,221s; Hom 70, PO 12,385). "La dualidad 'material' de divinidad y humanidad en Cristo sólo puede ser una fase transitoria de la contemplación, que desaparece ante la mirada de la unidad unida" (Grillmeier, Jesus II,2, 34; Severo, C imp Gram III,16, CSCO 94, p. 31, 32-34. p. 110,13-21.; véase PG 86,921AB). Pero, así como respecto al hombre, cuando lo consideramos con el pensamiento (encontramos) diferencia según la substancia, y, como separando gracias a una sutil contemplación entendemos que hay dos naturalezas, que no podríamos ver si no permitiéramos a la contemplación el separarlas, porque la conjunción de dos nos impide la división y quita de en medio la dualidad apareciendo una sola naturaleza e hypóstasis de ambas; así también del mismo modo respecto al Emmanuel: ciertamente por la contemplación, aquellas cosas de las que se hace la unión sutilmente parecen ser dos, pero, en verdad, (es) una naturaleza encarnada del Verbo y perfectamente humanizada...(C imp Gram III,1,8, CSCO 116, p. 104, 15-24). Si en Cristo hay dos naturalezas, la Trinidad sería una cuaternidad (cf. Hom 58, PO 8,225). Evita el teopasquismo que es una exageración de la comunicación de idiomas. Porque el Logos respecto a la divinidad es impassible, pero sufre en el cuerpo que le pertenece (cf. Hom 22, PO 37,89; Hom 109, PO 25,771).

Severo habla, con cierto cuidado(cf. Grillmeier, Jesus...II,2, 482), de *μία φύσις (υποστασις) συνθετος* para expresar la unión sin mezcla ni separación, para decir 'una naturaleza hecha carne'. En este sentido la *μία φύσις* no sólo es el punto de partida sino el resultado de la unión. Según Grillmeier (Jesus II,2, 133), para evitar la *παραθεσις*, Severo busca la unidad substancial en el plano de la existencia: *εν συνθεσει δε υφεστωτων και ουκ εν μονασιν ιδιοσυστατοις* (Leoncio de Jerusalén, C Mon, PG 86,1884A). Respecto al uso de *συνθεσις*, cf. Cirilo, Ep 2 Suc, PG 77,241BC; Severo, Ep 2 ad Serg, CSCO 120, 79s.83-86; Ep 25 Ad Em, PO 12, 228ss; J. Lebon, La christologie du monophysisme syrien, pp. 483-491, en A. Grillmeier y H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon I, 425-580. Este vocablo ya había sido usado por Apolinar.

¹ Hubo un monofisismo que tenía una concepción sobre la única naturaleza después de la unión, bastante diferente a la de Severo de Antioquía. Dice Simonetti (*op. cit.*, 470): "De hecho, algunos pensaron que la humanidad había sido absorbida por la divinidad; otros, por el contrario, que el Logos se desvaneció en la humanidad; otros, todavía, que de la unión entre Dios y el hombre había resultado un *tertium quid*, en el que las propiedades de ambas naturalezas se habían mezclado y, por eso, habían perdido la especificidad originaria."

² A este propósito dice Grillmeier (*Das östliche...*, 94): "El abismo entre la cristología *μία φύσις* severiana y la enseñanza calcedonense de la *δυο φύσεις* es aquí insalvable." Según A. Grillmeier (*Gottmensch. Patristik*, RAC 12, 312-366, col 361), "desde las investigaciones de Lebon se ha aceptado la ortodoxia fundamental de Severo, garantizada por Cirilo, sobre la enseñanza de la Encarnación, sobre todo cuando habla como predicador o intérprete de los correspondientes pasajes bíblicos." Pero, según Garrigues (*La personne...*, 190), hay que tomar en serio los reparos que muchos Padres tuvieron sobre su cristología. "En la Encarnación, el Logos asume en sí no sólo la, por así decirlo, exterior naturaleza humana, de tal manera que El, en cuanto tal, permanece sin cambio, sino que la Encarnación significa para El un nuevo estado, una nueva cualidad, que la naturaleza divina del Logos asume como cualidad natural, al encarnarse ella. Esto es lo que significa la expresión *φύσις συνθετος*. Este es el peligro de la doctrina de Severo, que puede conducir a una especie de docetismo (la humanidad de Cristo como un accidente) o a considerar la Encarnación como un cambio de la naturaleza divina. Detrás de esto habría una doctrina trinitaria

el rechazo a Calcedonia.² Gran queja de los monofisitas contra Calcedonia -además de la nueva declaración³ sobre las dos naturalezas, que les parecía nestoriana⁴- era haber absuelto a los antioquenos y no haber añadido los anatematismos de Cirilo.⁵

Después de un período en que el Imperio trata de imponer Calcedonia, el usurpador Basilisco hace firmar su condenación (475). En 482 el emperador Zenón impone el *Henoticon*, que tiende a la unión despreciando a Calcedonia.⁶ El 484 comienza el largo cisma de Acacio, patriarca de Constantinopla. La restauración calcedonense se inicia con el emperador Justino el 518.⁷ Los monjes, además del Emperador, el Papa, los patriarcas y algunos obispos, desempeñaron un papel muy importante en estas luchas en torno a Calcedonia.⁸

Los monofisitas se refugian en Egipto. Instalados ahí, su unidad se descompone. Juliano de Halicarnaso decía que el cuerpo de Cristo era incorruptible desde la encarnación (como si no fuera consubstancial a

insuficiente. (cf. Trisagion). El fondo del problema era que Severo buscaba la unidad y distinción en Cristo, en el plano de la naturaleza como naturaleza (cf. Grillmeier, *Ib.*, 361s).

¹ Vigilio de Tapso creía que en ambas tendencias se trataba de un problema de expresión (*C. Eut* II,10, PL 62,110-112).

² Cf. J. Lebon, *La christologie du monophysisme syrien*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil I*, pp.425-580.

³ Creían que violaba la prohibición del Concilio de Efeso de no componer otra fe, fuera de la definida en Nicea (cf. DS 265, Dz 125).

⁴ Llegarán a decir que los calcedonenses introducían una cuarta persona en la Trinidad.

⁵ Querían echar para atrás la fórmula de unión del 433. Dice Sellers (*op. cit.*, 259): "Una y otra vez, este líder monofisita (Severo) combina el 'de dos' con 'una naturaleza encarnada' y la 'unión hypostática', y afirma que el error capital de Calcedonia estaba en la omisión de estas tres expresiones antinestorianas." Cf. Severo, c. imp Gram III,1,9?, PG 86,1841C. Además rechazaban el tomo de León y decían que en Calcedonia habían compuesto un nuevo Credo, contra la prohibición de Efeso.

⁶ Acepta también los anatematismos de Cirilo.

⁷ El Henoticon quiere volver a una teología anterior a Calcedonia. Este documento tampoco satisface a los monofisitas que desean la condenación de Calcedonia y de León. Los que se oponen al patriarca de Alejandría, que lo firma, se llamarán 'acéfalos'.

Esta restauración se complementará con el sínodo de 536, que condenará a los severianos. Jacobo Baradeo instalará después una jeraquía paralela en el patriarcado de Antioquía (cf. A. van Roey, *Les débuts de l'Eglise jacobite*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon...II*, 339-360).

Grillmeier (*Jesus* II,2, 184s) nos ofrece un panorama de la cristología en torno al 520. Respecto al modo de la búsqueda imperial de la unidad religiosa, cf. p.e. Gray, *op. cit.*, cap 3. Sobre los esfuerzos de los Papas por Calcedonia, cf. F. Hofmann, *Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Grossen bis Hormidas (451-519)*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. II: Entscheidung um Chalkedon*, Würzburg 1962, 2a ed., pp. 13-94.

⁸ Cf. H. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519)*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon...II*, 193-314. Dice este autor (*Ib.*, 271s) a propósito de la propaganda monofisita en Siria y Mesopotamia: "Detrás de esta espontánea inclinación del círculo monacal al monofisismo, manifiestamente estuvo no sólo la tradicional relación entre el monacato y Egipto, su tierra de origen, sino igualmente el sentimiento de que la teología monofisita era más piadosa y 'mística' que la enseñanza definida en Calcedonia. Parecía que el dogma de las 'dos naturalezas' no subrayaba suficientemente el poder de la divinidad que dominaba todo en Cristo." Les parecía un ataque profano al misterio de la encarnación.

nosotros)¹ y que sólo pudo padecer en la cruz por una especie de milagro. Los contrarios le achacan que Cristo sólo había sufrido en apariencia. De ahí el nombre dado a esta tendencia: aphantodocetismo. En el extremo opuesto, el diácono Temistio dice que Cristo había tenido ignorancias: esta tendencia es designada como agnoeta (DS 474-6; Dz 248).² Por otro

¹ Algunos verían en la corruptibilidad nestorianismo, y en la incorruptibilidad que El era Dios. Pero Juliano entendía por corruptibilidad el estar sometido al dolor y a la muerte, etc., por necesidad de naturaleza, y precisamente porque ella es engendrada en pecado y por la concupiscencia. La αφθαρσια de Cristo incluía también los dolores morales neutros, sin tacha. Tanto Juliano como Severo, reforzando la unidad de la única φυσις, veían en Cristo una ενεργεια divina que sobrefluía y se infundía en su humanidad. La diferencia estaba en que Juliano iba más allá de la actividad y transformaba las cualidades estáticas y permanentes de la humanidad de Cristo, que, antes de Pascua, quedaban glorificadas. La diferencia, pues, además del vocabulario polémico, era sobre la medida en que la gloria del Logos traspasaba la humanidad prepasual de Cristo, la divinizaba. Según ambos autores, Cristo podía sufrir y morir, sólo en cuanto el Logos lo quería. Cf. Gregorio de Nisa, *De Beat* 4, PG 44,1237A; Severo, C. *Addit Iul* 26, CSCO 296, p. 68,19-24; *Adv Apol Iul* 6, CSCO 302, p. 175,9ss; C. *imp Gram* III,30, CSCO 102, p. 79,18-25. Cf. Grillmeier, *Jesus* II,2, 83-116. La cristología de la gloria hizo que adhirieran a Juliano numerosos partidarios de una nueva recepción de la antigua tradición gnóstica doceta respecto a la corporalidad de Cristo (cf. Grillmeier, *Jesus* II,2, 157). Respecto a la doctrina de los gayanitas que fueron más allá de Juliano, cf. T. Hainthaler, en Grillmeier, *Jesus*...II,4, pp.48-51. Algunos de ellos dijeron que el cuerpo de Cristo era increado.

Severo, por la controversia contra la αφθαρσια de Juliano para evitar una asimilación cuantitativa de la humanidad de Cristo a la divinidad, lo que se saltaba la kénosis, desplaza el fundamento de la mia φυσις desde la comunicación de idiomas y la divinización de la humanidad de Cristo, a la unidad y unicidad de la ενεργεια. Cf. también Grillmeier, *Jesus*...II,4, 58s. Según Severo también, Cristo no crece en sabiduría sino que hay una progresiva manifestación de la sabiduría, según la economía (cf. *Crit Tom*, CSCO 245, p. 76,12-20). Según el escrito calcedonense *De Sectis* (Actio X,2, PG 86,1261B), el cuerpo de Cristo pasa a ser incorruptible en la resurrección, no por naturaleza sino por gracia.

Los adversarios de Leoncio de Bizancio (CA, PG 86,1316D-1356C) eran calcedonenses, que, yendo más allá de Juliano, contradictoriamente defendían la incorruptibilidad de Cristo desde la encarnación: la naturaleza humana de Jesús era naturalmente incapaz de sufrir y morir. Lo natural en la vida de Cristo era el milagro; en cambio, para poder sufrir tenía que intervenir el Logos. Leoncio, corrigiendo a Gregorio de Nisa y a otros Padres del s. IV y V, responde que la naturaleza humana de Cristo para sufrir no necesitaba ningún permiso del Logos. "Si la fuerza para dominar (επικρατεια) el dolor es también sobrenatural (υπερ φυσιν), no anula, con todo, las facultades naturales (τα φυσικα); más bien desarrolla estas potencias y las capacita para su propia obra y para recibir la ayuda que está por encima de ellas" (Grillmeier, *Jesus*...II,2, 232). Leoncio, siguiendo a Gregorio de Nisa (η κατα προαιρεσιν κνησις es propia del alma), muestra la voluntad humana de Cristo, que interviene en nuestra salvación. Finalmente, según Leoncio, el proceso de la formación del cuerpo de Cristo (λογος της ουσιωσεως του σωματος) se realiza por la actividad creadora del Espíritu, y en él habita el Logos, unido substancialmente (τροπος της ενωσεως). La unión del Logos con nuestra naturaleza realiza el estar libre del pecado, la total santidad y el ser un solo Hijo (Leoncio, CA, PG 86, 1353A). Cf. Grillmeier, *Jesus*...II,2, 224-241.

Sergio el Gramático, cercano a la posición de Juliano, dirá independientemente que 'de dos' se forma una ουσια y una propiedad. Es un extremo del buscar la unión en las naturalezas. A diferencia de Apolinar, admite el alma de Cristo (cf. Grillmeier, *Jesus* II,2, 117-132).

² Temistio (ca. 536-540), discípulo de Severo, dice: como el cuerpo de Cristo es mortal y corruptible, también su espíritu humano es limitado respecto al conocimiento, como lo muestra Jn 11,34 y Mc 13,32. Los arrianos habían usado estos textos contra la divinidad del Logos. Los nicenos habían respondido que ellos se referían a la humanidad de Cristo. Problema tenían los Padres que consideraban la ignorancia como pasión reprobable, como contraria a la impecabilidad de Cristo. *¿Cómo lo introduces a El infectado de ignorancia y no de pecado?* (Leoncio de Bizancio, DTN 32, PG 86, 1373B). "Los severianos, junto con Cirilo y Severo, tienen una solución uniforme a la cuestión de los agnoetas: la humanidad de Cristo de sí está sometida a la ignorancia (sin pecado), pero por la unión hypostática, le ha sido dada la omnisciencia y

con ella la impecabilidad" (Grillmeier, *Jesus*...II,2, 383). Así, por ejemplo, el monje Teodoro. Según el patriarca severiano Antimo, si hay una $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ y una $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\gamma\epsilon\iota\alpha$ (cf. Cirilo, *In Joh IV,54*, PG 73,577C), también hay un conocimiento, la omnisciencia divina en la humanidad de Cristo. *Si sólo hay una hypostasis, una naturaleza del Dios Logos encarnado, como de hecho es, también se da sin duda sólo una voluntad, una operación, una sabiduría y un conocimiento para ambas* (*Serm ad Just*, Mansi XI, 441A) (cf. Grillmeier, *Jesus*...II,2, 383-385). Según el patriarca severiano Teodosio (a la emperatriz Teodora, entre el 536 y 540), el alma espiritual de Cristo experimenta las pasiones irreprehensibles (como el hambre, la angustia y la muerte), con consentimiento del Logos. Tiene de sí misma nuestra indigencia natural, pero recibe las riquezas divinas desde el instante de la unión. También se apropia de nuestros pecados, pero sólo como cabeza del cuerpo de la Iglesia al 'comembrarse' con la humanidad pecadora (cf. también Eulogio, en Focio, *Bibl*, PG 103, 1082BC). Por lo tanto, tenía ignorancia sólo en teoría, **de iure** (en cuanto se considera la naturaleza humana en sí), pero no **de facto**. Era un ocultamiento económico (cf. Cirilo, *Thes*, PG 75,337D). El conocimiento es una actividad (distinto de las $\pi\alpha\theta\eta$). Por tanto, correspondiendo a la única $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, hay uno solo, el divino. Sólo 'en teoría', considerando las naturalezas en sí, se puede hablar de la omnisciencia de Cristo y de su ignorancia. Comenta Grillmeier (*Jesus*...II,2, 391): "Así el monoenergetismo, que se deberá discutir en el s. VII, ya ha sido puesto en toda su agudeza y expresamente defendido en torno al 540." Según Teodosio, hay, sin embargo, pasiones propias de la humanidad de Cristo, como el hambre y el crecer. Pero la actividad divina, en esta imagen de Cristo, casi es tan poderosa como en el apolinarismo, aunque ahora siempre se insista en el alma humana. El Pseudo-Cesario no distingue entre el conocimiento intradivino del Padre y del Hijo, y el conocimiento de Jesús como hombre respecto al Padre y al día del juicio. aunque el alma de Cristo era receptáculo de las experiencias dolorosas, no lo era de la ignorancia. Pero también Eulogio, patriarca calcedonense de Alejandría (580/607) dirá que sólo 'en teoría' se le puede subscribir la ignorancia. La no ignorancia es una consecuencia inmediata de la unión. *Porque la humanidad (de Cristo), uniéndose en una hypóstasis con la sabiduría inaccesible y substancial, no puede ignorar algo ni de lo presente ni de lo futuro* (Focio, *Bibl*, PG 103,1081A). El papa Gregorio Magno refuerza esta enseñanza de Eulogio con la autoridad de Agustín y trae ejemplos del hablar del A.T. *Conoció en la naturaleza de la humanidad el día y la hora del juicio, pero esto no por la naturaleza de la humanidad...lo conoció por el poder de su deidad. Quien no es nestoriano, de ninguna manera puede ser agnoeta [cf. DS 419]. Porque el que confiesa a la misma Sabiduría de Dios encarnada, ¿con qué inteligencia se atreve a decir que hay algo que la Sabiduría de Dios ignora?...*(DS 475s; Dz 248; cf. DS 419). Para una visión de conjunto sobre esta reacción contra los agnoetas, cf. Grillmeier II,2, 279-400). Según este autor (*Ib.*, 400), la posición y respectiva solución del problema fue insuficiente. El $\alpha\sigma\upsilon\chi\upsilon\tau\omicron\varsigma$ calcedonense casi se olvidó, lo que no aseguraba bien un lugar a la kénosis. Los angustiaba el temor del nestorianismo. Moeller (*op. cit.*, p. 657) concluye: "Fuera de estos dos teólogos [Juan de Egea y Basilio de Cilicia], una corriente nestoriana importante y peligrosa es, por tanto, inexistente en el imperio bizantino al final del s. V y comienzos del VI." Y después de concluir su visión del neocalcedonismo del s. VI, añade (*Ib.*, 696): El temor de un nestorianismo, cuyo peligro en gran parte era imaginario, impidió a los pensadores de ese tiempo salvar lo que era aceptable en la tradición de Antioquía." L. Abramowski (*Trinitarische und christologische Hypostasenformeln*, p. 49, ThPh 54(1979)38-49) dice: "La imagen corriente de la total retirada de la teología antioquena y nestoriana al territorio persa, detrás de las fronteras del Imperio, después del cierre de la escuela de Edesa (489), muestra ser una fuerte simplificación. Esto también lo comprueban, en el territorio romano, los adversarios de Filoxeno, que escriben en siríaco." Según Sesboüé (p. 185s), "hasta el s. VI los Padres admitían con facilidad que la inteligencia humana de Cristo estuvo sometida a la ignorancia común: era más conforme a la consubstancialidad de su naturaleza (por tanto, de su condición) con la nuestra, y a la ley de la encarnación que pasa por el anonadamiento del Verbo. Se destacaba esto más entre los antioquenos que entre los alejandrinos. Estos últimos, más marcados por la lectura joánica respecto al misterio del Verbo encarnado, se cuidaban de restringir la ignorancia a los puntos claramente expresados en la Escritura: progreso en sabiduría, asombros admirativos, preguntas que hace, e ignorancia del día del juicio. Se daba, a veces, explicaciones económicas que atenuaban la concesión hecha: Jesús se humillaba voluntariamente aceptando hablar en forma humana. Pero, a partir del s. VI, el pensamiento evoluciona en Oriente hacia una afirmación cada vez más neta sobre la plenitud de la ciencia de Cristo. El asunto de la ignorancia del día del juicio por el Hijo (Mc 13,32) en el momento de la crisis agnoeta (540-600) llega a resultados bastante difusos. La afirmación de una ignorancia de Jesús fue percibida como una revivencia del nestorianismo y un ataque a la unión hypostática. A este título fue condenada por el papa Gregorio en un texto susceptible de varias interpretaciones, y cuyo alcance

lado, Filopón († ca. 575) tratando de armonizar la teología con la filosofía, probablemente llegó al triteísmo.¹

b) El origenismo²

Otro problema se da entre los monjes de Palestina (especialmente en la laura de S. Sabas y nueva laura): es la agitación del origenismo según las versión de Evagrio el Póntico. En el año 543, el emperador Justiniano condena 9 proposiciones origenistas (DS 403-411; Dz 203-211), condenación que parece haber sido aprobada por los otros patriarcas y se cree que por el Papa. Así ni el alma de Cristo existió antes (mito de la preexistencia y caída de las almas), unida al Verbo; ni primero fue formado el cuerpo de Jesucristo en el seno de la Virgen María y después se le unió el alma preexistente y el Dios Verbo. Tampoco el Logos de Dios se asimiló a los diversos órdenes celestes ni la resurrección

doctrinal es difícil de evaluar...La condenación de los agnoetas, retomada por diversos concilios, nos pide reconocer que no hubo ignorancia positiva o privativa en la inteligencia humana de Cristo. Pero esta ausencia de ignorancia debe entenderse en relación a su misión religiosa y salvífica, la que se cumplió en la condición del despojo, propio de los días de la carne de Jesús." Cf. S. Zañartu, *Cristología Dogmática A*, p. 37ss.

B. Sesboüé en *Le Dieu du salut* (Histoire des Dogmes, 1), Desclee 1994, p. 431, aclarará: "El juicio de Gregorio está dominado por la preocupación antinestoriana. No se puede admitir que Cristo haya ignorado como hombre lo que él sabía necesariamente como Dios, sin dividirlo en dos personas. La declaración de Gregorio es susceptible de un sentido débil: aunque estuviera en la carne, el Verbo de Dios no dejaba de permanecer en ella como omnisciente; en la naturaleza humana donde él se encontraba, el Verbo no ignoraba lo que él sabía con ciencia divina. Pero ella también puede tener un sentido fuerte: Jesús pensaba en su inteligencia humana todo lo mismo que él sabía con ciencia divina".

Respecto a Cirilo, A. M. Dubarle (*L'ignorance du Christ chez saint Cyrille d'Alexandrie*, ETL 16(1939)110-119, p. 111) afirma: "El R. P. Lebreton ha mostrado solidamente que, para S. Cirilo, el Cristo ha verdaderamente ignorado ciertas cosas según su humanidad, que la manifestación progresiva, de la que Cirilo habla, concierne la ciencia divina del Verbo y no una ciencia humana perfecta desde el origen. Con todo, el gran doctor representa voluntariamente esta ignorancia humana del Verbo encarnado como una apariencia, no para contradecir su realidad sino para mostrar que hay en El, bajo la exterioridad humana, una naturaleza divina a la que nada escapa, la Sabiduría misma" Cf. p. ej. *Theos* 28, PG 75,428B.429BC; 2 *Ad Reg* 17, PG 76,1356BC; *Quod Unus*, PG 75,1332B.

¹ Según Grillmeier (*Jesus der Christus...II,1*, p.77), la corriente triteísta no llevó su pensamiento lógicamente hasta el final, gracias a lo cual no incurrió propiamente en un politeísmo. Se habían enredado con la fórmula "una naturaleza del Logos de Dios encarnada", al tratar de compatibilizarla con la fórmula trinitaria, dado de que $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ era sinónimo de $\Upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$. Según Hainthaler (en Grillmeier, *Jesus...II,4*, 134-141), Filopón expresa que la substancia divina es la substancia segunda aristotélica (deja a un lado la concepción capadocia de participación platónica), como la especie común, que se individualiza y concretiza por la adición del Padre, del hijo y del Espíritu Santo. Esto lleva a tres dioses consubstanciales en sentido más amplio. M. Simonetti (en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, s.v.) dice que el triteísmo de Juan Filopón era sólo verbal: " La igualación entre naturaleza e hypóstasis (persona), tradicionalmente afirmada por los monofisitas en el ámbito cristológico (en Cristo a una hypóstasis corresponde una sola naturaleza), reforzada por el realismo aristotélico que consideraba concretamente existente sólo a la naturaleza individual, fue transferido por él a un ámbito trinitario, con el resultado de hacer corresponder a las tres hypóstasis divinas tres naturalezas distintas entre ellas. " Fue acusado de triteísmo por monofisitas y calcedonenses.

² Cf. A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Evagre Le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens* (Patristica Sorbonensia, 5), Paris 1962, pp. 124-159.

es en cuerpos esféricos.¹ Igualmente, los anatematismos rechazan la apocatástasis y el que Cristo vaya a ser crucificado en el siglo futuro por los demonios. Justiniano también les achaca en la carta un subordinacionismo estricto. En este documento condenatorio, en general, se han repetido los ataques que ya se habían hecho a Orígenes a fines del s. IV y comienzos del V. La segunda condenación del origenismo es en el 553 por los obispos reunidos antes de iniciar el concilio II de Constantinopla. Esta condenación, que consta ahora de 15 anatematismos², habría sido aprobada por el Papa. Ahora nos encontramos con un sincretismo más profundo. La fuente de una parte importante de él, especialmente de los anatematismos 6-9 y 12s, son los *Kephalaia Gnostica* de Evagrio.³ Aunque los antiguos anatematismos 7 y 8 y aspectos del 1 no se repiten ahora en el 553, hay una concepción mucho más radical de la apocatástasis: son aniquilados los cuerpos (10s), los nombres y todas las diferencias entre las substancias (porque el comienzo es idéntico con el fin [15]), reconstituyéndose así la hénada primitiva (13s). Según Grillmeier⁴, el gran cambio que introduce este origenismo respecto a la tradición de la fe, es el sujeto de la encarnación. Este ya no es más el Logos, segunda hypóstasis de la Trinidad, sino el alma preexistente de Cristo.⁵ Según Evagrio, este $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ antes de la encarnación se llama 'Cristo', porque es ungido por el conocimiento.⁶ Este $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ unido con el Logos, pero no idéntico con El, se encarna. Es el mediador entre el Logos y la carne. Este $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es el demiurgo de la naturaleza corporal y del mundo⁷ (no de los seres espirituales creados por la Trinidad). Los hechos salvíficos atribuidos al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ Cristo en carne, son irrelevantes para la salvación. El cuerpo material es incapaz de conocimiento y la unión con Dios sólo se da por el conocimiento.⁸ Por lo tanto, todo ser racional puede, por sobre la contemplación natural, subir de nuevo a la gnosis substancial y llegar a ser Cristos.⁹ Este es el

¹ Cf. *Anat* 10 del año 553 (ACO, IV,1, 249,19-22).

² Cf. ACO, IV,1, 248s.

³ Sobre la influencia de Evagrio en estos anatematismos, p.e. en el 5 y 14, cf. Guillaumont, *op. cit.*, 151-159.

⁴ *Jesus...*II,2, 428s.

⁵ Cf. *Anatem* 7-9. Por ejemplo, el 9 dice así: *Si alguno dice que no fue el Logos de Dios, encarnado con carne animada por alma racional e intelectual, quien descendió al Hades y de nuevo el mismo subió a los cielos, sino que fue el por ellos llamado $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, de quien los impíos dicen que propiamente fue hecho Cristo por el conocimiento de la mónada, sea anatema* (ACO, IV,1, 249,15-18).

⁶ *Keph Gnost* IV, 18.21, PO 28,142-144.

⁷ Cf. *Anat* 6.

⁸ Cf. *Keph Gnost* IV,80, PO 28, 170s.

⁹ *Si alguno dice que se unen al Dios Logos los poderes celestiales y todos los hombres y el diablo y los espíritus del mal, en forma del todo semejante al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, por ellos llamado Cristo, el que existiendo en forma de Dios se anonadó a sí mismo, como dicen, y que el reino de Cristo tendrá fin, sea anatema* (*Anat* 12, ACO IV,1, 249,26-29). *Si alguno dice que el Cristo no tendrá realmente ninguna diferencia*

fundamento evagriano de la enseñanza de los 'isocristos'¹, representados por los monjes origenistas en torno a Nonnus y Teodoro Ascidas.² Provisto de este conocimiento substancial, todo *vous* tiene los mismos privilegios que Cristo, y puede ser llamado Dios y ser demiurgo para nuevos mundos.³ Así la pluralidad, dada con el mundo corporal, es superada, y todos los seres racionales, incluido el *vous* de Cristo, han llegado a ser hénada perfecta.⁴ Con la aniquilación de los cuerpos se suprimen los separados existentes (hypóstasis) y el número. Al final queda en pie la identidad entre el existente y el conocimiento.

c) Neocalcedonismo⁵

Según Grillmeier⁶, el más significativo resultado de la teología trinitaria cristológica de los siglos V y VI, fue el descubrimiento del concepto de persona.⁷ Según F. Heinzer⁸, se puede pensar que Juan el Gramático⁹ sea el primero que une la terminología *ουσια/υποστασις*¹ de la

con ninguno de los racionales, ni en la substancia ni en el conocimiento ni en poder sobre toda cosa o operación, sino que todos estarán a la derecha de Dios, como el mismo Cristo entre ellos, como aconteció en la 'ideada' preexistencia de ellos, sea anatema (*Anat* 13, ACO IV,1, 249,30-33).

¹ El origenismo condenado el 553 sería especialmente el de los isocristos (Cf. Guillaumont, *op. cit.*, 149-151).

² Contra los protoctistes, quienes veían en Cristo-hombre el *primer* creado. Sus enemigos los acusaban de hacer de él una cuarta persona de la Trinidad, de ser *tetraditas*.

³ *Keph Gnost* V,81, PO, 28, 210s. Esto último no aparece en los *Anat*.

⁴ Cf. *Anat* 14, ACO IV,1, p. 249,34-39.

⁵ El neocalcedonismo, que trata de conjugar al Cirilo de los anatematismos con Calcedonia, se da, según Moeller (*op. cit.*, 638-643), en un ambiente de una cierta escolástica, caracterizada por el gran uso de florilegios patristicos, de la dialéctica (categorías aristotélicas mediadas por Porfirio, definiciones), género didáctico, que comienza a invadir desde el 512. "...el neoplatonismo es la filosofía reinante. Bajo su forma dialéctica y mística, polariza poderosamente los espíritus en el imperio bizantino hasta muy avanzado el s. VI" (*Ib.*, 641). "Esta mezcla caprichosa de ciencia exacta, tomada de los estoicos y de Aristóteles, y de especulaciones sobre Dios, el alma y la divinización, tomada a la fuente mezclada que es el Pseudo-Dionisio, caracteriza bastante bien el espíritu del s. VI bizantino" (*Ib.*, 643). Según el mismo Moeller (cf. *op. cit.*, p. 660 n. 58), sería propio del neocalcedonismo, en contraposición al calcedonismo estricto, usar fórmulas de comunicación de idiomas, que por su paradoja, golpeen la sensibilidad religiosa. "Después del 519, la corriente estrictamente calcedonense desaparece poco a poco" (*Ib.*, 660). Dice este mismo autor (*op. cit.*, p. 717 n. 86): "Si Leoncio de Bizancio hubiera sido menos polémico, quizás hubiera elaborado un sistema calcedonense tan completo como el de su homónimo neocalcedonense. Es en Occidente donde habría que buscar, para encontrar, teólogos calcedonenses estrictos: p.e. Facundo, Rústico, Pelagio."

⁶ *Jesus der Christus...*, II,1, p. 9.

⁷ Según Meyendorff (*op. cit.*, 91-93), algunos defendían Calcedonia con argumentos antioquenos y les repugnaba que Dios sufriera.

⁸ *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* {Paradosis 26}, Friburgo 1980. Cf. Moeller, *op. cit.*, 673.

⁹ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Ep* 101,21, PG37,180AB (ver supra). Nestorio había, de paso, comparado los términos cristológicos con los trinitarios, pero usando *προσωπον* (cf. Grillmeier, *Jesus...*, 714s). El concilio de Calcedonia ya había usado oficialmente *υποστασις* o *προσωπον* para referirse a la persona en Cristo, pero no aclaró los términos en su diferencia respecto a *φυσις*. Según Studer (*Gott*, 260), no estaba capacitado para definir la unión hypostática. No se debía, para el caso de Cristo, buscar la unión en

enseñanza trinitaria con el problema cristológico. Y no sólo la terminología.² Leoncio de Bizancio (†543/4)³ se esfuerza en distinguir

la naturaleza o substancia, como se hacía en la Trinidad, sino justamente en aquello que distingue a las personas divinas unas de otras (*Ib.*, 259).

¹ Pero para distinguir ΟΥΣΙΑ de ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ se basa en Basilio, quien respecto a la Trinidad las distinguía como lo común y lo propio. Al concebir así la ΟΥΣΙΑ, el Gramático piensa que la puede aplicar a la humanidad de Cristo, unida sin mezcla, sin caer en dos hypóstasis. Así se expresa que es Dios y hombre, consubstancial a ambos. Severo le achacará que, según esto, el Logos asumía la naturaleza humana universal. Entonces el Gramático hablará de dos ΦΥΣΕΙΣ unidas 'enhypostáticamente'. Enhypostático quiere decir: ser real como hypóstasis. Hypóstasis significa la última substancia concreta individual. Enhypostático, aplicado a la humanidad de Cristo, significa existir realmente como ΟΥΣΙΑ (como lo común en el individuo, pero no como hypóstasis). Es decir, la ousía humana participa en la hypóstasis por la unión enhypostática o 'síntesis'. La ousía humana es hypostaseada por la comunicación de las propiedades del Logos en cuanto tal. Lo propio de la ousía humana de Cristo es ser carne del Logos. La unión de la naturaleza humana de Cristo con el Logos como sujeto todavía no es vista formalmente como insubsistencia (inexistir), sino como una relación de propiedad (apenas significa algo distinto de la apropiación ciriliana). Pero el Gramático ha distinguido hypóstasis de ousía, y, en vez de 'unión física', habla de 'unión enhypostática', siendo la hypóstasis lo que subsiste para sí, lo totalmente individualizado. *A él (a Cristo) pertenece por naturaleza lo divino; a él, también lo humano, a causa de la unión enhypostática (δία την ενυποστατον ενωσιν). Porque no en un otro sino en él existe (υπεστι) esta su propia carne... Porque tiene ésta lo común de la ousía humana, a saber ser carne animada por un alma espiritual (λογικη), pero sólo en el Dios Logos tiene lo propio, es decir ser carne del Logos y no ser carne de un otro. ¿Cómo, pues, es otra hypóstasis, porque ella, de ninguna manera, existe para sí (καθ'εαυτην υποστασα)?* (Juan Gramático, *Apol* IV,3, CChG 1,1,2, p. 55,181-188). El Gramático ha destacado el concepto de ΟΥΣΙΑ y no el de ΦΥΣΙΣ (aunque está dispuesto a aceptar el εκ δυο φυσεων), porque ΦΥΣΙΣ para Severo es lo nacido, el ser que es portador de todos los actos vitales. El ser humano de Cristo, fuera de la unión, no puede ser considerado como real (cf. Grillmeier, *Jesus* II,2 54-69).

² Nefalio, a quien va a responder Severo, se esfuerza por equivaler 'en dos naturalezas' con 'de dos' usando ΦΥΣΕΙΣ ΕΝΩΘΕΙΣΑΙ. No es claro lo que entiende por ΕΝΩΣΙΣ ΥΠΟΣΤΑΣΤΙΚΗ. Pero el título de neocalcedonense le convendría especialmente a Juan el Gramático. Este propone también usar simultáneamente las dos fórmulas ('una naturaleza' y 'dos naturalezas'), excluyendo con cada una de ellas la herejía contraria respectivamente (Cf. Grillmeier, *Jesus* II,2, 70-74). Respecto a Efrén de Amida, cf. Gray, *op. cit.*, 141-154.

³ Este autor, gracias a la tradición que le viene por Nemesio de Emesa (quien escribe ca. 400), acentuará la substancialidad de la unión. Grillmeier (*Jesus*...II,2, 218) advierte: "Que la unión en Cristo sea 'substancial' (ΟΥΣΙΩΔΗΣ) -lo que era igualmente expresado con las fórmulas 'unión según la substancia, según la hypóstasis' (ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΤ' ΟΥΣΙΑΝ, ΚΑΘ' ΥΠΟΣΤΑΣΙΝ)- lo toma del consenso general (no considerados los nestorianos) y pertenece a un firme patrimonio de la teología." Según Moeller (*Op. cit.*, 706), "nosotros encontramos en esto [la unión según la esencia] la teoría neoplatónica de la unión de los inteligibles: la naturaleza divina y la naturaleza humana son dos ΤΕΛΕΙΑ. Sólo los inteligibles superiores se pueden unir, sin cambio, con los ΤΕΛΕΙΑ inferiores, el vocablo ΤΕΛΕΙΟΝ se dice, por excelencia, de los inteligibles. En esta perspectiva se comprende que, en sí, la naturaleza humana pueda existir aparte (?), y que lo importante no sea el momento sino el modo de la unión; se entreve también cómo la naturaleza inferior permanece igualmente sin cambio, siendo sólo arrebatada a la órbita de lo divino." En cambio, "Leoncio de Jerusalén es mucho más aristotélico y sólo raramente emplea el argumento antropológico. Según él, por lo demás, el alma y el cuerpo están naturalmente orientados el uno hacia el otro y forman, por su unión, un género nuevo (ΚΑΙΝΟΝ ΓΕΝΟΣ)"(*Ib.*).

Cercano a Leoncio está el monje Eustacio (*Ep de duab nat*), quien escribe hacia la mitad del s. VI (Cf. Grillmeier, *Jesus*...II,2, 277-285). Este también usa ΕΝΥΠΟΣΤΑΤΟΣ y destaca el ΣΥΝΘΕΤΟΣ. Tiende a combinar 'de dos' con 'en dos' (p.e. PG 86,941A). *Como hermosamente dijeron los Padres, dos naturalezas es el Cristo, porque consta y está compuesto (συγκεισθαι) de ellas y es ellas* (PG

entre φυσικς e υποστατικς en el caso de Cristo. Pero, aunque usa ενυποστατικον¹, según Grillmeier no parece haber progresado más allá de la individualidad (lo propio que caracteriza) de la υποστατικς de los Capadocios.² Sin embargo, es el que mejor comprendió, entre los griegos del s. VI, la consubstancialidad de Cristo con nosotros y el "sin mezcla".³ Jesús era pasible por naturaleza y el no sufrir era excepcional.⁴ Su naturaleza humana tenía la ayuda de la gracia del Logos para no pecar.⁵ A la objeción de que el padecimiento natural no redime, responde Leoncio diciendo que interviene el Logos, porque quiere no impedirlo. ...*Porque,*

86,937D). Si, pues, el Cristo es compuesto, no sólo está reunido de dos naturalezas, sino que también las tiene en sí mismo, como quien consta de ellas; y es ellas de manera que no sea un otro en otros: así se salva el concepto de *συνθετος* (PG 86,941A). Eustacio dice que lo humano en Cristo no existió *ιδιουποστατικως*, como que no se le atribuye *προσωπων* propio (cf. PG 86,912A).

¹ En este autor (CNE 1, PG 86,1277CD) significaría simplemente "hypostático", en vez de estar hypostaseado en otro. El *ειναι, υπαρχειν καθ'εαυτο* es para insistir en la substancialidad del ser en contraposición con el accidente (cf. p.e. Grillmeier, *Jesus...II,2*, 214). Con todo, creo que Leoncio apunta en la dirección correcta, al decir que la naturaleza humana de Cristo no es *υποστατικς* sino *ενυποστατικον*. Pondría como ejemplo (no total semejanza), el caso de la cualidad substancial y el del cuerpo humano (*Ib.*, PG 86,1277A-1281A). En PG 86,1280A, contraponen el *τον του καθ'εαυτον ειναι* de la *υποστατικς* al *τον του ειναι λογον* de la *φυσικς* (lo singular y la especie). Permaneció atado por la deficiencia capadocia de la *υποστατικς* trinitaria. Respecto al uso de *ενυποστατικον* por Leoncio de Jerusalén, constata Grillmeier (*Jesus II,2*, 301), que *ενυποστατικον* conserva su antiguo significado de 'ser real', 'tener realidad'.

² *Jesus...II,2*, 199-210. Igualmente, nunca va a identificar explícita y lógicamente la una *υποστατικς* con el Logos como Logos (Grillmeier, *Jesus...II,2*, 197s).

³ Lamentablemente, tuvo poca resonancia en ese siglo. Cf. Grillmeier, *Jesus...II,2*, 532s. B. Daley (*The Origenism of Leontius of Byzantium*, JTS 27(1976)333-369, p. 361s) piensa: "...no era un origenista en sentido doctrinal sino más bien un estricto intransigente duofisita, un 'paleo-calcedonense', en un tiempo en que esto estaba fuera de moda y hasta era peligroso. Era consciente de los peligros teológicos en algunas expresiones neocalcedonenses, que hemos mencionado; opuesto a la fórmula de Juan de Cesarea *μια συνθετος υποστατικς*, sospechoso y reservado respecto a las frases cirilianas *εκ δυο φυσικων* y *μια φυσικς του θεου λογου σεσαρκωμενη*- todo lo cual llegó a ser parte de la interpretación oficial de Calcedonia hecha por la gran Iglesia en 553..." "Era cuidadoso en atribuir el alma humana y carne, como también las acciones y experiencias humanas de la Palabra encarnada, a 'Cristo' o al 'Señor' antes que a 'una persona de la bienaventurada Trinidad'. Evita las otras afirmaciones dramáticas de la divinidad de Cristo, populares para sus contemporáneos neocalcedonenses, como la célebre fórmula teopasquita, así como normalmente evita la afirmación neocalcedonense de que la humanidad de Cristo existe en la hypóstasis del Logos o que la hypóstasis particular de la Palabra encarnada es el mismo Logos. El no niega la corrección de estos dichos, cuando se los entiende con propiedad...(*Ib.*, 360). Leoncio de Bizancio atacó con violencia a Teodoro de Mopsuestia.

⁴ Cf. Grillmeier, *Jesus...II,2*, 229ss. Hizo escaso milagros en relación a su propio cuerpo, y éstos eran para mostrar la divinidad (CA, PG 86,1336C). La fuerza sobrenatural no suprime las facultades naturales, sino que las potencia. *Lo que está por sobre la naturaleza no es destructivo de lo que es según la naturaleza, sino que conduce y estimula a poder estas cosas y a recibir la fuerza para lo que está por encima* (CA, PG 86,1333B).

⁵ Las fuentes de la santidad de la naturaleza humana de Cristo eran la fuerza del Espíritu y la unión con el Logos.

permitiéndolo el Logos, le aconteció a la carne el padecer, pues pudiéndolo impedir, no lo impidió.¹

Leoncio de Jerusalén² sería el primero que llega a un concepto claro de 'subsistir en', de 'en-hypostasearse'.³ *Nosotros confesamos que hay una hypóstasis para ambas (αμφοτερων) [naturalezas] y que ella es común, que preexistía respecto a la substancia (ουσιας) humana y que antes era propia del Logos en la común substancia de la divinidad, que creó para sí la naturaleza del hombre κυριακος y la envolvió y la unió (συναψασα) a su propia naturaleza, comenzando entonces a ser hypóstasis también de naturaleza de carne ⁴; y de propia pasó a ser común y se constituyó (συνεστηκεν) compleja (ποικιλωτερα). Porque ahora la hypóstasis del Logos no se distingue, como antes, del Padre y del Espíritu, sólo por la propiedad de ser engendrado sino también por constar de varias naturalezas y abundar evidentemente en propiedades naturales y personales.⁵ La naturaleza humana de Jesús sólo subsiste en la hypóstasis*

¹ CA, PG 86, 1332C. ...Permitiendo el Logos que la carne, por naturaleza apta para padecer, soportara sin pecado lo que era según naturaleza. Porque no es que siendo por naturaleza superior al padecer sea hecha pasible por el Logos. Pues, por la unión no tenía el ser impasible, sino por voluntad del que estaba unido, que disponía (οικονομουντος) esto según circunstancias y para algún provecho (CA, PG 86,1332AB). Según el *De Sectis*, Actio 10, PG 86,1260C-1261A), Jesús sufría cuando él quería.

² Debe haber escrito entre el 536 y 544. Según Grillmeier (*Jesus...II,2,529*), ante el bloqueo que significaba la definición de ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ de Basilio, Leoncio hace un rodeo, mediante una consideración concreta. La encarnación es, para Leoncio, un acontecer de la omnipotencia de Dios, que transfiere una naturaleza a otra ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ, lo que permite una individualidad a la naturaleza humana de Cristo. Ella in-subsiste en el Logos.

Si Leoncio de Bizancio acentuaba las dos naturalezas contra los severianos, Leoncio de Jerusalén acentúa la unión (una hypóstasis) contra los nestorianos. Su imagen del Cristo terreno es más gloriosa (divinizada) que la de Leoncio de Bizancio; deja menos lugar a la kénosis. Los milagros y la resurrección, la impecabilidad, son expresiones de la unión hypostática. Con todo, la naturaleza humana de Cristo pasa a ser incorruptible e impasible sólo en la resurrección. Igualmente trata menos que Leoncio de Bizancio de la libertad (ΑΥΤΕΞΟΥΣΙΟΝ) humana de Cristo, aunque ambas voluntades actúen unidas, asegurando el Logos (Espíritu) la impecabilidad (Cf. Grillmeier, *Jesus...II,2, 313-327*). Para una valoración del aporte de Leoncio de Jerusalén, cf. Grillmeier, *Jesus...II,2, 529-532*. Moeller (*op. cit.*, 708) dice: "el tema de la divinización solamente aparece dos veces en Leoncio de Bizancio, porque a este teólogo le gusta destacar que, antes de la resurrección, la divinidad de Jesús aparece sólo rara vez. En Leoncio de Jerusalén, por el contrario, el tema de la divinización es tan frecuente, que él parece central."

³ Cf. Grillmeier, *Jesus... II,2, 291ss*. Leoncio se esfuerza por presentar la unión en Cristo como una síntesis en la hypóstasis y según la hypóstasis: unión substancial que deja intactas a las naturalezas. Según Grillmeier (*Ib.*, 530), Leoncio de Jerusalén fue quien expresó más claramente en el s. VI el sentido calcedonense de una unión en y según la hypóstasis, alejándose de la desgraciada unión en la naturaleza, introducida por Apolinar. Ahora la hypóstasis es formalmente el último sujeto. Según este mismo autor (*Ib.*, 529), hypóstasis adquiere ahora el significado de existente por sí mismo [Selbstand] o de último ser propio monádico.

⁴ Y la propiedad de la carne, que abarca a todas, es estar unida a la hypóstasis del Logos (cf. *Adv Nest II,21, PG 86,1581CD*).

⁵ *Adv Nest II,14, PG 86,1568AB*. Cf. *Adv Nest I, 28, PG 86,1493D*. *Pues no os hemos dicho que preexistió a la hypóstasis la naturaleza humana particular (ιδικτη) del Señor, sino, por el contrario, que ella llega a existir al mismo tiempo que subsistió; pero no en alguna subsistencia (ΥΠΟΣΤΑΣΕΙ) particular que fuese propia de ella sola, como se lo reconocemos a un simple hombre, sino en la hypóstasis del Logos que pre-subsiste antes de ella [cf. *Ib. II,10, PG 86,1156A*]. En ella abraza*

del Logos¹, que le es preexistente. Nunca ha existido fuera de esa hypóstasis.² Así fue creada por el Logos.³ El Logos pasó entonces de ser hypóstasis simple a ser hypóstasis común para ambas naturalezas.⁴ *Para*

(*συνψαψ*) (el Logos) lo propio y las propiedades de la naturaleza humana. En el concurrir de ambas naturalezas se muestra asimismo un *προσωπον*, que es de ambas naturalezas y amontonándose las características de ambas substancias (*ουσιαις*), y es igualmente uno de la santa Trinidad. El cual es verdaderamente una hypóstasis, y ésta no humana. Pues tiene la naturaleza y las propiedades divinas. Pero no sólo existe en las propiedades divinas. Abunda, junto con lo divino, en aquellas características que le fueron reunidas (*συναχθεισι*) con la asunción de la naturaleza más reciente (Adv Nest II,7, PG 86,1552Ds). Cf. Adv Nest IV, PG 86,1684B; Ib. V, PG 86,1748D.

¹ Milano (*op. cit.*, 197), refiriéndose a la recapitulación de la humanidad comenta: "Y todo esto es posible precisamente porque la humanidad de Cristo no es la naturaleza de un simple hombre, sino la de una hypóstasis divina, libre de todo condicionamiento propio de la creatura y, por tanto, capaz de una eficacia salvífica universal." Y en otra parte (*Ib.*, 201) dice: "Las ousiai, aún después de la unión, son dos porque jamás la esencia divina increada, en cuanto tal, puede en ninguna forma ser participada por la naturaleza creada. Pero, por otro lado, la humanidad asumida por el Logos, hypostaseada en El, llega a ser la fuente misma de la vida divina, porque no está divinizada por participación, es decir por gracia, como sucede a los salvados, sino que es la carne misma del Logos (Adv Nest III,8, PG 86,1629A.C.)." Pero sólo por su máxima beneficencia hacia nosotros se realizó su encarnación (*ενανθρωπησις*). De manera que la riqueza de la deificación por la unión (*συμφυσις*) a Dios, mediante la unión unitiva [de Dios] con él según la hypóstasis, entrara en el hombre señorial (*Κυριακω*), en su propia naturaleza, en forma primera, inmediata y como primer receptor, como en la primicia de la masa humana, y primogénito de muchos hermanos y cabeza del cuerpo de la Iglesia. Y pasaran, en segundo lugar, por participación y mediatamente, a todo el resto de la masa de la humanidad, y a todo el resto de los hermanos de la simiente de Abrahán, y a todo el cuerpo de la Iglesia, los beneficios de la plenitud (?) [realizados], por la unión según naturaleza, con el primero de entre nosotros, el hombre señorial, como con una primicia de la masa respectiva, como con un hermano unigénito aunque primogénito, como con la cabeza del mismo cuerpo, siendo El el que media para con nosotros, hecho único mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús Nuestro Señor (Adv. Nest I,18, PG 86,1468BC).

² Cf. p.e. Adv Nest I,29, PG 86,1496A; II,7, PG 86,1552D; Ib. 14, PG 86, 1568A; Ib. 21, PG 86,1581CD; Ib. 22, PG 86,1584CD; III,8, PG 86,1629A. Pues por el pensamiento contemplamos lo de Cristo antes de Cristo (C. Mon 58, PG 86, 1801B), dice refiriéndose a la naturaleza humana en la fórmula 'de dos naturalezas'. Que la humanidad de Cristo nunca había existido fuera del Logos, era algo obvio para la cristología de unión alejandrina. Como comenta Gray (*op. cit.*, 129), "toda naturaleza debe estar enhypostaseada -debe existir en una entidad particular concreta-, si es que se dice que existe de alguna manera."

³ Si sólo Dios es causa de la naturaleza y de la hypóstasis, ¿qué le impide transferir (*μετατιθεναι*) una naturaleza a otra hypóstasis?; ¿y una hypóstasis ajena a otra naturaleza? Porque para El todo, en verdad, es posible (Adv Nest II,35, PG 86,1593C). Cf. Adv Nest I,1, PG 86,1413AB. Según Grillmeier (*Jesus...I*, 770ss), para entender correctamente la 'en-hypostasia' hay que considerar a la vez el poder creador de Dios que se manifiesta en la encarnación, que crea una 'imagen' consistente. En Calcedonia esto último se daba por supuesto. Dice Grillmeier en *Das östliche...*(p. 91s): "En este acto divino de hacer para sí un cuerpo humano, en cuanto éste es entregado al Logos, está propiamente la 'acción unitiva', que se apropia de la existencia humana en Cristo. Por sobre este disponer que tiene el poder creador respecto a lo creado, no existe ninguna posibilidad más profunda de apropiación. Sólo el poder que tiene Dios de disponer del ser, puede hacer algo como la unidad divino-humana... Puesto que mientras más pensamos en poder de Dios de disponer de nosotros, tanto mejor reconocemos que éste tiene 'un otro' como término de su actuación. La perfecta alteridad es la meta del crear, y esto sin vuelta." Crear, pues, es una expresión paralela del sin mezcla calcedonense. Cf. Casiodoro, *Expos Psal II*, conclusio, CChL 97, 44,1,374-378.?

⁴ El Logos, antes de la encarnación era *εν προσωπον μονοφυες*, y con la encarnación pasa a ser *διφυες* (cf. Adv Nest II,35, PG 86,1593CD).

las naturalezas la síntesis (συνθεσις) es según la hypóstasis.¹ Hay una composición (συνθεσις) en las propiedades del Logos.² La naturaleza humana de Jesús, aunque sea particular³, es ἀπροσωπον⁴ y subsiste en la hypóstasis del Logos. También admite, con discernimiento, la fórmula ciriliana. *Pero hay que admitir, por el contrario, a todos los que dicen una naturaleza encarnada de Dios Logos, en el sentido de que la naturaleza del Logos está unida con otra naturaleza, es decir la de la carne; y a todos los que confiesan una dualidad de naturalezas de Cristo, unidas inseparablemente, pero no consideradas [en la unión] según la esencia sino según la misma hypóstasis de las naturalezas...*⁵ Igualmente, afirma a la vez: 'de dos' y 'en dos'. *Nosotros anunciamos y concluimos que el Señor es de dos naturalezas y, a la vez, también en dos naturalezas.*⁶ Grillmeier⁷, por otra parte, enumera las siguientes diferencias entre Leoncio de Jerusalén (pese a su teología de la unión y a su tendencia a la divinización) y Cirilo: Leoncio distingue la unión de naturaleza de la unión hypostática; su centro es la συνθεσις, en vez de la ενωσις; reconoce el 'agraciamento' de la naturaleza humana de Jesús por el Espíritu⁸, en vez de la hegemonía del Logos.

¹ *Adv Nest* I,20, PG 86,1485D. Síntesis, según Leoncio, expresa una unión substancial contrapuesta a la παραθεσις y a la unión moral (cf. *Adv Nest* III,8, PG 86,1632Ds).

² *La composición (συνθεσις) para las naturalezas o la unión de una respecto a otra es según la hypóstasis. No viene de ellas una naturaleza compuesta, porque las naturalezas no fueron juntadas (συνετθεσαν) por mezcla. Tampoco hay una hypóstasis compuesta, porque no viene de hypóstasis [en plural], sino que la propiedad del Logos llegó a ser compuesta (συνθετωτερον; cf. Grillmeier, *Jesus* II,2 p. 306 n. 77; Moeller, *op. cit.*, p. 702 n. 23), acumulándose en esa hypóstasis, después de la encarnación, más propiedades simples. Esto no arguye que su naturaleza o hypóstasis sea compuesta (συνθετον) o mudable (*Adv Nest* I,20, PG 86,1485D). Pero no recibió una adición ni la naturaleza ni la hypóstasis del Logos. Y esto no de la hypóstasis sino de las propiedades llegadas a ser en ella, pensadas como elementos de la hypóstasis por la unión de su substancia (ουσιας) con otra φύσις (*Adv Nest* I,42, PG 86,1501D). Así, pese a la impasibilidad de la naturaleza divina, el Verbo sufre en su carne, que le es propia (cf. Meyendorff, *op. cit.*, 103-105). Respecto a la comunicación de idiomas, expresa: *Pero se dice que el Logos sufre según la hypóstasis (υποστασει), porque asumió una esencia pasible en la hypóstasis de El mismo, junto con la propia impasible. Y rectamente se acostumbra que los atributos de la esencia sean enunciados como de la persona (*Adv Nest* VII,9, PG 86,1768hA).**

Acota Grillmeier (*Jesus* II,2, 307): "Leoncio busca conducir entre Escila y Caribdis: ni una nueva (tercera) naturaleza, ni dos hypóstasis. La salvación es una nueva 'síntesis' en la propiedad del Logos hypóstasis". Con todo, según este mismo autor (*Jesus* II,2, p.e. 314s; 325), Leoncio de Jerusalén no llegó a una total claridad, porque estaba todavía obstaculizado por la definición de Basilio: hypóstasis es la ΟΥΣΙΑ con (separada mediante) las propiedades, o lo común junto con lo propio.

³ Cf. *Adv Nest* I,20, PG 86,1485CD.

⁴ Cf. *Adv Nest* II,35, PG 86,1593B.

⁵ *CM*, PG 86,1812D.

⁶ *CM*, PG 86,1844B.

⁷ *Jesus*...II,2, p.454 n. 480.

⁸ Moeller (*op. cit.*, 708) opina lo siguiente: "La reacción antinestoriana va tan lejos que separa absolutamente la santidad nuestra de la de Jesús, estudiando esta última sólo bajo el ángulo que la teología posterior llamará "santidad substancial, ontológica". En este sentido, entre nuestra santidad y la de Cristo

Estamos introduciéndonos, por consiguiente, hacia una nueva definición de υποστασις: υποστασις es lo que existe de por sí mismo, lo que existe aparte como distinto de otros.¹ Por otra parte, la concepción de

existe el mismo abismo que entre Creador y creatura. Leoncio de Jerusalén parece negar la gracia creada, y atenerse a la unión hypostática."

¹ *Hypóstasis es, según los filósofos, la esencia con propiedades, pero según los Padres, un hombre en particular, separado personalmente de los otros hombres* (Máximo, *Op theol pol*, PG 91,276B). El más claro, hasta entonces, entre los latinos para expresar, de paso, la doctrina de la insubsistencia, era el escita Majencio: *Porque no creo que el Verbo Dios esté unido a un hombre que permanece en su propia subsistencia, o al menos a la carne formada o animada, por la que un hombre cualquiera se entiende que es persona. sino que la subsistencia o la persona del Dios Verbo recibió la naturaleza humana, la que nunca subsistió como algo común fuera del Dios Verbo, sino que por El se originó y fue recibida, hecha una naturaleza propia de El. Y no permanece en sí misma sino en aquella por la que fue recibida, esto es en la subsistencia o persona del Dios Verbo...*(Dial c. Nest 1,11, CCL 85A, 67,445-454). El diácono Rústico declara: *Aunque todo hombre individual es persona, sin embargo, no es la misma causa lo que lo hace ser persona y ser hombre. Para ser hombre la causa es que sea animal racional terrestre; pero para ser persona la causa es que sea subsistencia racional individual. Pero, como dijimos, aquella humanidad tiene el subsistir no en sí misma sino en el Verbo. Pues fue creada por nuestra salvación, no para estar separada en lo suyo, sino para ser unida al Verbo y para ser su propio e inestimable vestido, se puede decir instrumento, y para que Dios fuera hombre* (C *Acef*, PL 67 1239CD; cf. *Ib.*, 1198BC; 1239AB). Según González Faus (p.420), "K. Barth traduce la Υποστασις como existencia independiente. La enhyposíasia significa que Jesús no tiene existencia humana independiente de Dios: el fondo de su ser no es afirmación independiente de sí. Hasta el punto que sólo en cuanto Hijo de Dios es un hombre real". Comenta González Faus (p.458). "La subsistencia [Υποστασις] divina alude, por tanto, al modo como es real lo humano, todo lo humano, en Jesús. Lo que nos dice de El es: a) que lo humano no es real en El del modo contingente y limitado como es real en todos los demás individuos, los cuales son fortuitos o contingentes respecto a la especie. En Jesús lo humano se hace real de un modo absoluto; y b) a la vez nos dice que lo humano no es real en Jesús en la forma autoafirmativa y autoposesiva como es real en todos los demás hombres, sino en la forma referencial de la recepción y de la entrega de sí." Acota González Faus (p. 417), en referencia a la fórmula de Calcedonia: "La subsistencia única aparece como resultado de la unión de las naturalezas (εις μίαν υποστασιν συντρέχουσης) y esto debe mantenerse aunque se explique que se trata de la subsistencia eterna y preexistente de la palabra de Dios. ¿Por qué? Porque la subsistencia nunca puede concebirse al margen de la naturaleza a la que hace subsistir, como si ella tuviera de sí misma cualidad o quidditas que la determine. La subsistencia del Logos queda entonces renovada por la Encarnación de tal manera que, como ya hicimos notar, 'el Hijo' de nuestra fórmula trinitaria ya no es simplemente el Logos preexistente, sino para siempre Jesucristo". Y en otro sitio expresa: "La unidad [en el caso de Jesús] se sitúa en la línea de aquello que hace reales, y por tanto, unos e individuos a los seres" (p.457).

Y en otra parte (p. 461) dice: "Jesús es el hombre Absoluto, y lo es porque es el hombre para los demás; y lo es porque es el hombre de-Dios y para Dios". Y en p. 466 añade: "Con ello su existencia humana es la revelación de que Dios es para los hombres y de que el hombre, en lo más profundo de su ser, es un ser para Dios" "Dios es subsistente por sí mismo, hasta el extremo de ser multiplicable en subsistencias" (p.464). "Ahora bien, Dios es amor: las subsistencias en El son referencias puras, consisten en la pura realidad de la recepción y el don. De este modo el ser humano encuentra en Jesús la afirmación absoluta de sí en la entrega de sí" (*Ib.*, p.460s).

González Faus, en su artículos *Las fórmulas...*(pp. 357-363), propone entre otras las siguientes reflexiones: "Jesús es un hombre que en su misma humanidad (y categorialmente, por tanto) está sostenido por Dios. Y por eso es la plenitud insospechada de lo humano" (*Ib.*, 357). "¿Qué significa esta 'sustentación'? Significa que el centro ontológico del ser de Jesús está fuera de su ser-hombre, allí mismo donde está el centro ontológico del ser de Dios y del Ser simplemente. Significa que el hombre Jesús es un ser 'des-centrado', pero que en esa des-centración se ha hecho posible por primera vez la contradicción que es, en sí mismo, el hombre. En efecto: el movimiento inmediato de toda conciencia es una afirmación ontológica infinita de sí mismo. Cada uno de nosotros se experimenta a sí mismo como sujeto. Y esta experiencia de nuestra propia subjetividad, de nuestra propia existencia como poseída por nosotros, sólo la hacemos con nosotros mismos: a los demás nunca podemos experimentarlos así, y por eso, necesariamente tendemos a

φύσις como algo concreto e individual, propia de Cirilo y de los monofisitas, tenía como base que el generar (φύω) siempre produce un individuo, por eso φύσις puede aludir tanto a la individualidad diversificante como a la esencia común (vocabulario de Antioquía y Calcedonia).¹ El emperador Justiniano², junto con los monjes escitas³,

interpretarlos como objetos. Sólo por una inferencia que culmina en una opción de tipo ético podemos llegar a creerlos sujetos. Pero para cada cual el único sujeto es él mismo, y por eso, cada conciencia tiende a concebirse como el sujeto absoluto" (*Ib.*, 357). "La hypóstasis es el centro ontológico de cada ser, aquello que convierte a cada ser en 'sujeto' de su propio ser. ¿Qué significa entonces la ausencia de hypóstasis simplemente humana en Jesús, sino que el hombre Jesús tiene el centro ontológico de su ser hombre fuera de sí mismo, que Jesús es el hombre que vive la más radical entrega (y no sólo a nivel psicológico o de buena intención, sino al nivel más profundo del ser) hasta el punto de ser no sólo 'ex-sistente' sino Teo-sistente o Teo-céntrico? ...¿qué sucede con esa descentración que llega hasta el extremo de que Jesús ya no es el centro ontológico de sí mismo sino que ese centro es Dios? Ocurre que Jesús recibe del Centro ontológico, en el que existe y para el que existe, esa afirmación infinita de sí mismo que constituye la imposible posibilidad del ser humano. Ocurre que lo humano se encuentra, en El, hecho absoluto" (*Ib.*, 359). "Más cercanía a Dios significa paradójicamente, más autonomía del hombre. ...el amor consiste en la afirmación del otro como otro en el seno de la unión... La famosa frase de Agustín sobre la humanidad de Cristo: *ipsa assumptione creatur*, significa algo más que una precisión temporal: la forma más excelsa que tiene Dios de crear... consiste en 'asumir', en unir consigo" (*Ib.*, 361). "Mantendremos el dato bíblico de que Jesús es, a la vez, revelación máxima de Dios y perduración del carácter escondido de Dios en su misma donación" (*Ib.*, 367). Opino, personalmente, que en la experiencia del sujeto también se vislumbra el estar fundado en alguien (Dios) y en relación con otros. Cuando se exagera el primer aspecto de esta percepción y se niega el segundo, se cae en el sujeto absoluto. Al enfoque de González Faus parece faltarle riqueza trinitaria.

¹ En Calcedonia sólo quería expresar verdad o realidad del ser (humano o divino). Según Grillmeier (*Die Theologische*, p.201s), en vez de la concepción dinámica de Apolinar, en que φύσις es un αὐτοκίνητον, un principio vital que se automueve, Calcedonia usa ese concepto en forma más estática. Significa, ante todo, la 'verdad' y 'plenitud', acentuando así la autenticidad y totalidad de la naturaleza humana (y divina) de Jesucristo. Según Sesbotié (p.112), "el término griego de naturaleza (φύσις) no está claramente contradistinguido del de hypóstasis, es decir del sujeto subsistente concreto, porque ha guardado de su etimología (φύω, nacer) una connotación existencial."

² Justiniano en su carta a los monjes de Alejandría añade 'de dos naturalezas' a 'en dos naturalezas' (cf. PG 86,1109Ds). Acepta Χριστός συνθετός, y rechaza el (μία) φύσις συνθετός. Sólo acepta el μία φύσις en el sentido en que Cirilo lo entendió (cf. Grillmeier, *Jesús...II,2*, 374-376). Y en la carta al patriarca Zoilo, rechaza la única operación en Cristo, fundamentando en Cirilo (PG 86, 1148A-1149A; cf. Cirilo, *Thees* 32, PG 75, 453BC) la doble operación. Dice así: *Cada forma (μορφή), en comunión con la otra, opera lo que tiene como propio* (PG 86,1148A)...¿Ves cómo este venerable Padre nos transmite las dos operaciones (ενεργειῶς) de las dos naturalezas en la única ὑποστασις o el único πρόσωπον de Cristo nuestro Dios (PG 86,1148Ds). Dice Milano (*op. cit.*, 203), refiriéndose a que la humanidad de Cristo recibe toda su existencia de la hypóstasis del Logos: "Es, por tanto, posible para una hypóstasis llegar a ser una hypóstasis compuesta (συνθετός), porque, siendo la hypóstasis el origen de la existencia, nunca puede perder su identidad (το ἴδιον); en cambio, en una naturaleza compuesta (φύσις συνθετός), los componentes pierden su existencia particular."

Según Grillmeier (*Jesús der Christus... II,2*, 524), en la época de Justiniano los ojos del creyente veían a Jesucristo como Logos eterno e Hijo del Padre que asume el proceso histórico de la encarnación y en su realidad divino humana es, por así decirlo, el producto final.

³ El movimiento de los monjes escitas es como un principio de neocalcedonismo (y entre los latinos), y ofrece una buena plataforma a los esfuerzos de Justiniano. Grillmeier (*Jesús...II,2*, 337) sintetiza así su programa: "Quieren, contra sus adversarios severianos, proteger el concilio de Calcedonia del reproche de nestorianismo, en cuanto ellos quieren presentar una gran síntesis entre la fórmula de la μία φύσις de Cirilo y la cristología de unión de Proclo. Para eso les sirve: 1) Una valoración diferenciada de la fórmula

contra los acemetas, gusta de la expresión de Proclo¹: uno de la Trinidad ha sufrido en la carne.² El neocalcedonismo, que está en boga, pretende aunar a Cirilo (el que iba más allá del Acta de unión, p.e. en su expresión *una naturaleza del Logos Dios encarnada*) con Calcedonia.³ La *Confessio*

ciriliana *μια φύσις* y el reconocimiento de su función de correctivo contra un uso unilateral de la fórmula 'dos naturalezas'. 2) El uso simultáneo de las fórmulas 'de dos naturalezas' y 'en dos naturalezas'. 3) Agudizar la confesión de María Virgen como verdadera y propia *θεοτοκος*, esto sobre todo contra los monjes acemetas...4) El uso justamente de la fórmula: *Christus unus ex Trinitate incarnatus et passus*. 5) La expresión *Χριστος συνθετος* o *Christus compositus*. *Ni aceptamos a aquéllos que, predicando una naturaleza del Verbo encarnado, rehúsan la fe del venerable concilio de Calcedonia, ni admitimos a aquéllos que, hablando dolosamente de dos naturalezas, no confiesan de ninguna manera una naturaleza encarnada del Verbo de Dios, como si una naturaleza encarnada del Verbo de Dios significara algo distinto a las dos naturalezas inefablemente unidas* [Cirilo Ad Succ] (Monjes escitas, *Ep ad Episc* II, CCL 85A, 158s, 36-43). *Por lo cual, ni rechazamos aquella sentencia, que algunos estiman como casi contraria al sínodo, es decir una naturaleza encarnada del Verbo Dios, porque ella no enseña nada más que una subsistencia o persona en dos naturaleza unidas* (Majencio, *Libellus Fidei* 13, CCL 65A, 13, 164-168). Los escitas al defender la correcta (ciriliana) interpretación de una *natura Dei Verbi incarnata*, fundamentan, por paralelismo, *unus ex Trinitate incarnatus (crucifixus)*. También defienden la unión substancial o natural (cf. p.e. Majencio, *Nest* 3, ACO 4,2,10?, PG 86,87AB).

Con admirable frecuencia ha ido construyendo su nido en la cristología calcedonense del s. VI el concepto de *συνθεσις* o de *compositio*, para expresar la unidad de Cristo. Para los escitas, éste podría provenir de la Palestina del s. VI o de lo que se dice de Malquión en su oposición a Pablo de Samosata. Para los escitas esta expresión excluía la *inhabitatio* o *inoperatio* nestoriana. Significa la substancial composición de dos realidades. También la dirigen contra los severianos Pasa a ser el termino central para expresar la *ενωσις*. Es un acto creador (cf. Majencio, *Dial c. Nest* II, 18, CCL 85A, 100,847-850). "En resumen, en la expresión *compositio* ven los escitas, junto con numerosos teólogos de su tiempo, un concepto que excluye, de igual manera, las falsas interpretaciones de la encarnación (la separación nestoriana y la mezcla eutiquiana) e indica a la vez positivamente la unidad de Cristo como substancial (*essentialis*)" (Grillmeier, *Jesus...II,2*, 355). *Queda, por lo tanto, que la unión que hace la composición rehúse la simplicidad y signifique sin duda el que la naturaleza humana sea recibida por el Hijo de Dios: en el Hijo de Dios, después de la unión, hay naturalezas de las cuales y en las cuales subsiste la única y singular persona de Cristo* (Majencio, *Resp c. Acef* II,3, CCL 85A, 44,21-26).

¹ También había sido usada por el *Henoticon*.

² *Unus ex trinitate est, qui crucifixus est...* (Majencio, *Lib Fid* X,17, CCL 85A, 16,217; cf. *Ib.* (18), 16,233s; 17,239; *Ib.* (19), 17,245). Esta expresión busca excluir todo nestorianismo. Después fue tomada por los severianos contra los calcedonenses. Va a ser aprobada por el papa Juan II en el 534 (cf. *Ep ad Just*, CSEL 35, 320-328; *Ep ad Sen*, ACO IV,2, 206-210; DS 401s, Dz 201s; DS 432, Dz 422), estando claro que *unus* significa una persona y que *passus est carne*. Cf. Grillmeier, *Jesus...II,2*, 334-359. La réplica que hacen otros calcedonenses latinos a la fórmula escita es: *una persona ex trinitate...* (cf. Grillmeier, *Jesus...II,2*, 340.348s.351). Los escitas tienen clara la distinción entre la designación abstracta y concreta de la divinidad y de la humanidad de Cristo (distinción entre divinidad y Dios, entre humanidad y hombre). Porque lo que Nestorio quería excluir ante todo, era que la divinidad hubiera sufrido (Grillmeier, *Jesus...II,2*, 350). Este fue un problema históricamente diferente a la adición al Trisagion que hizo el monofisismo antioqueno, convirtiéndolo en fórmula cristológica (cf. Grillmeier, *Op. cit.*, II,2, 268-277).

³ Grillmeier (*Jesus*, II,2, 450-455) llama a esto neocalcedonismo moderado, como el de Leoncio de Jerusalén o el de Justiniano en su *Confessio Fidei* del 451, y lo contrapone a un neocalcedonismo extremo, que pretende usar simultáneamente, como norma de ortodoxia, la fórmula calcedonense contra los eutiquianos y la fórmula *μια φύσις* contra los nestorianos, así p. e. Nefalio, Juan el Gramático de Cesarea y los escitas. Gray (*op. cit.*, p.e. 169-172) dice que no se trata de aunar dos tradiciones diferentes, sino que es la autoarticulación (superando ambigüedades de vocabulario, etc.) del mayoritario calcedonismo ciriliano.

Fidei, edicto del 551 contra los Tres Capítulos nos muestra a un Justiniano neocalcedonense. La 'síntesis' no es de las naturalezas sino del sujeto divino (hypóstasis) con la naturaleza creada. Por no ser entre naturalezas, no le gusta la comparación con la unión del cuerpo y del alma. No permite que se diga: una naturaleza compuesta (συνθετος).¹ Sin adoptar la fórmula μια φυσις, reconoce que ésta se puede usar en forma ortodoxa, es decir, no en el sentido de que se haya formado una sola naturaleza mediante la unión.² La diferencia de las naturalezas es en θεωρια³, pero mantiene la distinción. "De dos' está el Cristo compuesto (συνθετος), pero lo conocemos en ambas naturalezas.⁴ La unión es según la hypóstasis y, por eso cada naturaleza permanece en lo propio. *Más bien pensada y permaneciendo cada una en la definición (ορω) en la razón (λογω) de su propia naturaleza, decimos que se realizó la unión según la hypóstasis. La unión según la hypóstasis quiere decir que el Dios Logos, esto es una hypóstasis de las tres hypóstasis de la divinidad no se unió a un hombre preexistente sino que produjo (εδημιουργησεν) para sí en su propia hypóstasis, en el seno de la santa Virgen y de ella misma, carne animada por alma racional e intelectual, lo que es la naturaleza humana.*⁵ Y al que nació y padeció lo llama *Uno de la Trinidad*.⁶ Con todo, pese a referirse al tema de la 'enhypostasia', no da una definición de la hypóstasis más allá de la individualización.⁷ *Una cosa es la φυσις ο ουσια y μορφη, y otra cosa es la υποστασις ο el προσωπον. La φυσις, la ουσια y la μορφη significa lo común; la υποστασις ο el προσωπον, en cambio, lo propio (ιδικον).*⁸

d) Los tres capítulos y el Constantinopolitano II

¹ Cf. *Ib.*, PG 86,1009CD. Tampoco se puede decir υποστασις συνθετος. *Y por esto es más piadoso si se dice una hypóstasis compuesta (υποστασιν...συνθετον) del Logos Dios, que si se dice una naturaleza compuesta (Confessio fidei, PG 86,1011A).* La palabra συνθεσις (compositio) había tenido mala fama por el uso apolinarista. Severo la usaba con precaución. En cambio es muy usada por Leoncio de Jerusalén. Justiniano (al comienzo es puesto en contacto con ella por los escitas) es el que la va a aclimatar en el uso oficial, y el concilio de Constantinopla II la consagrará (cf. Grillmeier, *Jesus...II,2*, 480-483). Según Moeller (*op. cit.*, 703), "la fórmula hypóstasis compuesta ya es ambigua y jamás ha sido ratificada por la Iglesia en sus fórmulas de fè."

² *Conf Fid*, anat 9, PG 86,1015D.

³ *Ib.*, anat 8, PG 86,1015D.

⁴ Cf. *Ib.*, PG 86,997A.

⁵ *Ib.*, PG 86,997AB. Cf. *Ib.*, PG 86, 1009Ds. *Nosotros...confesamos que el Dios Logos se hizo carne, esto es, unió a sí mismo, según la hypóstasis, una naturaleza humana (Ib., PG 86,997C).*

⁶ *Ib.*, PG 86,995C.

⁷ Cf. Grillmeier, *Jesus...II,2*, 459.

⁸ *Ib.*, PG 86,1009C. Cf. *Ep adv Theod*, PG 86,1055B.

A Justiniano le gustan las discusiones teológicas y hacer decretos dogmáticos¹, y sus acciones van a marcar todo el período. Se interesa no sólo por la reconquista sino por la unidad religiosa del Imperio. Pero su política y la protección de la emperatriz Teodora va a arrojar un fortalecimiento del monofisismo. Teodoro Ascidas², para distraer la atención del emperador respecto al origenismo, lo lleva a la condenación de los Tres Capítulos, en un edicto de 544/5.³ Atacando a los maestros antioquenos (Teodoro de Mopsuestia en sus obras y persona, Teodoreto de Ciro en sus obras anticirilianas y la carta, según él supuesta, de Ibas de Edesa a Mari), que eran considerados como nestorianos por los monofisitas, Justiniano quería atraer a éstos. El edicto va siendo firmado por patriarcas y obispos; los occidentales se oponen. Aunque estos autores tenían frases que, dado el desarrollo del dogma, parecían chocantes⁴, el papa Vigilio no quería condenar la memoria de Teodoro de Mopsuestia, que había muerto en paz, ni tampoco hacer nada que pareciera ir contra el Concilio de Calcedonia, porque las decisiones de Calcedonia son definitivas. En un *Iudicatum* del 548, que ante la oposición occidental después va a retractar, condena moderadamente los Tres Capítulos, salvaguardando Calcedonia. Después en un *Constitutum* del año 553 (DS 416-420)⁵ condena las sentencias como suenan (sin nombrar a los autores), pero no condena la carta de Ibas de Edesa⁶ ni la persona de Teodoro. Este sería el documento válido, que reflejaría el pensamiento maduro del Papa.⁷ Finalmente en una carta a Eutychius, patriarca de Constantinopla, y al concilio, y en un segundo *Constitutum*

¹ Sobre la ideología que está detrás de esto y sobre la historia anterior, cf. R. Haacke, *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-553)*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon II...*, pp. 95-177.

² Cf. Grillmeier, *Jesus...II,2*, 439-441.

³ Los maestros antioquenos y la carta de Ibas ya habían suscitado polémica en diversos sitios (cf. Grillmeier, *Jesus...II,2*, 432-437). Justiniano, movido por el ideal imperial de unidad religiosa, en un coloquio del 532, ya había sugerido un camino de compromiso hacia lo que va a ser el Constantinopolitano II (cf. Grillmeier, *Op. cit.*, II,1, pp. 370-372; II,2, 261).

⁴ Desde el refinamiento neocalcedonense se juzgan frases antioquenas proferidas en otra época contra el apolinarismo craso. Los mismos antioquenos después habían dado pasos intentando una comprensión más profunda de la unidad en Cristo (cf. Grillmeier, *Jesus...II,2*, 449; 485). C. I. González (*El desarrollo*, p. 164) nos advierte: "En todos estos tratados del emperador habría que distinguir claramente (como luego en el Concilio II de Constantinopla, al que él convocó) entre las doctrinas condenadas que son objetivamente heréticas, y el hecho histórico de si ellas en verdad corresponden a tal o cual autor a quien se atribuyen."

⁵ Este documento no fue recibido por Justiniano y parece que nunca fue hecho público.

⁶ Al contrario, declara que la carta de Ibas de Edesa era ortodoxa. Según Grillmeier (*Jesus...II,2*, 461 n. 501), el papa junto con Occidente, creía erróneamente que la carta había sido asumida por el concilio de Calcedonia. En esa carta habla mal de Cirilo por apolinarista y por su procedimiento en Efeso, aunque reconoce que éste ya ha aceptado la fórmula de unión (cf. texto en Xiberta, *op. cit.*, 385s) y alaba a Teodoro.

⁷ Este cambio del papa entre el *Iudicatum* y el *Constitutum* I, podría deberse a que llegó al convencimiento de que la condenación de los Tres Capítulos acarrearía un menoscabo a Calcedonia. Con ocasión de esto, el concilio, en su séptima sesión, condena al Papa hasta que se arrepienta, pero no rompe la relación con la sede romana. según dicen, su problema era con el 'sedente'.

del año 554, aprueba la condenación del concilio respecto a los Tres Capítulos (no se refiere al resto de los cánones)¹, sin basarse en el concilio, pero se lo puede estimar inválido por la falta de libertad.² El concilio Const. II, que se reunió entretanto, siguió la voluntad de Justiniano y retomó en gran medida los términos de su decreto del 551 contra los Tres Capítulos. Detrás de esto está también la teología neocalcedonense de Leoncio, etc.. Los doce anatematismos de Cirilo, como un todo, reciben un reconocimiento solemne.³ Igualmente, el concilio tomará los importantes conceptos cirilianos de θεωρία y εννοια.⁴ Pero no consiguió la deseada unidad religiosa del Imperio. Fue aprobado por Roma con la restricción de que jamás se impuso a los cismáticos de Aquilea ni la condenación de la persona de Teodoro de Mopsuestia ni la afirmación de Vigilio sobre la carta de Ibas de Edesa.⁵ Fue aceptado como complementario de Calcedonia. Es el quinto Concilio ecuménico. Es una exégesis ciriliana de Calcedonia que cierra el paso a todo nestorianismo. Notemos en este concilio (DS 421ss; Dz 213ss) algunos aspectos de los canones anteriores a los de los Tres Capítulos. En el canon 1 vemos la

¹ A partir de esto, opina Moeller (*op. cit.*, 644s; 647; 662 n. 63 ; 687-690; 719s; cf. Idem, *Le cinquième concile oecuménique et le magistère ordinaire au VIe siècle*, RevPhTh 35(1951) 413-423) que el neocalcedonismo de los 10 primeros cánones no ha sido aprobado por la Iglesia Romana. Pero no parece ser así (cf. Murphy y Sherwood, *op. cit.*, 130). Según Grillmeier (*Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalcedonismus und Neu-Chalcedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Grossen*, p. 807-839, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalcedon II*, 2a ed., Würzburg 1962, 791-839), el neocalcedonismo, como conjunto, en Occidente no aparece en la antigüedad, salvo en el Papa Martín I y su concilio de Letrán del 649. Podríamos quizás agregar a Rústico, estricto duofisita, en cuanto acercamiento al concepto de 'enhypostasia' (cf. *Ib.*, 816-822). Con todo, algo aprendieron los occidentales del contacto con los griegos: "La idea de la unidad en Cristo es acentuada más agudamente, el nestorianismo es rechazado con más decisión, y es tomada una que otra fórmula de la cristología alejandrina. Ante todo, es difundida en Occidente la Carta Magna del neocalcedonismo, los anatematismos de Cirilo de Alejandría, en traducción latina." (*Ib.*, 837).

² Al condenar un escrito hay un problema de apreciación prudencial según las circunstancias. Murphy y Sherwood (*op. cit.*, 115) insinúan, al parecer, que en el caso de Vigilio no se trataría de documentos infalibles. Según estos autores (*op. cit.*, p.114), "desde que llegó a Constantinopla buscó un compromiso en el asunto de los Tres Capítulos. El no juzgaba que la reputación de ortodoxia de estos escritores fuera materia de fe, aunque los escritos que se les atribuían contuvieran explicaciones discutibles o manifiestamente heréticas sobre la Encarnación. Su preocupación principal era defender la autoridad de Calcedonia en la definición de fe, dada por este concilio."

³ Cf. ACO IV,1, p. 212s, núm. 19; p. 214, núm. 27.

⁴ Cf. Canon 7. Advierte Grillmeier (*Jesus...II,1*, 480): "El 'sólo en teoría' o 'según el pensamiento' debe excluir la separación real o la hypóstasis propia de la naturaleza humana de Cristo...El mandato de tomar la dualidad 'sólo según la teoría', se refiere ante todo a la hypóstasis (ACO IV,1, p. 242,17-19). La εννοια καθ'υποστασιν ya no está más bajo la sospecha de la συγχυσις, porque μια υποστασις se contraponen a μια φυσις o μια ουσια (Ib., 15s.) Nosotros no podemos, por tanto, relacionar la 'pura teoría' a una unión de naturaleza y así caer en una falsa mística neocalcedonense. Es sólo una nueva forma de rechazo de la enseñanza de las dos hypóstasis."

⁵ En el segundo Constitutum, además de condenarla por sus expresiones, afirmaba que esa carta no era la que había sido leída en el concilio de Calcedonia. Cf. E. Amman, *Trois-Chartres*, DTC 15, col. 1868-1925.

definición del Dios uno y trino¹, a lo que se agrega una fórmula económica. El canon 3 (cf.6) cierra la puerta al nestorianismo al decir que no hay un coexistir o unirse (συνειναι) entre el Dios Verbo y el Cristo que nace (γενομενω) de mujer. Según el canon 4, la unión es κατα συνθεσιν,² con lo que se excluyen las dos herejías opuestas (sin mezcla ni división). Según el canon 5, el Logos de Dios se unió según la υποστασις (cf. canon 4;7;8;13) a la carne, y por eso, tiene una sola υποστασις ο προσωπον.³ En el canon 7 usa la expresión *uno de ambos, y por ambos uno*.⁴ En el canon 8 da sentido ortodoxo a la fórmula *monofisita* de Cirilo⁵ o al *de dos naturalezas*.⁶ Según el canon 9, hay una sola adoración a un solo Cristo

¹ Φυσις es equivalido a ουσια, e υποστασις a προσωπον, en la Trinidad.

² Comenta Sesboüé (p.163): "La hypóstasis del Verbo llega a ser compuesta en el sentido que un solo acto de subsistir, es decir una sola razón de ser para sí y de ser uno, posee en sí misma dos razones específicas de 'ser en sí'....Así la hypóstasis del Verbo, simple si se prescinde de la encarnación, llega a ser compuesta y diversa según lo que ella es en sí. Por su parte, la humanidad asumida llega a ser constitutiva de la hypóstasis del Verbo encarnado. En términos modernos, esta argumentación lógica y formal equivale a decir que la persona del Verbo se humanizó auténticamente en su acto de ser persona. El sujeto último de todas las acciones y pasiones de Cristo, no es el Verbo tomado aparte, sino el Verbo humanizado." Y en p. 165 añade: "no es en adelante legítimo considerar la persona del Hijo, como persona exclusivamente divina; ella es al mismo tiempo persona humana".

³ Haciendo una referencia al canon quinto, dice Grillmeier (*Jesus...II,2*, 478): "La una hypóstasis o substancia está como anclada en el Logos preexistente. A El, como a último sujeto, está unida la naturaleza humana, y justamente bajo la razón de subsistencia. La asunción de la naturaleza humana, que en sí misma no subsiste, justamente en esta hypóstasis, es formalmente el suceso de la encarnación, o visto desde arriba: la autocomunicación de este Logos, según la subsistencia, con la carne animada, al crear el Logos a ésta para sí mismo."

⁴ Cf. Justiniano, c. *Monophys* 5, PG86,1108C. "El Concilio acuña esta fórmula feliz e intraducible: unus ex utroque (pero no de tal forma que resulte un tertium quid, puesto que) per unum utrumque"(González Faus, p.422). La θεωρητα que ve la diversidad, abstrae de la existencia y por lo tanto del número (González Faus, p.422 n107).. No son dos sumandos de igual magnitud. Comenta Sesboüé (p.158): "Dicho de otra forma, se las [a las naturalezas] enumera simplemente en función de su alteridad, pero haciendo abstracción de su existencia concreta: en este orden ellas no son sino una sola realidad subsistente.... El dogma cristiano no considera, por lo tanto, las dos naturalezas de Cristo como dos realidades equivalentes, pero emplea este subterfugio numérico para decir que en la encarnación la humanidad jamás es reducida [ramenéee] a la identidad divina.... En tanto que la naturaleza humana existe, ella no puede ser connumerada con la naturaleza divina: en ese caso se llegaría a dos existentes y, por lo tanto, a dos Cristos... La connumeración sólo tiene lugar a nombre de su diferencia específica con la naturaleza divina. Esta diferencia, igualmente muy real, no es percibida sino por un acto de nuestro espíritu, que distingue las dos naturalezas en el único Cristo." Y antes había dicho: "la dualidad es un momento conceptual de la consideración de Cristo, que parte de su unidad y retorna a su unidad."

⁵ Según Sesboüé (p.80): "este texto estaría cerca de la contradicción en los términos, si no supusiera que el término de naturaleza en Cirilo no tenía el mismo sentido que en Calcedonia. La evolución semántica es efectivamente manifiesta: ella emerge en este texto por el lazo puesto entre naturaleza y esencia. La naturaleza en Cirilo era considerada principalmente como concretamente subsistente; en Calcedonia y Constantinopla II ella toma el valor de una identidad específica que se la puede considerar abstractamente."

⁶ Y estas mismas (naturalezas), de las cuales o en las cuales, uno y el mismo y Dios es hombre y el hombre es Dios, no confundidas ni aminoradas (deficientia), sino que ambas realizan uno y el mismo Dios hombre y hombre Dios (Gelasio, *De duab Nat* 12, PLS 3, 772; cf. Vigilio, DS 414; Agatón, DS 543; 545; Dz 288, DS 548). En ambas ciertamente, porque permanecen ambas; de ambas, empero, porque por la unión de ambas que permanecen, se hace la única persona de Cristo (Boecio, *C. Eutychen* 7, PL 64,1351CD; cf. *Ib.*, prooem, PL 64, 1338Ds).

con dos naturalezas (al Dios Logos hecho carne).¹ En el canon 10 se dice que el que fue crucificado en la carne es uno de la Santa Trinidad.² En el canon 11 es condenado Orígenes, aunque se puede creer que esta condenación no lo afecta personalmente a él.³ Los cánones 12 a 14 se refieren a los Tres Capítulos.⁴

Siguiendo esta línea de acercamiento, propia del neocalcedonismo, entre cirilianos y calcedonenses, en el presente se ha llegado a un mutuo reconocimiento de la fe común entre las dos tradiciones. Así dice la declaración de la Comisión Conjunta de la Iglesia Católica y de la Iglesia Ortodoxa Copta (Viena, 26-29 de Agosto de 1976, en Grillmeier, *Op. cit.*, II,1, p.378 n. 48): "Cuando los ortodoxos confiesan que la divinidad y humanidad de Nuestro Señor se unieron en una naturaleza, ellos de ninguna manera entienden por naturaleza una naturaleza simple, sino más bien una única naturaleza compuesta, en la que la divinidad y humanidad están unidas en forma inseparable y sin mezcla. Y cuando los católicos confiesan a Jesucristo como uno en dos naturalezas, ellos no separan la divinidad de la humanidad, ni siquiera por un instante; ellos más bien se esfuerzan en excluir la confusión, mezcla, adulteración o mutación de una de ellas por la otra... Esta es nuestra fe en el misterio de la encarnación de Nuestro Señor Jesucristo y en la economía de nuestra salvación. En esto todos nosotros concordamos." Es muy interesante la reflexión ecuménica que hace Grillmeier sobre la separación entre calcedonenses y monofisitas.⁵ Es de advertir que la fórmula de la $\mu\iota\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ tendía a ir acompañada, como se ve en Severo, de una hegemonía del Logos, que no respetaba suficientemente la dignidad del Jesús terreno en su conocer y querer, en su libertad humana.⁶

2.- LA QUERELLA MONOENERGETA Y EL CONCILIO DE CONSTANTINOPLA III

a) Desde el planteo del problema al sínodo romano del 649

Grillmeier, terminando su visión del s. VI, acota lo siguiente: "La teología bizantina, como conjunto, no logró desarrollar una valoración segura del conocer y querer del Cristo hombre y de su libertad."⁷ El Const II había destacado la teología ciriliana insistiendo en la unidad. Antes

¹ Cf. *anatem.* 8 (DS 259, Dz 120) de Cirilo.

² Cf. canon 4 y el *anatem* 12 (DS 263, Dz 124) de Cirilo.

³ Según Grillmeier (*Jesus...*1,2, 473), la alusión a los que permanecen hasta la muerte en la impiedad, apunta hacia la condenación, que viene luego del difunto Teodoro de Mopsuestia.

⁴ Véase la evaluación que hace Grillmeier (*Jesus...*II,2 483s) de este concilio.

⁵ *Op. cit.* II,1, pp. 376-380.

⁶ Cf. *Ib.*, p. 379.

⁷ *Jesus...*II,2, 533.

habíamos visto que el texto de León sobre la operación de cada una de las dos naturalezas (en comunión con la otra)¹ no había quedado en la definición dogmática del Concilio de Calcedonia. A algunos les costaba distinguir entre el agente y la actividad (ενεργεια) de éste. ¿La operación libre provenía directamente de la persona o de la naturaleza?² Si se decía de la persona, la naturaleza humana no tenía una operación libre. ¿Era esto lo que quería decir el (Pseudo)-Dionisio (fin del s. V) al hablar de una nueva actividad teándrica?³ ¿No era más conforme con el tenor de los

¹ Este texto de León era fuertemente resistido por los monofisitas. A propósito del neocalcedonismo, se pregunta Moeller (*op. cit.*, 716s): "¿La fórmula de S. León "agit utraque natura cum alterius communione" no dice de manera más sencilla lo que he intentado mostrar aquí, a saber, que cada una de las naturalezas opera sus obras propias (teniendo también la naturaleza humana, por consiguiente, todo su realismo), y que éstas naturalezas están en comunión entre ellas? Esta expresión garantiza mejor, sobre todo si se ve que la gracia creada, efusión accidental de la gracia increada, asegura esta comunicación, y el realismo de cada naturaleza y su unión indisoluble. Me parece evidente que la tendencia del Oriente a ver cada vez más en Cristo a Dios (tendencia muy bien marcada en su liturgia), peca de un cierto exclusivismo que se agravará con el cisma. Occidente, por el contrario, subrayará siempre el carácter mediador de la humanidad de Jesús, hypostáticamente unida, por la que nos llegan todos los dones divinos. El rol sacerdotal de ésta aparece mejor en la liturgia latina."

² Indirectamente siempre proviene de la persona, quien es el sujeto responsable, aunque es mediante la naturaleza. Por eso se dice que inmediatamente procede de la naturaleza y mediatamente de la persona. Según Máximo, "obrar y realizar es cosa de la naturaleza; recién en el cómo de la realización entra la hypóstasis" (Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 2a ed., Einsiedeln 1961, p.224). Cf. Garrigues, *Maxime...*, 138-143. Según Sesboué (p.168s), habría que distinguir entre la voluntad querida (θελημα), que es única en un ser único, y la voluntad que quería (βουλησις) (principio de acción racional, que especifica un cierto modo de obrar), que son dos. "Es verdad que Cristo ejerce un solo obrar concreto, en el que participa su divinidad y su humanidad, pero no es verdad decir que existe un solo principio de actividad y, por consiguiente, una sola modalidad de acción". Según González Faus (p.462), "buena parte de lo que en lenguaje moderno pertenece al mundo de la personalidad no es transportable sin más al campo de la hypóstasis antigua (...), sino que pertenece al campo de la antigua physis."

Aclara B. Sesboué (*Le Dieu du salut* (Histoire des Dogmes, 1), Desclée 1994, p. 434): "La actividad, y la voluntad que estará más tarde en el centro de los debates, en efecto pueden ser consideradas ya desde el punto de vista de la persona, ya desde el punto de vista de la naturaleza. Ellas pertenecen a la persona en la medida en que son el lugar de expresión de la libertad del sujeto, el medio de su compromiso en un proyecto de vida determinado y, por tanto, en una actividad única. La acción es, desde este punto de vista, el objeto de lo que se llamaría en lenguaje moderno 'la voluntad querida'. Pero ellas también pueden ser consideradas como principios de acción, como apetitos racionales, como 'voluntades que quieren', especificando un tipo propio de actividad. Bajo este ángulo, ellas pertenecen a la naturaleza, de la que son propiedades. Entonces se plantea aquí el problema de la distinción de dos voluntades que ordenan dos tipos de actividades sin separación, pero que pertenecen a un solo y mismo sujeto, que quiere y realiza una obra única, la de nuestra salvación".

³ Cf. Ep 4, PG 3, 1072C. Comenta Grillmeier (*Gottmensch...*, 312-366, col 360): "Al parecer, para el Pseudo-Dionisio, confluyen las energías de ambas fuentes de poder, la naturaleza divina y la humana, a un tipo de operación cualitativamente nueva, que siempre se da y no sólo en el obrar milagros. Jesús estaba en peligro de ser sustraído de la esfera puramente humana." Grillmeier (*Das östliche...*, 93; Idem, *Jesus* II,2, 186) cree que es dependiente de Cirilo (cf. Cirilo In Joh IV,6,54, PG 73,577CD: μικαν τε και συγγενη δι' αμφοιν επιδεινυσι την ενεργειαν). Véase Máximo, *Op theol pol*, PG 91,85C. Según el mismo Grillmeier comentando lo de Cirilo (*Gottmensch...*, 360), "...así se muestra un obrar (Tätigkeit) unido de dos operaciones (Handlungen)... Se puede asumir que Cirilo ve que la unidad de la acción está dada especialmente en su obra. El tocar con la mano, como tal, es puramente humano, el obrar poderoso viene de la palabra de aquel que es Dios: por lo tanto, él fluye a los muertos a

evangelios ver en Cristo una sola actividad? Si en Cristo no había actividad voluntaria humana se extirpaba de raíz el problema de la pecabilidad, de tener dos voluntades opuestas, pero no quedaba redimida la sede del pecado del hombre, su libertad humana, que no había sido asumida.¹

Jerusalén había sido conquistado por los persas. Era importante para el Imperio la unidad religiosa. El patriótico patriarca de Constantinopla, Sergio, gran colaborador del emperador Heracleo, pensó que se podía llegar a un acuerdo con los monofisitas² en torno a una sola

través del contacto." Cirilo estaría influido, para los milagros, por la concepción de Atanasio y Apolinar. Su concepción de la efectividad de la Eucaristía (carne vivificante) es parecida (*Ib.*, 359).

¹ La doble voluntad de Cristo se ve en Getsemaní: no se haga mi voluntad (humana) sino la tuya (la voluntad del Padre es la voluntad común a las tres personas divinas).

² Según Severo de Antioquía, si hay una hypóstasis o φύσις en Cristo, igualmente hay una sola ενεργεια, una voluntad, un saber, que fluyen desde arriba (cf. A. Grillmeier, *Jesus ...* II,2, 532). Severo decía: *Uno es ciertamente el agente (operans), es decir el Verbo de Dios encarnado; y una es la operación [motus operativus]; pero diferentes son las obras [opera], es decir, las cosas realizadas por la operación ... Y no porque las obras son diferentes, decimos que hay dos naturalezas que operan. Porque, como hemos dicho, es un mismo Verbo de Dios encarnado el que produjo ambos tipos de efectos. Así como nadie separa al Verbo de la carne, así tampoco se pueden separar o dividir estas operaciones (Ep I ad Serg, CSCO 120, p.60,34-64,11; cf. C. imp Gram III,38, CSCO 102, p. 175,6s). Si nosotros confesamos que Cristo es uno de dos, quiero decir de la divinidad y de la humanidad, y una persona (προσωπον) y una hypóstasis y una sola naturaleza encarnada del Verbo, consecuentemente será uno aquél que opera y será uno su movimiento, que lo (impulsa) a obrar, aunque diferentes sean las obras, quiero decir lo completamente terminado que [viene] de la operación. Porque unas convienen a Dios (θεοπρετης) y las otras pertenecen al hombre, las cuales han sido obradas por uno solo y mismo, por Dios que se encarna y se hizo hombre sin cambio... En efecto, unas conviene a Dios (θεοπρετης), las otras pertenecen al hombre, otras poseen a la vez lo que conviene a Dios (θεοπρετης) y lo que pertenece al hombre. Pero no por esto nosotros diremos que estas son dichas de tal naturaleza, y aquéllas de tal otra; porque ellas son dichas del uno y mismo Cristo indistintamente (αδιακριτως) (Hom 109, PO 25, 758s). He aquí, pues, que Dios hecho hombre habló con lengua humana, y con voz humana y clara dijo al leproso: "quiero, sé limpio". Y por la eficiencia mostró que esta voz, conforme a la mezcla (mixtionem) digna de Dios, había procedido como del Dios hecho hombre: porque con la audición de las palabras vino la curación del leproso. El doctor no dijo que la naturaleza humana haya hablado y la naturaleza divina haya obrado el milagro, sino que la voz, que fue emitida en forma humana, estaba mezclada con lo divino (C imp Gram III, 32, CSCO 102, p. 94,27-34). Y ahí mismo (p. 96,27-29), citando a Cirilo, añade más adelante: para que aprendamos que también su cuerpo es un santo 'instrumento de operación' (operatorium) de la sanación, y que es coasumido útilmente por su voluntad divina para nuestra salvación. El obrar y hablar divino humano de Cristo proviene del Logos divino como principio de naturaleza. Toda operación fluye desde arriba, aunque el principio del obrar humano también le esté inserto. La voz humana es sólo vehículo del fluir de la voluntad divina. La voluntad humana de Cristo no necesita ser activa. Se apoya en el ejemplo de la única actividad humana del hombre compuesto de alma y cuerpo (Ep I ad Serg, CSCO 120, p. 60,29-33). El Logos usaba su cuerpo por hermanazgo (Congermanitatem) como instrumento para las obras (cf. C imp Gram, 33, CSCO 102, p. 135,2-10) (Cf. Grillmeier, *Jesus* II,2, 171-179). Distingue entre ενεργων, ενεργεια y ενεργηθεντα (cf. Lebon, *op. cit.*, p.554). Respecto a la una ενεργεια y una voluntad en Severo, cf. Lebon, *op. cit.*, pp.552-566. Dice Hainthaler (en Grillmeier, I...II,4, 89; cf. *Ib.* 58s.) respecto a los patriarcas coptos (monofisitas) de Egipto: "con la μια φύσις y μια υποστασις es confesada la μια ενεργεια en Cristo."*

actividad¹ de Cristo (la divina), al monoenergetismo, manteniendo las dos naturalezas de Calcedonia. Comienza las consultas en torno al 617/8. Responde el calcedonense del sur de Palestina, Teodoro de Farán. Este insite en un agente. Quiere recalcar la unidad del Cristo que obra. En Cristo hubo movimientos naturales, quien los aceptó cuando lo quiso. De eso habla de una voluntad. Pero, en general, sólo *tendería* hacia el monoenergetismo. Esta doctrina, al mismo tiempo que la reconquista de los territorios tomados por los persas, comienza a extenderse desde el 622. El 629 la reconquista está terminada. En 633, Ciro, patriarca de Alejandría designado por el emperador, hace un pacto de unión, y con él parte de su feligresía, en que se habla de un agente y de una actividad divino-humana. Ante las reacciones, Sergio y su sínodo sacan un $\varphi\eta\phi\omicron\varsigma$ (decisión) (633), que los favorecería, prohibiendo hablar de una o dos actividades de Cristo.² Máximo el Confesor muestra una conformidad entusiasta al respecto.³ Sofronio¹, ayudado también por lo de León, se

¹ De esto ya había hablado Severo de Antioquía, pero Sergio lo une a la única persona y a las dos naturalezas. Según F.M. Léthel (p.29ss), Sergio se basaría también en una frase de Gregorio Nacianceno (cuarto discurso teológico, n° 12), donde, contra los arrianos, Gregorio negaba otra voluntad que no fuera la voluntad del Padre, confundiendo la otra voluntad con la voluntad contraria. Sergio traspone un problema trinitario al campo cristológico. Después del s. IV nadie había cuestionado que la voluntad divina sea común al Padre, al Hijo y al Espíritu (DS172; Dz 78; DS 501; Dz 254; DS 542; 545; 546). Según Sellers (*op. cit.*, p. 161 n. 3), "los antioqueños enseñan abiertamente que hay una ousia divina, que es participada por tres hypóstasis, es omnipotente, omnisciente y omnipresente, y posee una voluntad y una actividad."

² Según F.M. Léthel (p.91ss), en este documento se implicaría que es contradictorio tener dos voluntades. Para rehusar la contradicción de las voluntades en la agonía, habría que negar la voluntad humana. Apolinar de Laodicea ya había destacado esto.

³ Según Léthel (p.62ss), esto se debe a que todavía no había salido del marco teológico neocalcedonense, que deja en la sombra el vivo realismo humano de Jesús. Progresivamente, entre 634 y 640, toma posición contra el monoteletismo. La voluntad es considerada como una propiedad esencial de la naturaleza asumida. Pero no responde directamente a la negación de Sergio (cf. p.e. Op theol pol, PG 91,268BC). Le falta reinterpretar la agonía mostrando la voluntad humana de Cristo de cumplir la pasión. *Por todo lo que él ha llegado a ser por causa nuestra y por todo lo que ha hecho por nosotros, él ha confirmado la verdad de su encarnación, sin jamás falsificar nuestra naturaleza ni nada de lo que le pertenece de manera natural e irrefragable, aunque haya divinizado esta misma naturaleza con todas sus propiedades, semejante al fierro incandescente, haciéndola íntegramente capaz de ejecutar las obras divinas, al compenetrarla por la unión llegando a ser uno con ella, sin confusión, según la misma y única hypóstasis* (Op theol pol, PG 91, 60B).

Máximo comienza a resolver el problema de la contrariedad de la voluntad, aplicando la distinción $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma/\tau\rho\omicron\pi\omicron\varsigma$, en párrafos como el siguiente: *Respondemos: por un lado, en cuanto es natural, la voluntad humana no es contraria a Dios; pero, por otro lado, cuando en nosotros su movimiento no es conforme a la naturaleza, entonces es claro que es contraria y resiste a Dios lo más a menudo, lo que tiene por consecuencia el pecado. Porque la oposición a la razón y a la ley tiene por causa el $\tau\rho\omicron\pi\omicron\varsigma$ del movimiento que corresponde a un mal uso y no el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ del poder que es conforme a la naturaleza, puesto que la voluntad está en consonancia con Dios y no le resiste, cuando está marcada y es movida conforme a la naturaleza, aunque no posea la unión con Dios...*(Op theol pol, PG 91,236C). *Por lo tanto, lo humano en nosotros no es otro ($\alpha\lambda\lambda\omicron$) que lo humano en el Salvador. Tampoco el querer es otro según el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ de la naturaleza, aunque esté de otra forma, muy superior a la nuestra. Porque en él, la humanidad subsiste divinamente y la voluntad está marcada mediante la suprema unión a lo divino* (Op theol pol, PG 91,237A). Según Léthel (p.76), Máximo distinguiría tres tipos de $\tau\rho\omicron\pi\omicron\varsigma$ respecto a la voluntad humana: 1) el del pecado, que es contrario a la naturaleza; 2) el de la virtud, que es conforme a la

muestra contrario y esto lo expresa en su carta sinodal cuando es elegido patriarca de Jerusalén (633/4). Ante la posición negativa de Sofronio, Sergio se apresura a escribir al papa Honorio en forma muy hábil. Le habla de un tratadito de Menas con textos monoenergetas y monoteletas (una sola voluntad) de Padres, que había sido aprobado por el papa Vigilio. En la sesión décimocuarta del Const. III se demostrará que este documento es un fraude. Después habla sobre las dos voluntades contrarias² y afirma que el problema de las dos actividades no es de altura para ser erigido en dogma, etc. Así obtiene una respuesta precipitada del papa Honorio (DS 487; Dz 251), que deja a los gramáticos la disputa sobre una o dos actividades y que antes, contra las dos voluntades opuestas, confiesa una sola voluntad en Cristo.³ Advertido por Sofronio, el papa Honorio tempera

naturaleza; 3) el de la voluntad humana del Verbo encarnado, que está por encima de la naturaleza fundando su impecabilidad y divinización. Máximo llega a la solución definitiva respecto a la agonía en el Op 6 (año 641 más o menos) (Op theol pol, PG 91, 65-68D). Para los monoteletas sólo existía voluntad divina en el huerto: así impedían la oposición de voluntades. Máximo prueba que la aceptación de la voluntad del Padre, que es común a las tres personas, proviene de la misma voluntad que dice "no lo que yo quiero", que es humana. Porque "tenía también, en cuanto hombre, como voluntad, el cumplir la voluntad del Padre."

¹ *Y del mismo único Hijo certificamos todo; y creemos todas las locuciones y todas las operaciones. Si las unas convienen a la divinidad; así las otras a la humanidad; otras tienen una cierta posición intermedia como teniendo, en lo mismo lo digno de Dios y lo humano. Respecto a este último tipo de fuerza (δυναμειως), llamada actividad (ενεργειαν) nueva y teándrica, decimos que no es una sola [operación] sino que existe según ambos géneros diferentes. El inspirado Dionisio, aquél que el divino Pablo ha divinamente cautivado en el Areópago, utilizó esta expresión, porque ella contiene a la vez lo que conviene a la divinidad y lo que conviene a la humanidad, y mediante una denominación muy agraciada y compuesta, manifiesta del todo la operación de cada una de las esencias y naturalezas (Sofronio, Syn, PG 87 III, 3177BC; cf. Anastasio Sinaíta, *Viae Dux*, PG 89,221D). Opone una doble operación contra Eutiques y Dióscoro, pero cada una en comunión con la otra, contra los nestorianos (Cf. *Ib.*, 3169BC); y (cada naturaleza) conduce consigo la cooperación (συνεργειαν) de la otra esencia, a la vez indivisa y sin confusión (*Ib.*, 3169D). Según J. M. Garrigues (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme* [Théologie Historique,38], Paris 1976, p. 49), Sofronio evita, con todo, formular explícitamente el número de las 'energeiai' por respeto al φηφος. Dice Christoph von Schönborn (*Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique* (Théologie Historique, 20), Paris 1972, p. 215), comentando el sermón sobre la Teofanía: "El fuego de la operación divina ha llegado a ser compatible con la operación de la naturaleza humana, porque ambos entraron en comunión mutua en la hypóstasis del Hijo, y no por una penetración de una naturaleza en otra." "Hay "synergia" entre las dos naturalezas de Cristo, porque, por su abajamiento voluntario, él ha operado las obras de la naturaleza humana de manera filial." (*Ib.*, 217; cf. 215-217).*

Ya en la primera mitad del s. VI había dicho Juan de Escitópolis (*Scholia*, In ep. IV, PG 4, 536A): *Ahora, sólo llamó teándrica a esa operación mixta. Puesto que, por una parte, operó sólo como Dios cuando ausente sanó al servidor del centurión. Por otra parte, operó sólo como hombre, aunque también era Dios, en el comer y estar apenado. Obró, en cambio, en forma mixta los milagros, restituyendo la vista a los ciegos mediante la unción, y contentiendo el flujo de la hemorroisa por el contacto.*

² No distinguían entre la alteridad y la contrariedad, es decir de que hubiera dos voluntades pasaban a que eran contrarias. Se repetía la antigua posición de Apolinar.

³ Por el contexto se referiría a una sola voluntad moral, es decir a que no hay dos voluntades contrarias. Comenta González Faus (*La humanidad...*, 424): "Honorio parece presuponer que voluntad es lo mismo que oposición a Dios, de modo que para él la voluntad no parece pertenecer a nuestra naturaleza, sino a nuestra culpa."

su respuesta, el mismo año 634 (DS 488; Dz 252) repitiendo lo de León y diciendo que no entra a definir una o dos operaciones.¹ La respuesta de Honorio ha ayudado a reforzar la posición de Sergio y a que el problema abarque también la única voluntad. En 636 el Imperio sufre una derrota decisiva, esta vez de parte de los musulmanes. En 638 Heraclio firma la *εκθεσις* (exposición). Es el texto del *φηφος*, más la única voluntad, afirmando además la unidad de la tradición respecto a la única actividad. En 639 Pirro sucede a Sergio en el patriarcado. El papa Juan IV lo condena y aclara lo de Honorio. Pirro es depuesto por otras razones. En 645 tiene una discusión con S. Máximo el Confesor² en Cartago, a consecuencia de la cual se convierte por un tiempo a la posición calcedonense y romana. En 647 el emperador Constante II promulga el *τυπος* (edicto), por el que prohíbe toda discusión sobre la materia y retira la *εκθεσις*. Ya no interesaba la unión con los monofisitas, porque sus territorios habían caído bajo los musulmanes. En 649 el papa Martín reúne un concilio provincial en Roma, el Lateranense (DS 500ss; Dz 254ss), con actas bilingües, en el que se destaca también la influencia de San Máximo el Confesor.³ En Cristo hay dos naturales voluntades, divina y humana, porque el único Jesucristo quiere y opera divina y humanamente nuestra salvación.⁴ En el canon 5 vuelve a interpretar la frase de Cirilo⁵ diciendo que *encarnada* se refiere a nuestra substancia (sin pecado), que está perfectamente en Cristo. En los cánones 6, 7 y 8 dice que las naturalezas están substancialmente unidas,⁶ pero que hay una diferencia substancial entre ellas. Los cánones 10 y 11 (cf. 12-14 y símbolo) hablan de dos voluntades y de dos operaciones coherentemente unidas,

¹ El Papa Juan IV en 641 (DS 496-498; Dz 253) dirá que Honorio, a la pregunta del patriarca, responde que no hay dos voluntades contrarias. Las cartas de Honorio no revisten el carácter de documentos infalibles (cf. E. Amman, *Honorius 1er*, DTC 8, col. 94-132).

² Había llegado a Africa el 628. En un primer momento había aceptado el *φηφος*, para que no se propagara la nueva herejía. Aplicaba en este caso el esquema aristotélico: substancia, fuerza y operación.

³ Según Léthel (p.112), la perspectiva de este concilio es principalmente histórica (agonía de Cristo), comparado a la perspectiva más ontológica de Calcedonia.

⁴ En el canon 2 dice que el que se encarna y es crucificado en la carne es el Dios Verbo, uno de la santa Trinidad. En el canon 6 habla de un Cristo de dos y en dos naturalezas.

⁵ El cap. 6 del pacto de unión del 633 interpretaba *una sola naturaleza* en el sentido de una sola hypóstasis.

⁶ Cf. DS 293, Dz 143. Anota Galtier (*L' "unio..."*, 396): "Hablando de una sola hypóstasis, estos últimos entienden la palabra 'hypóstasis' en el sentido preciso de la hypóstasis o persona del Hijo de Dios. Pero ellos no olvidan -no podrían olvidar- que esta hypóstasis, aunque nuestro espíritu la distingue de la naturaleza divina, no es menos realmente y por identidad esta misma naturaleza." Este lenguaje tiene la ventaja de apartar más fácilmente la idea de una confusión de naturalezas. "Es importante, por consiguiente, evitar el que la unión de dos naturalezas en una sola persona no parezca excluir la unión entre ellas, propia y real... La hypóstasis única, por consiguiente, aunque concebida por nosotros como distinta de la naturaleza divina, no tiene nada de un tercero que se interponga realmente entre ella y la naturaleza humana" (*Ib.*, 397). "Si ellos se inhibieron de continuar hablando de una unión 'según la naturaleza', es porque esta expresión les pareció que favorecía el sentido herético, con el que los monofisitas se obstinaban en interpretar el lenguaje de san Cirilo" (*Ib.*, 398).

del que obra nuestra salvación. El canon 15 explica el θεανδρική como operación doble.¹ El canon 16 es contra las disensiones y divisiones entre las dos voluntades y operaciones. Este concilio cuesta a Máximo y Martín el destierro, y al primero la posterior mutilación.²

b) Concilio de Constantinopla III

En 677/8 se disipa la amenaza sobre Constantinopla de parte de los árabes.³ El emperador Constantino IV convoca a lo que terminará siendo el concilio Constantinopolitano III (680/1), sexto concilio ecuménico (DS 550ss; Dz 289). El papa Agatón⁴ reúne un concilio previo en Roma (DS 546-8; Dz 288; cf. DS 542-545), donde repite lo anterior⁵ Y respecto al problema actual, concluye las dos voluntades y las dos operaciones, y cita la frase de León. El concilio Const III se va a realizar en paz, sin intervención del poder imperial, y con mucha lectura de textos de Padres. Este concilio era contra los monoteletas y monoenergetas. El gran opositor era Macario, patriarca de Antioquía.⁶ Junto con los herejes también anatematizan a Honorio (DS 550-2). Pero León II va a confirmar

¹ Nosotros diríamos que hay acciones sólo directamente divinas, como la conservación del mundo y sólo humanas como el comer y dormir, aunque el sujeto siempre sea la persona del Verbo, y sea siempre en comunión con la otra naturaleza. Acción propiamente teándrica sería el milagro, en que la naturaleza divina usa la humana como instrumento, pero no separado ni tampoco pasivo (tiene operación propia y libre). En ese caso no puede ser sólo de la naturaleza humana, porque el efecto supera la operación puramente humana. Comenta Nicolas (*op. cit.*, 645): "Dicho de otra forma, ¿la naturaleza humana obra siempre como instrumento de la naturaleza divina? Es lo que ningún concilio ha resuelto ni resolverá. Sería la culminación suprema del cirilianismo. Pero tal como Cirilo lo exponía, ¿podía seguirlo San León? Para comprender sanamente que la naturaleza humana es instrumento de la divina, hay que comprender primero que la operación humana tiene como sujeto directo e inmediato, independientemente de todo influjo causal de la naturaleza divina (exista éste o no), la persona divina en cuanto hace subsistir la persona humana como hombre."

² Según Garrigues (*Maxime...*, p.e. p. 61s), Máximo habría visto en el derrumbe del Imperio, el drama escatológico y el Señor que viene, y habría caminado serenamente hacia la confesión y el martirio. Deja África por el 646 y se dirige a Roma. "Así, en la vida y en la teología de Máximo, las etapas de su confesión y las metamorfosis de su doctrina de la divinización quizás nos aparecen como un ritmo único, 'admirable y paradójal', de la venida del Verbo de Vida" (*Ib.*, 80).

³ Los territorios monofisitas de Egipto y Siria están en manos de los árabes. Por eso, al Imperio restante ha dejado de interesarle, bajo el aspecto de unidad interna, la unión con los monofisitas

⁴ Bausenhardt (*op. cit.*, 56) declara lo siguiente: "W. Elert, comparando el Tomus Leonis con el Tomo del papa Agatón dirigido al tercer concilio de Constantinopla, mostró en forma convincente que la imagen de Cristo se interioriza y ahora la libertad está en primer plano. Si mira León la humanidad de Jesús fijándose en fenómenos externos como hambre, sed, fatiga, dormir, colgar en la cruz y ser traspasado por los clavos, morir y ser enterrado, Agatón ve expresado el verdadero ser hombre en la plegaria del huerto, en la angustia de la muerte y en la donación al Padre. Si connota León la humildad del niño por el pesebre, Agatón remite a la obediencia a sus padres. León cita en el himno de Flp las frases sobre 'forma Dei' y 'forma servi' (2,6-7), Agatón la sobre la obediencia hasta la muerte (2,8)."

⁵ La diferencia de las naturalezas unidas en El, sólo las discernimos por la contemplación (θεωρία solían decir los griegos), etc.

⁶ De esta herejía quedarán huellas en Palestina y Siria hasta los siglos XII y XIII.

el concilio atenuando lo de Honorio (DS 563)¹ El concilio (DS 553-559, Dz 289-293) repite la definición de Calcedonia casi sin cambio. Después prosigue, con los mismos adverbios de Calcedonia pero en otro orden, confesando en El dos voluntades naturales y dos operaciones naturales. Las voluntades no son contrarias sino que la humana está sujeta a la divina. La voluntad humana no pereció sino que fue deificada.² Después cita la frase de León que había recibido objeciones de algunos en Calcedonia. Del mismo (υποστασις) son los milagros y las pasiones.³ El concilio no usó la palabra libertad, salvo en la dedicatoria al emperador: *en efecto, no hay nada que constituya la perfección de la substancia humana sino la voluntad esencial, mediante la cual la fuerza del libre albedrío (αυτεξουσιοτητα)*⁴ *está grabada en nosotros.* Este concilio está más profundamente influenciado por Calcedonia que por el romano del 649. Está más cerca del evangelio, en cuanto habla del aspecto interior de la actividad de Cristo.⁵

¹ Según la recensión griega es porque permitió, por una traición profana, que fuera manchada la Iglesia apostólica. Sería una especie de condenación por negligencia. La latina es más fuerte: trató de subvertir la fe inmaculada.

² Según González Faus (p.472), el concilio no pretende establecer un diálogo entre las dos voluntades, "sino al revés: salvaguardar la relación de la voluntad humana de Jesús con el Padre. Si en Jesús hubiere un diálogo entre Jesús y el Logos, ¡no sería el Logos el sujeto ontológico de Jesús! Mientras que la relación de Jesús con Dios, como ya dijimos, es relación con el Padre precisamente porque Jesús está subsistiendo en la Relación de Filiación". Más abajo expresa: "Dios quiere que la realización de la Salud del hombre, que es su propia voluntad, sea efecto totalmente de la libre voluntad de éste".

³ Según Smulders (p.473), "por un lado corrigen el esquema simétrico, que podía prestarse a un cierto nestorianismo calcedonense; por otro lado, rechazan una concepción meramente estática de la naturaleza humana de Jesús, que, bajo palabras de Calcedonia, podía, sin embargo, haber ocultado un monofisismo fáctico. Entre divinidad y humanidad hay una asimetría en el Hombre-Dios. Lo divino es la persona del mismo Hijo eterno, que se da a sí mismo y que asume a la humanidad en su propia filiación" Entre las perspectivas de este concilio, habida cuenta de la historia previa, señala: "también en la vida humana de Jesús el sujeto actuante es el mismo divino Hijo. El vive como hombre, lo que es como Hijo de Dios: obediencia respecto al Padre y amor a los hombres. Así se expresa el mismo como Palabra de Dios a los hombres y revela al Padre en una auténtica existencia humana", etc. Se puede volver el pensamiento hacia Orígenes e Ireneo. Este concilio vuelve desde las naturalezas a la historia concreta del Hijo de Dios. Peligro del período siguiente será olvidarlo.

⁴ Mansi 11, 664D. La palabra griega significa autodeterminativo, autodominativo, y no sigue la línea occidental del libre arbitrio, de la opción (προαιρεσις). Aunque Adán tuvo ambas, según Maximo, a la naturaleza humana como tal sólo pertenece la primera. Esto es claro en Cristo, en quien la voluntad humana existe conforme a un modo divino. La deliberación y elección sólo pertenece al ejercicio de la voluntad en las circunstancias puramente humanas.

⁵ Respecto al magisterio cristológica de la época antigua, se recomienda leer lo que dice el símbolo *Quicumque* (DS 76; Dz 40) y el Toletano XI (DS 533; Dz 282). El primero utiliza la comparación con la unión entre el alma racional y la carne. El segundo dice que sólo la persona del Hijo se encarna; ella es la que asumió. Pero toda la Trinidad obra la encarnación, porque las obras de la Trinidad son inseparables. Es padre de María en cuanto creador. En cuanto nacido de María fue predestinado. Fue enviado por los tres: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Santo Tomás en la Summa I,43,8 dirá: si la persona que envía no se entiende como principio de la persona sino como principio del efecto, toda la Trinidad envía a la persona enviada. Pero no es éste el sentido que él da a las misiones divinas.

El concilio ecuménico siguiente, Niceno II del 787, expresa: "En resumen, nosotros conservamos sin cambio todas las tradiciones de la Iglesia, escritas o no, que nos han sido solemnemente transmitidas (τεθεσπισμενας). Una de ellas es la figuración por la imagen pictórica, que está de acuerdo con el relato

5.-Máximo el confesor (±580-662)

1) Antecedentes neocalcedonenses de Máximo el Confesor. En esta reflexión previa sobre los antecedentes neocalcedonenses de Máximo, seguimos la presentación de F. Heinzer.¹ Lo dicho a propósito del λογος/τροπος, que Máximo usa, se puede consultar más adelante. Volvamos a la distinción entre φυσικς e υποστασις en Cristo. El problema que en parte se presenta, siguiendo la definición de υποστασις de Basilio, es el siguiente: si la naturaleza humana de Cristo tiene notas individuantes², ¿es ella hypóstasis? La enseñanza de los Capadocios sobre la hypóstasis, que sólo tematiza las propiedades como criterio del ser hypostático, era insuficiente para cristología. La solución vendrá al destacar también el aspecto de subsistencia de la hypóstasis, la hypóstasis compuesta. Pasar de las propiedades a la subsistencia era pasar de lo cognoscitivo (distinción de las hypóstasis: una de otras) a lo ontológico, constitutivo. Así se podía pensar que la naturaleza humana de Jesús tenía notas que la individualizaban y, sin embargo, no era hypóstasis. Como hemos visto, en la primera mitad del s. VI se comienza a destacar en la hypóstasis el momento del ser para sí (καθ'εαυτο ειναι).³ Así también se hace más personalista el demasiado objetivo concepto de υποστασις de los Capadocios. En la hypóstasis entonces habría un aspecto

de la predicación evangélica, siéndonos útil para la fe en la encarnación, verdadera y no fantástica, del Logos de Dios y para provecho correspondiente, porque los que mutuamente se implican, mutuamente se esclarecen" (G. Alberigo et alii, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 135).

¹ p. 59ss.

² En Gregorio de Nisa hay cierta poca concreción de la humanidad de Cristo, aunque el proceso de redención de la especie humana no sea, como se le ha achacado, un proceso físico mecánico sino espiritual. La humanidad de Cristo aparece como un instrumento pasivo del Logos. En la resurrección serían absorbidas la carne y sus propiedades por la divinidad del Logos. Así, no concibe el Cristo de la parusía como viniendo en figura humana (cf. *Antirrh adv. Apoll* 42, PG45,1221Ds). En Gregorio de Nisa sería insuficiente la distinción de las dos naturalezas, pero insiste en que asumió todo el hombre. El Verbo hecho hombre aparece como el centro y la forma de nuestra existencia cristiana, por la que participamos en la realización del Cristo total.

³ Dice Bausenhart (*op. cit.*, 43s), apoyándose en St Otto: "Así la hypóstasis llega a ser subsistencia y expresa el 'ser-en sí' (καθ' εαυτο ειναι) de un ser. El sujeto es pensado más allá del individuo particular de una especie (καθ' εκαστον ειναι)...Lo nuevo de este concepto de hypóstasis se expresa así: la hypóstasis hace que sea un otro y no algo otro (de otra manera), muestra un sujeto separado e impartible, un ατομον, un τοδε τι, es decir un ser para sí, una substancia distinguible que es contable como un prósopon"

En el *De Sectis* (Act VIII,2, PG 86,1240Css), escrito calcedonense de fines del S. VI, υποστασις (y contrariamente el ανυποστατος) tiene un doble significado: *lo que simplemente existe [lo real]...y lo que existe de por sí (το καθ' εαυτο ον)*, como Pedro y Pablo (no tienen su hypóstasis, το ειναι, en otro, como la tienen los accidentes).

gnoseológico y otro ontológico.¹ Esto marca cierta diferencia en el uso del concepto hypóstasis para la Trinidad y para la Cristología.

Se llega a una congruencia formal de los dos aspectos de la hypóstasis: καθ'ἑκαστον y καθ'ἑαυτον. La subsistencia es principio de unión de las naturalezas en Cristo y de individuación. Esto implica la enhypostasia de la naturaleza humana de Cristo. La hypóstasis puede realizar a la vez la función de unión y de distinción. El status de una naturaleza como tal (su λογος της φυσεως) no es comprometido por la actuación hypostática. La naturaleza humana de Cristo es la naturaleza en que todos los hombres participan, pero es de un individuo. La naturaleza común sólo existe en individuos. El concepto que expresa esta individualidad es hypóstasis. Se distingue el momento material de la naturaleza particular y el momento formal de la subsistencia de esta naturaleza particular en la hypóstasis del Logos. La humanidad de Cristo sólo existe en la hypóstasis del Logos, como su naturaleza asumida. El mismo hypostático *ser por sí mismo* del Logos aparece como el último principio tanto de la unidad como de la individualidad del compuesto cristológico. Por eso podemos atribuirles distintivos individuantes a la naturaleza humana sin postular una hypóstasis individual. Los ιδιωματα aparecen, en cierto sentido, como el aspecto material y la subsistencia como el aspecto formal de la individualidad hypostática. Así convergen el empeño capadocio con el neocalcedonense para determinar la persona.

La hypóstasis es la portadora de las características de las naturalezas diferentes y así es el fundamento ontológico de la llamada comunicación de idiomas. Hay características físicas de todos los

¹ El concepto de persona, desde esta época de la objetividad, como dice B. Forte, se ha desplazado un poco. Dice González Faus (p.455 n18): "persona (actualmente) suele designar, entre nosotros, al ser humano, en cuanto capaz de labrar su propio ser en la libertad, la responsabilidad y el amor." "Persona, en Calcedonia, no tiene el mismo significado moderno que le ha dado la filosofía existencial o personalista: el hombre en cuanto decide de sí mismo y dispone libremente de sí mismo, etc.... Más aún: entendiendo persona en el sentido moderno es legítimo afirmar que hay en Jesús una persona humana" (Id., *Las fórmulas...*, 345). Este autor comentando el καθ' ὑποστάσιν de la 2a de Cirilo a Nestorio, añade: "Se llama hypóstasis, por tanto, el principio de unidad del ser, aquello que hace que algo sea uno...El principio de unidad de un ser no es de ninguna manera 'un nuevo ser', algo susceptible de ser caracterizado cualitativamente, es más bien aquello que ontológicamente afirma al ser como existente concreto" (*Ib.*, 346). Según K. Rahner y H. Vorgrimler (*Theological Dictionary*, s.v. Person), actualmente, ser persona es poseerse a sí mismo como sujeto en una relación consciente y libre a la realidad como un todo y a su fundamento infinito y fuente, Dios. El concepto dogmático está conectado con éste, pero no es idéntico. Toma un aspecto como lo formalmente característico de la persona: "su subsistencia, es decir, la propiedad en virtud de la cual un ser espiritual concreto se pertenece a sí mismo (en cuanto lo hace) en una total inmediatez; la total y final auto-incisión; lo que inalienablemente posee esta naturaleza espiritual o lo que lo hace un tal poseedor." Así el Logos es la *persona* de esta naturaleza, esto es, es su último portador, sustentador y poseedor; y esta naturaleza humana no es ella persona en el sentido escolástico. Esto no hace a la humanidad de Jesús menos personal en el sentido actual de la palabra. Es lo contrario. Se enhypostasea en el Logos. Refiriéndose al concepto de persona en la Trinidad añade este artículo: "lo característico de la persona en sentido moderno (presencia a sí mismo como una iluminación interior del propio ser, libertad) sólo es posible que exista una sola vez en las tres divinas personas."

individuos de la especie, y otras hypostáticas, que sólo pertenecen a determinada persona. Las primeras son determinaciones substanciales y constitutivas de la ousía como tal; las últimas son predicados variables, y por eso accidentales, de la persona.

Pero la síntesis de las propiedades explica la unión según la hypóstasis bajo el aspecto gnoseológico. Se llega al concepto ontológico de υποστασις συνθετος (compuesta).¹ La síntesis no está en el plano de la naturaleza sino de la hypóstasis. También se habla de un συνθετερον ιδιωμα. Su idioma, con la encarnación, en cierto sentido es ampliado: ya no sólo es conocido por ser engendrado sino también por la humanidad asumida. El lugar de síntesis de la divinidad y de la humanidad en Cristo es la hypóstasis del Logos, determinada según propiedad, la cual hypóstasis es salvaguardada en su unidad formal y simplicidad, pero cuyo ιδιωμα de ahora en adelante abarca los distintivos de ambas naturalezas, porque ambas, preservándose su diversidad física, subsisten en el *ser por sí mismo* del Logos. El hablar del todo y sus partes debe ser interpretado no como una suma aditiva de dos mitades sino como la actuación de ambas naturalezas en la una y misma existencia hypostática. Máximo llegará a decir: Cristo es sus naturalezas.

En la relación de unión que une dos naturalezas diferentes sin mezclarlas, se distingue un momento de unión y un momento de distinción. El hypostático *ser por sí mismo* [Selbstand] aparece como principio de unión de las dos naturalezas y a la vez como principio diacrítico que distingue al encarnado tanto del Padre y del Espíritu, como de nosotros. En este aspecto Máximo es más claro y transparente.² Leoncio de Jerusalén, hablando en forma muy parecida, dice además que Cristo no sólo como Logos sino también como hombre, es persona respecto a la Trinidad en su *ser para sí*, y se diferencia de todo el resto de las personas humanas también como Logos. Podemos decir que los distintivos humanos del Logos encarnado no son propiedades de la hypóstasis del Logos en sentido estricto, es decir propiedades que definen la hypóstasis como tal. Eso lo hace su específico intratrinitario τροπος της υπαρξεως.³

Los dos Leoncios entienden por naturaleza humana de Cristo no toda la humanidad sino una individual y particular naturaleza humana, asumida como primicia en la subsistencia del Logos (en ese sentido es recapitulación). Es fuente desde donde se derrama la vida divina a toda la

¹ El canon 4 (DS 424s, Dz 216) del Const. II dice que la unión del Dios Verbo con la carne animada por un alma racional e intelectual se realizó según composición (κατα συνθεσιν) o según υποστασις. Cf. Lebon, *op. cit.*, pp.472-477. Cf. p.e. Juan Damasceno, *De Fide Orth.* III,3, PG 94,993C; *Ib.*, IV,5, PG 94,1109CD; *Adv Nest* 2,19, PG 95,189C; *C. Jac* 52,33, PG 94,1461BC.

² Cf. Ep 15, PG91,557AD.

³ Cf. Tomás III,3,1 ad 3; III,2,4c. Véase III, 3, 7 ad 3

humanidad. Pero no se reflexiona más detenidamente sobre las fuerzas anímicas espirituales de la naturaleza humana. Esto se hará en la confrontación con el monoergismo. Según Leoncio de Jerusalén, la filiación por gracia de la naturaleza humana de Cristo es fruto de la unión hypostática. Lo importante del concepto de persona compuesta, es que sin romper la unión personal, da espacio para que la humanidad de Cristo alcance su sentido teológico pleno. Lo más interesante de Máximo va a ser su síntesis.

2) Visión de conjunto. Según H. Urs von Balthasar¹, "lo genial en Máximo es que cinco o seis mundos espirituales diferentes, que habían llegado a aparecer como no relacionados entre sí, pudo abrirlos desde dentro conjuntamente, y supo sacar una luz de cada uno que iluminara todo el resto y lo colocara en un nuevo conjunto, de lo que resultan reflejos y relaciones muy inesperados. Es un teólogo bíblico contemplativo, un filósofo formado aristotélicamente², místico de la gran tradición neoplatónica del Niseno y del Areopagita, un apasionado investigador del Logos en el seguimiento de Orígenes, un monje austero de la tradición de Evagrio y, finalmente y ante todo, un paladín eclesial y un mártir de la cristología ortodoxa de Calcedonia y de una Iglesia centrada en Roma"³. A la influencia de Dionisio en Máximo se le puede dar cierta preeminencia, por ser la más cercana en el tiempo y por ya incluir aspectos esenciales de los predecesores: Gregorio de Nisa y Evagrio.⁴ Máximo logra retomar profunda y verdaderamente -con una gran síntesis- la integralidad de la tradición griega de la Iglesia, que estaba atrofiada, en

¹ *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 2a ed., Einsiedeln 1961, p.48s.

² "El aristotelismo y la teología de Calcedonia forman una alianza indestructible: ellas preservan los derechos de la naturaleza frente a un supranaturalismo sin límite" Según Máximo y Tomás, la diversidad en la creación es un rasgo de su plenitud. La diferencia entre naturaleza y gracia es precondition de su verdadera unión e íntima acción conjunta (*Ib.*, 63s). Según Sheldon-Williams (*op. cit.*, p. 492), "Máximo está temporalmente más cerca de los capadocios y del Pseudo-Dionisio, y su logro fue presentar doctrinas básicamente de ellos en los términos de la lógica aristotélica, que congeniaba más con el sentir intelectual de su tiempo y que gracias a una racionalización que no rechazaba su misticismo, las volvía menos susceptibles de mala interpretación".

³ Según este mismo autor (*Ib.*, 38), bajo el triple primado del Logos filosófico, del Cristo bíblico y del centro romano, introduce Máximo la plenitud de Asia.

⁴ "El modo como el Areopagita siente el mundo (la existencia como acto litúrgico, como adoración, como culto festivo, como danza santa y extasiada) forma el fondo dorado de la visión espiritual del mundo del Confesor. Pero si Máximo es un místico como Dionisio, sin embargo, es un místico que a la vez es metafísico, y un asceta que en contacto con la filosofía aristotélica ha alcanzado rigor y precisión de pensamiento..."(*Ib.*, 51)

Dice Meyendorff (*op. cit.*, 178): "De hecho, Máximo puede ser designado como el verdadero padre de la teología bizantina: sólo mediante Máximo, mediante su sistema en que todas las tradiciones válidas del pasado encuentran su propio lugar legítimo, las ideas de Orígenes, de Evagrio, de los Capadocios, de Cirilo y del Pseudo-Dionisio se preservaron en el seno del cristianismo oriental." Según A. Riou (*Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* [Théologie Historique, 22], Paris 1973, 37s), "sólo S. Máximo pudo ofrecer una visión tan poderosa de la economía, operando la síntesis de dos sistemas: el de Orígenes, de inspiración más plotiniana, y el del Pseudo-Dionisio, de inspiración más de Proclo."

algunos aspectos, por el integrismo político.¹ "Máximo, entre todos los pensadores de la patrística griega, puede pasar como el más abierto al mundo. Sobrepassa en su valoración fundamental positiva de la naturaleza, aún al Niseno. Junto con el único señorío de la S.E., según Orígenes, aparece en él el mundo natural contemplado a la luz de la revelación, como fuente de sabiduría."² Desarrollará su visión del mundo a partir del *ασυγχυτως* (sin mezcla) del Calcedonense.³ "Para Máximo, la síntesis de Cristo se convierte en teodicea del mundo, no sólo de su existencia sino también de la plenitud de sus estructuras esenciales: todas las cosas se ordenan a una síntesis cada vez más abarcante; sí, ellas son síntesis en vista de la última síntesis de Cristo que justifica todo"⁴ "El motivo cristológico en la cosmovisión de Máximo abarca los otros tres: corrige la mística neoplatónica, refuerza el pensar aristotélico, desbarata la huida del mundo, origenista monacal"⁵ Según M. J. Le Guillou, comentando a Soloviev⁶, "superando la visión teúrgica de Dionisio, que sólo ve en la forma y en la energía participada de las creaturas la impronta pasiva de su participación jerárquica en lo divino, Máximo, para refutar el monoenergismo de esta visión neoplatónica, debe desarrollar una metafísica de la causalidad eficiente del ser, en que las creaturas participan de Dios por el acto de ser y el principio del obrar, que les es propio y que salvaguarda en el hombre el fundamento de su libertad."⁷ "La doctrina del Pseudo Dionisio "expresaba el principio oriental de la sumisión pasiva del mundo a lo divino."⁸ Según B. Studer⁹, es el teólogo más representativo de las discusiones con los monoenergistas y quizás uno de los últimos grandes teólogos de la Iglesia bizantina.¹⁰ Es un monje muy cultivado y un confesor inmovible. Su profundización cristológica, en cierto sentido, lo hace moderno. Al centrarse la polémica en la voluntad humana y su actividad, p.e. en

¹ Cf. *Ib.*, 19ss.

² *Ib.*, 52s.

³ *Ib.*, 54.

⁴ *Ib.*, 57.

⁵ *Ib.*, 66. Las fórmulas cristológicas se amplían y llegan a ser ley fundamental de la metafísica (*Ib.* 62). "Cualquiera entiende que su ontología y cosmología es una cristología extensiva, en cuanto la síntesis hypostática es no sólo el último sino también el primer pensamiento de Dios sobre el mundo" (*Ib.*, 204).

⁶ En Garrigues, *Maxime...*, 11.

⁷ Tuvo que corregir el aspecto demasiado emanantista de la metafísica de Dionisio, con el realismo aristotélico de las naturalezas (cf. Garrigues, *Maxime...*, 93).

⁸ Cf. Le Guillou, en Garrigues, *Maxime...*, 12. "Si la confesión de la fe ortodoxa sobre las dos voluntades de Cristo demoró más de medio siglo en ser aceptada es -piensa Soloviev-, porque ella refutaba implícitamente la ideología político religiosa de la Iglesia y del poder imperial, que fueron los inventores del monotelismo." (*Ib.*, 14).

⁹ *Soteriologie* 213, citando a H. G. Beck.

¹⁰ Según Soloviev, es el espíritu filosófico más importante en el Oriente cristiano después de Orígenes (Le Guillou, en Garrigues, *Maxime...*, p. 9s.).

Getsemaní¹, es más soteriológico y existencial.² En él se encarna la tradición postcalcedónica.³ Está en diálogo con la corriente origenista, Evagrio el Póntico⁴, los Capadocios, Leoncio de Bizancio y el Pseudo-Dionisio, con los teólogos calcedonenses y neocalcedonenses, pero desarrolla una visión personal, que abarca la vida cristiana. Cada vez se centra más en la encarnación del Logos, que es un gran misterio.⁵ Desde las fórmulas de Calcedonia construye una teología mística de la cruz, en que un Cristo sufriente y glorificado recapitula en la unidad final todos los contrarios.⁶ El designio de Dios es nuestra divinización por gracia.⁷ *De tal forma que él es Dios por gracia y es llamado así; y Dios es por condescendencia hombre y es llamado así por causa de él. Y se muestra la fuerza de la disposición de intercambio respecto a esto, fuerza que*

¹ Según Balthasar (*op. cit.*, 269), es el punto central de la obra de Cristo, el núcleo de todas las síntesis que tiene que realizar el mundo redimido. En las síntesis está asumida la idea alejandrina del regreso de la creatura a Dios, pero en correspondencia a las polaridades y tensiones de la cosmovisión de Máximo.

² Milano (*op. cit.*, 228s) destaca la riqueza de su aporte sobre el concepto de persona, y añade: "Sobre todo que la 'persona' sea el lugar de la decisión (ΥΠΩΜΗ), que hace del hombre 'microcosmo' un ser único y privilegiado en el universo de las creaturas, es una conquista de extraordinaria importancia para el pensamiento cristiano."

³ También en Juan Damasceno (+ antes del 754), quien es más influido por Máximo que por el Const III, pero que no va más allá de Máximo.

⁴ Dice Garrigues (*Maxime...*, 88): "Evagrio concibe la deificación como un desapego radical del Espíritu respecto a toda la materialidad de lo creado, que lo afecta por las pasiones y le quita la inmutabilidad de su condición divina. Y esto para alcanzar la apatía de la suprema actividad intelectual en la pura oración, y, así divinizado, mantener la única relación lícita (porque espiritual) con lo creado: la 'physikè theoria', contemplación 'eidética' de las creaturas." Según este mismo autor (*Ib.*, 90), "Máximo corrige la ascésis evagriana, con una mística y una soteriología centradas en la libertad, inspiradas en Gregorio de Nisa. En efecto, en la antropología existencial de Gregorio de Nisa, el hombre es imagen de Dios por su libertad, comprendida inmediatamente como libre albedrío."

⁵ Cf. *Quaest Thal*, 60, PG 90,621AC, CCG 22, 73,27-77,63.

⁶ Cf. *Amb 2*, PG 91,1308D.

⁷ *Puesto que la naturaleza no posee fuerza para captar lo que está por sobre la naturaleza. Ninguna creatura, según la naturaleza, puede realizar la divinización (ΘΕΩΣΕΩΣ), puesto que tampoco puede captar a Dios. Pues sólo es propio y natural de la gracia divina regalar la divinización proporcionalmente a lo que son, iluminando la naturaleza con la luz sobre-natural y poniéndola por encima de su propias fronteras mediante la sobreabundancia de la gloria (Quaest Thal, 22, PG 90,321A, CCG 7, 141,91-98; cf. *Ib.* 43, PG 90, 684A, CCG 22, 173,439-443; *Op theol pol*, PG 91,33C-36A; *Amb 2*, PG 91,1237AB). Cf. *Ep 43*, PG 91,640B. Según J. M. Garrigues (*Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au Fils d'après S. Maxime le Confesseur*, en F. Heinzer y C. Schönborn, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembre 1980, p. 174, Fribourg 1982, pp. 173-192), "pero El mostró, con una amplitud jamás alcanzada por los Padres antes de él, la integración del orden de la creación y del orden de la divinización en un único designio divino finalizado por éste último". Y más adelante añade: "es la plenitud definitiva de esta semejanza en el Espíritu, que lo une por gracia al Hijo como a un hermano mayor (Rm 8,29), cuando el hombre, recapitulando en sí mismo el cosmos, se sumerge para siempre con el Hijo en el seno del Padre, fuente primera de la unidad increada y fin último de la unificación de lo creado en él"(p.191). Según F. Heinzer (*Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* [Paradosis 26], Freiburg [Schweiz] 1980, p.175), ser divinizado es participar en el pleroma del cuerpo de Cristo, es ser Dios en la forma de Cristo (cf. *Amb 2*, PG 91,1280D-1281B). "Como la divinización de la humanidad de Cristo en la unión hypostática, así también nuestra divinización es procurada por el filial τροπος υπαρξεως del Logos" (Heinzer, *op. cit.*, 178).*

*diviniza al hombre en Dios por el amor a Dios y humaniza a Dios en el hombre mediante su amor al hombre, y hace, según la transposición cabal, a Dios hombre por causa de la divinización del hombre, y al hombre Dios por causa de la humanización de Dios.*¹ Polemiza con el origenismo de su tiempo². Siguiendo a Evagrijo hay tres escalones para la unión con el Dios inmutable. Más que de una purificación del entendimiento respecto a lo sensible y múltiple, se trata de una liberación mediante el deseo de la conformidad con la voluntad de Dios. La vuelta *al puerto de la voluntad de Dios*,³ sólo se realiza bajo la conducción de una gracia, en un movimiento que Dios ha puesto en la naturaleza humana. Este movimiento llega a su reposo⁴, cuando la creatura es totalmente

¹ *Amb 2*, PG 91,1084C.

² "El rigor cristiano del pensamiento de Máximo rectifica la ligazón origenista de la creación -concebida como caída en lo múltiple- con el pecado, mediante la ontología de la participación de las creaturas en Dios, elaborada por el Pseudo Dionisio" (Le Guillou, en Garrigues, *Maxime...*, 10). Según Garrigues (*op. cit.*, 99), "Máximo sintió los peligros del espiritualismo existencial de la corriente origenista durante sus años apacibles de formación y profundización intelectual en un encuadre monástico. El descubrió mediante Dionisio, ese *desiderium naturale Dei* que, subyacente a las inestabilidades del libre albedrío, eleva serenamente al hombre hacia Dios, cuando aquél deja obrar en su naturaleza la misma energía del Creador que lo atrae hacia sí." Según Garrigues, en *Amb 2*, anterior a *Amb 1*, Máximo responde al origenismo evagriano apoyándose en Dionisio (cf. *op. cit.*, p.e. 96-99), lo que se puede prestar a un pasivismo cercano al monoenergismo. Después, gracias a su experiencia personal de monje errante, que lo lleva a destacar el estatuto de la persona en relación a la naturaleza, gracias a la corriente espiritual de Macario (el bautizado colabora con la gracia) y a la lucha contra el monoenergismo, se centrará en la synergia, superando la teurgia de Dionisio (cf. *Ib.*, p.e. 36-38). En esta synergia confiesa la energía humana de Cristo, enhypostasiada (cf. *Ib.*, 115s). "El monoenergismo cristológico se apoya, en particular, en un teurgismo ontológico de inspiración neoplatónica, que establece, en principio, la elevación pasiva del ser inferior hacia el ser superior, en cuyo dinamismo él participa" (*Ib.*, 131s). "A través de la interferencia de la acción y de la contemplación se realiza en el hombre el designio de la Providencia de Dios, cuyo misterio se apropia el hombre reproduciendo activamente en su vida los rasgos de Cristo..." (*Ib.*, 114). En otro sitio dirá este autor (*Ib.*, 92): "Máximo no ha dudado en volver a colocar el personalismo radical de Gregorio de Nisa en la visión dionisiaca de un mundo estructurado y dinamizado por la participación." "Por sobre Dionisio, es al aristotelismo a quien tomó una concepción del mundo estructurada por la causalidad y la finalidad inscritas por Dios en las naturalezas dinamizadas hacia su perfección última" (*Ib.*). Así desplaza el dominio incierto de la propia libertad personal (cf. Garrigues, *Maxime...*, 94). "Al mismo tiempo desmitificó la dimensión cósmica del pecado del hombre, que no ha arrastrado una caída de las naturalezas en la materialidad y multiplicidad extradivinas" (*Ib.*, 92). "La tríada 'generación-movimiento-reposo' permite a Máximo restituir a la creación la consistencia y bondad de su ser y su obrar, un poco comprometidos por la tríada origenista 'reposo (de la hénada espiritual en Dios)- movimiento (pécado de la libertad espiritual)-generación (caída de la hénada espiritual en la multiplicidad material'" (*Ib.*, 94). Según P. Piret (*Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* [Theologie Historique, 69], Paris 1983, p.70), en el *Amb 2* Máximo equilibra la influencia de Orígenes con la de Dionisio Areopagita. Queda excluido lo que compromete al origenismo: la preexistencia de las almas y el menosprecio del mundo visible y temporal. Según Meyendorff (*op. cit.*, 181), "con todo, Máximo asume algunas intuiciones de Orígenes: resucita y explota la doctrina alejandrina del Logos [relación entre el ΛΟΓΟΣ y los λογοι]; conserva la noción de que el ser supone el movimiento, dándole a ese movimiento el sentido contrario -no se trata de una caída, como en Orígenes, sino de una subida hacia Dios- y expresándolo, a la siga del Pseudo-Dionisio, mediante una nueva tríada: esencia, potencia, energía; reafirma, en fin, reinterpretándola fundamentalmente, la doctrina de la libertad, a la que Orígenes da una importancia tan grande".

³ *Amb 2*, PG 91,1064A.

⁴ Sobre movimiento y reposo, sobre la *αεικίνησις*, cf. Sheldon-Williams, p. 501s.

penetrada por Dios¹. Pero se realiza con la cooperación del bautizado en las virtudes y en el amor.² Esta vuelta por gracia y libertad se funda en la encarnación del Verbo³. Fue planificada desde la eternidad.⁴ *Dios Logos, el Hijo del Dios y Padre, llegó a ser hijo del hombre y hombre, para hacer de los hombres dioses e hijos de Dios. Debemos creer que llegaremos allá, donde ahora está el mismo Cristo, como cabeza de todo el cuerpo, y llegado a ser, por nosotros, precursor cabe el Padre, en su naturaleza humana* (το καθ' ἡμᾶς)⁵

¹ Cf. *Amb 2*, PG 91,1308B. 1073C-1076A; *Cent Car*, III,25, PG 90,1024C. *Pues ninguna creatura puede cesar de moverse antes que haya alcanzado la única causa de la que a los seres fluye el existir* (*Amb 2*, PG 91,1072C). "La unión de la ousía humana y de la ousía divina, 'las cuales es el Cristo', simboliza el término del movimiento de la ousía humana hacia la inmutabilidad de la ousía divina" (Piret, *op. cit.*, 219). Balthasar(*op. cit.*, 129s) dice: "La autorrealización en libertad nos hace pasar del estado de imagen de Dios simplemente natural (ΕΙΚΩΝ) a la lograda autopoiesis espiritual y a la semejanza de Dios (ΟΜΟΙΩΣΙΣ), y así realizamos el plan de Dios, quien nos hizo según su propia imagen y semejanza." Cf. *Amb 2*, PG 91,1345D.

² Cf. Macario y Diádoco de Foticea. Según Riou (*op. cit.*, 39s), "es sin duda de este último [Macario], a través de Diádoco de Foticea, que Máximo ha recibido el eje de integración y de síntesis de los sistemas origenistas y dionisiacos: la gracia bautismal de adopción filial en vista a la synergia de las voluntades, el primado de la caridad en la divinización, la oración del corazón y su dimensión pneumatológica, que son todos temas típicamente macarianos."

³ Dice Heinzer (*op. cit.*, 144): "Ahí, en ese 'cómo' único de su existencia como hombre, está su novedad, su santidad, su divinidad. Ese cómo lo hace primicia (απαρχή) de la nueva humanidad y a la vez —en cuanto su ser hombre con rasgos únicos concretos personales— epifanía de Dios". Según I. H. Dalmais (*La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Eglise. Typologie anthropologique et typologie ecclésiastique d'après Qu Thal 60 et la Mystagogie*, p. 17, en *Maximus Confessor*, pp. 13-25), "en la encarnación del Logos, Dios se hizo hombre para que el hombre accediera a la condición divina, y no por una teoría gnóstica, sino en la kénosis del Logos divino en la cruz el pre-eterno designio del gran Consejo has sido cumplido" (cf. *Or Dom*, PG 90, 873CD, CCG 23, 28, 39-29, 49).

⁴ P.e. *Amb 2*, PG 91,1097B: *según estábamos predestinados, desde antes de los siglos, a ser en él como miembros de su cuerpo.*

⁵ *Cent Gnost 2,25*, PG 90,1136BC. *Para llegar él mismo a ser hombre, como él [solo] lo sabe, y hacer al hombre Dios por la unión con él mismo* (*Quaest Thal 22*, PG 90,317BC, CCG 7,137,11-13). *En los cuales siglos mostrará Dios la extraordinaria riqueza de su bondad para con nosotros, actuando él, perfectamente, la divinización en los dignos. Porque si él mismo llevó a término la operación mística de hacerse hombre, haciéndose en todo semejante a nosotros salvo sólo en el pecado, y descendiendo a las partes inferiores de la tierra donde fue repelida la tiranía del pecado sobre el hombre, también llevará del todo a término la operación mística de la divinización del hombre en todo salvo sólo, evidentemente, la identidad substancial con él, haciendo al hombre semejante a él y haciéndolo ascender por encima de todos los cielos* (*Quaest Thal 22*, PG 90, 317Ds, CCG 7, 137,33-139,44). *Todo Dios participado a todos (al modo del alma con el cuerpo), al alma y mediante ésta al cuerpo, como El lo sabe. La primera reciba la inmutabilidad, y el otro la inmortalidad, y todo el hombre sea divinizado, consagrado (θεουργουμενος) por la gracia del Dios que se encarna, y permanezca íntegro el hombre en su alma y cuerpo por naturaleza, y todo el hombre sea hecho Dios en su alma y cuerpo por gracia...* (*Amb 2*, PG 91,1088C).

Balthasar (*op. cit.*, 277s) habla de un 'tanto cuanto': *en tanto ése se hizo Dios, en cuanto éste se hizo hombre; en tanto ése fue exaltado por Dios con divinas ascensiones, en cuanto Dios, por causa del hombre, anonadándose a sí mismo, sin mutación, había descendido hasta lo último de nuestra naturaleza* (*Amb 2*, PG 91,1385BC). Prosigue Balthasar: "Así aquella anterior ley cósmica de extensión y concentración, diástole y sístole, se traduce de aquí en adelante en lo histórico salvífico y obtiene aquí su sentido definitivo: [El Logos] tanto nos concentra, por sí mismo, hacia la unión con él, cuanto él mismo, por causa nuestra, se ha extendido en el ΛΟΓΟΣ de su abajarse (*Amb 2*, PG 91,1288A)".

En el Logos están todos los λογοι de la creación.¹ Dios hizo al hombre según su bondad. Porque el comienzo coincide con el fin, la plenitud del hombre nuevo sucederá en el Logos. El paso del comienzo al final sólo puede ser entendido como asimilación a la encarnación del Logos, en el que habita toda virtud.² La encarnación no sólo es una revelación, sino que es la primera realización del misterio de la vida cristiana. La visión cristocéntrica de la vuelta a Dios se va a ir acentuando con el tiempo. *El Logos nació para siempre en la carne, pero, por su filantropía, quiere nacer sin cesar según el espíritu en los que lo quieren. Se hace guagua y se forma en ellos por las virtudes; se manifiesta en la medida que el que lo recibe se sabe capaz de él.*³ El hombre realiza su natural ser imagen, en forma de filiación divina.⁴ La existencia del

¹ Según H. I. Dalmis (p.13), los λογοι serían los querer divinos predeterminados para realizarse en el tiempo oportuno. Habría una manifestación cósmica del Logos divino en los λογοι de creaturas, lo que nos revela la providencia del Creador. Cf. *Amb 2*, PG 91,1081BC. Según Milano (*op. cit.*, 215), "Máximo agrega que la muchedumbre de los λογοι reflejan el único ΛΟΓΟΣ eterno: por la participación (μετοχη) en El, todas las cosas que vienen a la existencia en el tiempo, son lo que son." "Véase Bausenhart, *op. cit.*, 49; Sheldon-Williams, p. 497s. Respecto a los λογοι como predefiniciones divinas en el Ps. Dionisio, cf. Sheldon-Williams, p. 508.

² *Amb 2*, PG 91,1081Ds; cf. *Amb 2*, PG 91,1333A-C. Según Garrigues (*Maxime...*, 184), "el hombre, encontrando en el cuerpo de Cristo su adopción filial, es arrastrado en el mismo movimiento kenótico que caracteriza la filantropía del Hijo de Dios."

³ PG 90,1181A. *Cristo, queriéndolo, nace siempre místicamente, encarnándose a través de los salvados, haciendo madre virgen al alma que engendra ...*(*Or Dom*, PG 90,889C). *Y Dios es mendigo (πτωχος), por su abajamiento haciéndose mendigo por nosotros y tomando sobre sí, por compasión, los sufrimientos de cada uno, padeciendo místicamente, por su bondad, hasta la consumación de los siglos, en la medida de la pasión de cada uno* (*Myst*, PG 91,713B). Cf. *Amb 2*, PG 91, 1360AB; *Cent Gnost*, PG 90,1105Ds.

⁴ Al describir la primitiva imagen de Dios como λογος της φυσεως y la semejanza, libremente alcanzada mediante la gracia como τροπος της υπαρξεως, muestra cómo estos dos órdenes ni se mezclan ni se separan. Según Piret (*op. cit.*, p.64 n.20), "el hombre es 'imagen de Dios' según la naturaleza y, a partir de la encarnación del Hijo, 'Hijo de Dios' y 'Dios por el Espíritu' según la gracia del bautismo" (*Amb 2*, PG 91,1345D-1349A). Comenta Garrigues (*Maxime...*, 119): "La gracia es el nacimiento hypostático en el Espíritu como hijo de Dios, nacimiento que vino a reabrirnos el mismo Hijo de Dios. El modo hypostático de la libertad 'innova' la voluntad natural haciéndola renacer según un modo de existir extraordinario que, sin embargo, la respeta plenamente en su orden esencial y energético propio." "La forma divina que Cristo nos comunica en el bautismo es una disposición ontológica que habilita a nuestra naturaleza para responder activamente a la vocación que nos resucita personalmente como hijos de Dios y nos llama a entrar en el 'modo de vida de Cristo'." "Es en el modo hypostático de existencia de Cristo como Hijo, donde Máximo ve el principio de nuestra salvación" (*Ib.*, 131). "Máximo ha comprendido cada vez más la divinización del hombre como su adopción hypostática por el Padre..." (*Ib.*, 121). "Apartándose del teurgismo neoplatónico de Dionisio, Máximo adopta abiertamente los grandes temas synérgicos de la mística macariana...(Ib.). "La distinción imagen-semejanza, comprendida como cupla naturaleza-hypóstasis, permite a Máximo llevar muy lejos el synergismo teándrico, sin cuestionar la prioridad divina en la iniciativa de la gracia que, en la economía de la Encarnación, ha restaurado la imagen divina en el hombre" (*Ib.*, 127). Según la opinión de este autor (*Ib.*, 131), "la energía divina no se impone a la energía humana, porque ellas no se conjugan según una continuidad de naturaleza, lo que daría la preponderancia a la más fuerte, sino en la discontinuidad escatológica de una gracia de adopción personal en la libertad." Refiriéndose después (*Ib.*, 132) al caso de Cristo, dirá: "La preponderancia jerárquica del superior respecto al inferior compromete la trascendencia del Dios cristiano, que ella misma pretende expresar." Cf. *Op theol pol*, PG 91,64AB. "No es una dominación violenta que absorbería la energía

cristiano, que se realiza en colaboración con la gracia¹, se asemeja a la unión de las dos naturalezas en la persona del Hijo². Los λογοι de la naturaleza y de la gracia no se mezclan.³ Cristo no sólo es prototipo durante su encarnación sino durante toda su vida y muerte. Todo cristiano, a su manera, debe ser crucificado con Cristo.⁴ Como Jesús, concebido sin concupiscencia, murió libremente condenando en su carne el pecado⁵, así también el cristiano, quien por el bautismo volvió a alcanzar el estar sin pecado. No se trata de una imitación simplemente exterior.⁶ En la existencia terrena de Cristo, ya está incluida la de los cristianos. Su vuelta al Padre adelanta ya, en raíz, la de los cristianos. Según Heinzer⁷, "el amor es, por tanto, para Máximo, el principio central de la ejemplaridad de Cristo respecto a nuestro ser humano; todavía más: él es, en cierto modo, el motor de la historia de salvación de Dios con nosotros los hombres, el resorte más interno del eón terminado en Cristo de la καταβασις θεου προς ανθρωπον, como también del segundo eón que se abre en Cristo de la αναβασις ανθρωπου προς θεον, pero es, a la vez, también la perfección de esta historia"⁸ *Dicen, pues, que Dios y el*

humana, sino una disposición de gracia suscitada en el corazón del hombre por el Espíritu que lo habilita para hacer entrar todo su obrar propio en una synergía libre con el designio de Dios" (*Ib.*, 135s). "Que la compenetración de la energía humana y divina en el Cristo sea concebida por Máximo como pericoreosis, muestra bien que ésta no se realiza por la preponderancia natural de una sobre otra, sino en un modo específicamente hypostático, la filiación, en el que, según una synergía libre, ellas se dejan mutuamente lugar en una comunión dinámica."

¹ Cf. *Quaest Thal* 59, PG 90,604D-608C, CCG 22, 45,28-51,116.

² *Porque como él descendió, por causa nuestra, sin alteración y [llegó a ser] hombre como nosotros, a excepción sólo del pecado, desatando sobre-naturalmente (υπερφωως) las leyes de la naturaleza; así también consecuentemente nosotros ascenderemos por causa de él y llegaremos a ser dioses como él por el misterio de la gracia sin alterar absolutamente nuestra naturaleza* (*Amb* 2, PG 91, 1280D).

³ *Quaest Thal* 37, PG90,384Cs, CCG 7, 249,35-48.

⁴ *Amb* 2, PG 91,1357D-1361A.

⁵ *Quaest Thal* 61, PG 90,628A-637D, CCG 22, 85,8-101,297; cf. 42, PG 90,405Css, CCG 7, 286,7ss; 62, PG 90,652BD, CCG 22, 123,128-125,154. *Esta condenación de mi pecado libre, es decir el que sea pasible, corruptible y mortal en la naturaleza (κατα ψυσιν, lo tomó el Señor, hecho pecado por mí, revistiéndose voluntariamente en la naturaleza de mi condenación según pasibilidad y mortalidad y corruptibilidad, teniendo un libre albedrío (προαιρεσιν) no condenado, para condenar mi pecado libre y natural y la condenación, expulsando, al mismo tiempo, fuera de la naturaleza el pecado y la pasión (παθος) y la corrupción y la muerte* (*Quaest Thal* 42, PG 90, 408CD, CCG 7, 287,63-289,71). Restituye la naturaleza a sí misma (cf. *Or dom*, PG 90,877Ds, CCG 23, 34,135-35,153).

⁶ Cristo entrega a los creyentes un τυπον y προγραμμα (*Amb* 2, PG 91,1333C). *...Para salvar al hombre y darse a los hombres como modelo (υποτυπωσιν) y como imagen viva de benevolencia y amor hacia El y hacia los demás...* (*Ep* 44, PG 91,644B).

⁷ *Op. cit.*, 197.

⁸ Cf. *Ep* 2, PG 91,401B, 404BC. "Su ejemplaridad es, para Máximo, esencialmente una ejemplaridad en el amor, aquel amor que, por así decirlo, aparece como la clave de bóveda que corona y sostiene el conjunto de la construcción de la economía de Dios, estando ahí incluida la respuesta de parte del hombre" (Heinzer, *op. cit.*, 182). *El amor tiene fuerza divinizadora. Porque verdaderamente no hay nada más semejante a Dios que el divino amor, ni nada de naturaleza más misteriosa ni que lleve más a los hombres hacia la divinización (θεωσιν)* (*Ep* 2, PG 91,393C). "Aquí se cierra ahora el círculo: el αγαπη es idéntico con la

hombre son modelos (παραδειγματα mutuos; y tanto Dios, por amor al hombre y para él se hizo hombre, cuanto el hombre, capacitado por el amor, se divinizó a sí mismo para Dios. Y tanto el hombre fue raptado por Dios, en su espíritu (νοῦν), hacia lo [in]cognoscible, cuanto el hombre reveló al Dios invisible por naturaleza, mediante las virtudes .¹

Todo lo creado está agrupado según cinco categorías: el conjunto del ser creado frente al único ser de Dios, lo inteligible frente a lo sensible, el cielo frente a la tierra, el paraíso frente a la tierra habitada, el hombre frente a la mujer. El hombre está al medio. Por su parentesco esencial une en sí todo. Es quien entra último en la creación para llevar todo a Dios, su origen. Pero, en vez de unir, abusó de su poder y desunió, con peligro de hundirse de nuevo en la nada.² Por eso Dios mismo emprendió la obra de unir, de manera admirable. Se hizo hombre para salvar al hombre perdido³. Ha conducido a una unidad más alta el conjunto de las formas del ser, para unirlas todas bajo una cabeza. En su nacimiento vence la oposición entre hombre y mujer. En su existencia terrena y en su muerte une la tierra y el paraíso. En su ascensión une el cielo y la tierra, lo sensible y lo espiritual, traspasando los órdenes

realización de la imagen de Dios; obra la transformación de nuestro ser κατ εικονα en la ομοιωσις; es el nuevo y verdadero τροπος, el cual realiza nuestro λογος natural de la manera correcta" (Heinzer, *op. cit.*, p. 187). *...para renovar la fuerza del amor, adversario del querer a sí mismo, primer pecado (Ep 2, PG 91, 397C). Según Garrigues (Maxime..., 155), "el teandrismo de la caridad se realiza según la doble irreductibilidad de la ley de la gracia a la naturaleza: kénosis de Dios en la persona del Hijo por filantropía; divinización del hombre como hijo de Dios por la caridad". "Porque el Dios Trinidad es más bueno, pudo, sin alterar su inmutabilidad esencial, venir en persona, como filántropo; imprimir su misterio de caridad en el fondo del corazón del hombre, sin presionar la voluntad natural de éste, sino movilizándola desde dentro en la transformación del amor" (Ib., 157).*

Dios, como bueno, en otro tiempo instituyó de muchas maneras, para los hombres, la ley del amor a los otros. Al fin de los tiempos, como filántropo, la cumplió por sí mismo, haciéndose hombre. No sólo nos amó a nosotros como a sí mismo, sino más que a sí mismo, como lo enseña con claridad el poder del Misterio a aquellos que han recibido piadosamente la confesión de la fe en El. Si, pues, voluntariamente se entregó a sí mismo a la pasión y a la muerte, como responsable, por [propia] voluntad, en vez de nosotros que deberíamos sufrir como responsables, está claro (para todo aquél que en alguna medida ha percibido la gracia) que nos amó a nosotros (por los que él mismo se entregó a la muerte) más que a sí mismo. Y como super-bueno, aunque la expresión sea osada, prefirió el ultraje por nosotros en el momento oportuno según la economía, como más honroso que la propia gloria que [le corresponde] por naturaleza. El retorno a El de los descarriados ha establecido un honor sobreabundante y una desbordante gloria de Dios y un camino de manifestación y demostración mayor de su gloria natural. Nada es más propio del logos de la gloria, para El, que la salvación de los hombres...(Ep 44, PG91,641D-644B). Cf. Op theol pol, PG 91,156C.

¹ *Amb 2, PG 91,1113BC. Según Balthasar, "el amor, la más alta unión, se construye sólo en la creciente independencia de los amantes..." (op. cit., 55). "Mediante él se realiza la síntesis total de la humanidad en una única identidad, donde cada uno intercambia con el otro su propio ser, y todos con Dios"(p.340). "El amor, según Máximo, crece por sobre todas las partes y potencias del hombre hasta embargarlo todo" (Ib., 341).*

² *Entregó toda la naturaleza como alimento a la muerte. Mediante lo cual la muerte vive por todo este espacio de tiempo, haciendo de nosotros comida; nosotros no vivimos nunca, siempre devorados por ella mediante la corrupción (Amb 2, PG 91,1157A).*

³ *Lo reconduce mediante un τροπος paradójal y más propiamente divino que el primero: su misteriosa venida (cf. Amb 2, PG 91,1097C).*

celestes con su naturaleza humana. Finalmente se presenta de nuevo delante de Dios con su naturaleza humana, llevando a su plenitud como hombre lo que Dios había predeterminado.¹ Según Balthasar, la última síntesis delineada por Cristo salvador del mundo, es la unión del mundo con Dios.² La unión de todo, a través del Verbo hecho carne, es un aspecto central de Máximo.³ La total compenetración de la naturaleza

¹ Cf. *Amb 2*, PG 91,1304D-1313B; *Quaest Thal* 48, PG 90,436AB, CCG 7, 333,65-335,81; *Or Dom*, PG 90,877AC, CCG 23, 33,107-34,127. Cf. *Amb 2*, PG 91,1253D.

² Según Balthasar (*op. cit.*, 344) en este cruce de camino entre el mundo y Dios están las *Centurias Gnósticas* (PG 90,1084-1176). En el análisis que hace este autor (*Ib.*, 344ss) de ellas indica la fuerte incidencia de Orígenes en ellas, aunque también influyen Evagrio, Dionisio, su propia mística, etc. Esta síntesis es una vuelta de la creatura a Dios, una ascensión en que cada vez brilla más la luz del Tabor, la parusía espiritual, el sábado divino, entrando en reposo el movimiento de los eones. Hay una mística del Logos, que en el mundo aparece como fuera de sí, con una cobertura engañosa y a la vez pedagógica. *Por un lado, es Logos por naturaleza, pero, por otro lado, carne para la vista* (2,60).

En este escrito apenas aparece el Cristo humano y hay poco lugar para la Trinidad. Dios está por sobre el tiempo, el movimiento, etc. (1,1-10), por sobre la dualidad de lo mundano. Sólo es inteligible en la fe. Es el centro de todo (cf. 2,4). La finalidad de la economía, que realiza el Logos, es conducir la creatura dualista y temporal, por sobre el abismo, a Dios. El mismo Logos, en su devenir mundo (encarnación, etc.), es el misterio central del mundo. El es la única palabra, la única idea, que es complementada, como un pleroma, por las diversas palabras e ideas del mundo. En esta tarea de reconducir lo múltiple, para aquél que por la contemplación ha roto la cáscara de lo múltiple sensible, el Logos es el alimento espiritual, etc. (cf. 1,100, etc.). Ascensión es una palabra muy subrayada en esta mística del Logos, cuyo fin es alcanzar a Cristo (2,25). El Cristo exaltado nos atrae hacia sí (2,32; cf. 2,18). *El que está iluminado es juzgado digno de recostarse con el esposo Logos en el tesoro de los misterios* (1,16). La presencia del Logos, su parusía, se cumple en la medida en que él llena todo. La parusía es un progresivo hacerse diáfano, de la eternidad siempre ya presente. La parusía mística coincide con el morir al mundo, con la apatía (1,98). El Verbo nos conduce al Padre (2,47). *El que ha recibido y cumplido un mandamiento, recibe y lleva en sí místicamente la santa Trinidad* (2,71). En el sábado eterno la creación reposa totalmente respecto a su propio movimiento (cf. p.e. 1,39; 2,88), y sólo Dios, en quien obrar y reposarse es uno, realiza sus obras eternas. "Para Máximo, el movimiento fundamentalmente es natural, en el sentido aristotélico; por tanto, una total inmovilidad sólo puede significar en Máximo un sobrenatural trascender de toda la naturaleza creada" (*Ib.*, 350). Para esto, se debe del todo morir místicamente. Esto es una gracia. Recién aquí Dios es verdaderamente tinieblas (cf. 1,84s). En esta muerte -vista por Máximo a la luz cósmica de la muerte y resurrección de Cristo (1,59-63,65; 2,27)- las energías creadas son asumidas por las divinas (cf. 1,47). La creatura está deificada (cf. 2,88). Después de la consumación de los siglos habrá un cara a cara, en que se tendrá la plenitud de la gracia (2,87).

Pero las *Centurias Gnósticas* no es lo único ni lo más decisivo para la escatología de Máximo. Junto al ideal de reposo aparece el ideal de paz. En la misma captación de Dios, nosotros no lo captamos. Máximo insiste más en la agraciada immanencia de Dios en la creatura, en la que éste se manifiesta. Dios actúa a la manera de un alma en los miembros del cuerpo (*Amb 2*, PG 91,1088B; cf. *Quaest Thal* 54, PG 90,512B, CCG 7, 447,67-77). Así los divinizados son un espejo, sin mancha, de Dios (*Myst* 23, PG 91, 701C). Y nosotros accedemos a Dios como a nuestro arquetipo (*Amb 2*, PG 91,1088A). En él nuestra unidad encuentra la unidad original (*Amb 2*, PG 91,1200B). Hay un abandonarse en el señorío de Dios, causa y fin de todo (*Myst* 1, PG 91,665B; cf. *Ib.*, 701BC). La bondad es el nombre más perfecto de Dios. *Y así se llena de nuevo el mundo de arriba, unidos los miembros del cuerpo a la cabeza, según la dignidad. Evidentemente, cada miembro recibe con armonía su puesto conveniente, gracias al arte arquitectónico del Espíritu, según la cercanía en la virtud. Y así cada uno completa el cuerpo, el cual completa todo en todos, llenando todo y siendo llenado por todos* (*Amb 2*, PG 91,1280Ds).

³ Según Balthasar (*op. cit.*, 288ss), también hay una síntesis entre las formas del aparecer objetivo de Dios en el mundo: en la naturaleza y en la historia. Hay una ley de la naturaleza, hay una ley escrita, y una ley de la gracia que trae Cristo. Esta última completa a las dos anteriores, las une definitivamente y supera sus limitaciones. En cuanto las dos primeras son provisorias respecto a la ley de Cristo, se puede hablar de una triple corporalización del Logos (cf. *Amb 2*, PG 91,1285C-1288A). "En la totalidad de estas tres

humana y divina en la persona del Verbo es el punto neurálgico del plan de salvación.¹ Así se ve que Dios hizo el mundo por amor, para unirlo consigo. *Se hizo mensajero del designio de Dios, el mismo (según la esencia) Logos de Dios, hecho hombre. Y manifestó, si es lícito decirlo, el fondo más profundo de la bondad paternal. Mostró en Él la finalidad por la que lo creado evidentemente recibía el comienzo del existir. Pues por Cristo, o conforme al misterio de Cristo, todos los siglos y lo que en ellos se contiene, recibieron en Cristo el principio y fin del existir.*² En la encarnación del Verbo fue revelado el sentido de la creación (unión en Dios), y en ella ya ha comenzado la unión³. Más cercanamente, esta unión inicial ha sucedido en la cruz y ascensión.⁴ Lo que ya aconteció en Cristo, debe todavía cumplirse en aquellos llamados a participar en su muerte y resurrección. Esta es la tarea de la Iglesia⁵ y el trabajo del Espíritu⁶.

3) El Dios trino. Según Balthasar⁷, Máximo está en la línea de la trascendencia de Dios,⁸ de Dionisio, pero en un marco de analogía (una siempre mayor diferencia),⁹ teniendo el cosmos, como distinto de Dios, más peso que en Dionisio.¹⁰ En el mundo inmanente, donde existe la

corporalizaciones es Cristo, el Logos, la única y universal ley del mundo y juez de los mundos a quien Dios ha entregado todo el juicio" (*Ib.*, 290). Cf. *Quaest Thal* 19, PG 90,308BC, CCG 7, 119,7-30.

¹ Sólo Dios podía conocer el misterio de Cristo con anticipación.

² *Quaest Thal* 60, PG 90,621B, CCG 22, 75,43-51. Y continúa el texto: *Pues la unión prevista antes de los siglos, del límite y de lo ilimitado, de la medida y de lo inconmensurable, del término y de lo sin término, del Creador y de la creatura, del reposo y del movimiento, unión que brilló en Cristo en los últimos tiempos, trayendo cumplimiento mediante ella a lo preconcebido por Dios* (*Ib.*, BC, 44-56).

Pues, el Logos, como creador, es Principio, medio y fin de todo lo que existe, es pensado y expresado (*Quaest Thal* 19, PG 90,308C, CCG 7, 119,28-30; cf. *Amb* 2, PG 91, 1357B). Respecto a la intervención de la Trinidad en la encarnación, cf. *Quaest Thal* 2, PG 90,272B, CCG 7, 51,22-27; *Ib.* 60, PG 90,624BC, CCG 22, 79,94-111; *Op theol dogm*, PG 91,77C. 240B; *Disp Pyr*, PG 91,320BC.

³ Cf. *Quaest Thal* 60, PG 90,621BC, CCG 22, 75,51-77,3. La encarnación, la pasión, la cruz, la sepultura y la resurrección 'sobreforman' todas las formas naturales del mundo (cf. Balthasar, *op. cit.*, 275; *Cent Gnost* 1,66s, PG90,1108AB). Así la ley de Cristo, a pesar de su historicidad, es cosmológica.

⁴ *La encarnación se realizó para la salvación de la naturaleza humana; la pasión para redención de los retenidos en la muerte por el pecado* (*Quaest Thal* 63, PG 90,692B, CCG 22, 185,63-65).

⁵ *Si el Cristo, según la consideración de su humanidad, es la cabeza de la Iglesia, luego, como Dios, teniendo el Espíritu por naturaleza, ha dado a la Iglesia las operaciones (ἐνεργειᾶς del Espíritu* (*Quaest Thal* 63, PG 90,672BC, CCG 22, 155,156-159).

⁶ Según Piret (*op. cit.*, 364), el Hijo encarnado conduce a los hombres al Padre, dándoles el Espíritu.

⁷ *Op. cit.*, 74ss.

⁸ La trascendencia cristiana va junto con el desarrollo de la contrapuesta inmanencia.

⁹ *Tanto se hizo comprensible en ella [en la generación de su encarnación], cuanto era conocido por ella como más incomprensible* (*Amb* 1, PG 91,1049A).

¹⁰ Por eso que habla de una liturgia cósmica en vez de celestial. Dice en otro lugar este mismo autor (*Ib.*, 61s): "Pues justamente aquí está la inconcebible fecundidad de esta unidad divina: ella es, por un lado, la causa de la particularidad de cada cosa y de su contrapuesta diferencia, que hace a cada una de ellas un retrato de la divinidad y particularidad -el fundamento, por lo tanto, de lo más personal e inmediato-, y es, por otro lado, la superabundante unidad y mismidad de estas mismas unidades, el fundamento que permite su comunidad y comunicación amante. Esta paradoja de la síntesis que une separando y separa uniendo, paradoja que atraviesa el conjunto de la construcción del mundo, tiene su origen en la relación más primitiva de las cosas al mismo Dios".

tensión entre lo espiritual inteligible y lo sensible fenomenal, se revela el Trascendente, como rayo tenebroso. De Dios sabemos que existe, pero no lo que es. De él se afirma el ser (es principio de todos los seres) y se niega (trasciende)¹. Por eso, la unión con Dios está más allá del conocimiento.² Máximo aplica a la Trinidad la teología negativa, mientras que la positiva tiene que ver con el Dios económico, que rige el mundo con providencia y juicio.³ *Porque lo divino es del todo sin partes, porque es totalmente sin cantidad...sin propiedad,...del todo simple... y sin extensión..., del todo ilimitado porque del todo sin movimiento,...y sin relación. Y, con esto, del todo indecible e incognoscible. Y para todo lo que hermosamente y en forma conveniente a Dios se mueve hacia él, el único fin de todo conocimiento, teniendo como único conocimiento verdadero el que no puede ser conocido.*⁴ Dios de ninguna forma se mueve, pero tampoco permanece estacionario: esto es propio de las cosas, según naturaleza, limitadas y que tienen comienzo en su existencia.⁵ Dios es υπερουσιος.⁶

Respecto a la Trinidad, Máximo se expresa, por ejemplo, de la manera siguiente. *Una sola naturaleza y poder (δυναμις) de la divinidad, es decir un solo Dios contemplado en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo, en cuanto única Mente (νοῦς) sin causa subsistiendo esencialmente (ουσιωδως), engendrador del único Logos sin comienzo que subsiste según la esencia (κατ'ουσιαν), y fuente de la única Vida eterna que subsiste esencialmente como Espíritu Santo, Tríada en la mónada y mónada en la Tríada'..... Pero la misma nosotros pensamos como verdadera mónada y Tríada, aquella por razón según la esencia (κατ'ουσιαν λογω), ésta por el modo según la existencia (καθ'υπαρξιν τροπω).*⁸ *En efecto, el Verbo de Dios hecho hombre enseña la teología en cuanto muestra en sí mismo al Padre y al Espíritu Santo. Porque todo el Padre y todo el Espíritu están esencial y perfectamente en todo el Hijo aun encarnado, ellos no encarnados, pero complaciéndose*

¹ Cf. *Myst*, PG 91, 1080A-C; *Amb 2*, PG 91, 1080AB, 1288C.

² Dios no es un objeto de conocimiento. Respecto al misterio de la encarnación, dice: *Tanto llegado a ser comprensible por ella [la encarnación], cuanto es conocido como más incomprensible mediante ella* (*Amb 1*, PG 91,1049A).

³ *Ib.*, 93.

⁴ *Amb 2*, PG 91,1232BC

⁵ *Amb 2*, PG 91,1221A.

⁶ Cf. p.e. *Amb 1*, PG 91,1036B. Cf. *Amb 1*, PG 91,1180B.

⁷ Cf. Justiniano en Evagrio, *Hist Eccl* V,4, PG 86,2796B.

⁸ *Or Dom*, PG 90,892Ds. *En efecto la Mónada es en verdad la Triada, porque así ella es (ΕΣΤΙΝ), y la Triada es en verdad la Mónada, porque así ella subsiste (ΥΦΕΣΤΗΚΕΝ); puesto que la divinidad, una, es de manera monádica y subsiste de manera triádica* (*Amb 1*, PG 91,1036C). Cf. *Myst*, PG 91,701A. *Por su carne [el Hijo] hizo manifiesto al Padre ignorado, y por el Espíritu condujo al Padre a los hombres reconciliándonos en sí mismo* (*Or Dom*, PG 90,876B).

(ευδοκων) uno y el otro cooperando (συνεργουν) con el Hijo que obra el mismo (αυτουργουντι) la encarnación.¹ El origen de la salvación es la ευδοκία del Padre. Sólo el Dios y Padre es el dispensador de aquellos bienes, por la mediación natural del Hijo, y en verdad en el Espíritu Santo.²

Máximo vincula estrechamente Cristología y Trinidad, aun en la terminología³. Así como no se significa con las mismas expresiones la diferencia y la unión en la Santa Trinidad, sino que diciendo tres υποστασεις se dice la diferencia, y confesando una ουσιαν se confiesa la

¹ *Or Dom*, PG90,876CD. Cf. *Op theol pol*, PG 91,237D; *Quaest Thal* 60, PG 90,624BC. El Padre aparece como la fuente desde donde brota la economía trinitaria y como el término de ella. El Hijo es el que manifiesta y cumple el misterio de salvación (αυτουργος). "Y porque toda su humanidad está marcada en su ser y en su acción por su relación de Hijo al Padre, es decir por su modo hypostático que lo caracteriza como persona trinitaria, nuestra salvación tiene una estructura esencialmente filial" (F. Heinzer, *L'explication trinitaire de l'Economie chez Maxime le Confesseur*, p. 169, en *Maximus Confessor*, pp. 159-172). Y prosigue Heinzer (*Ib.*, 170): "la divinización, en cuanto participación en la naturaleza divina, se articula, pues, para Máximo expresamente como 'adopción filial' y pertenece, por consiguiente, al orden de la persona o más bien de personas, porque se trata de una 'relación entre personas'". [*Cristo*] nos conduce a la ascensión suprema de las cosas divinas, al Padre de las luces, y nos hace partícipes de la naturaleza divina, por la participación del Espíritu según la gracia, según la cual participación somos llamados hijos (τεκνα) de Dios, abrazando a aquél íntegro, que es el autor de esta gracia: el Hijo, por naturaleza, del Padre (*Or Dom*, PG 90, 905D).

² *Or Dom*, PG 90,876B.

³ Cf. *Op theol pol*, PG 91,145A-149A. La aplicación de lo teológico a lo económico es lo que Pirro objeta a Máximo (*Disp Pyr*, PG91,48C). Para Máximo, según Balthasar (p.210s), la tesis de Sergio llevaría a una triple voluntad en Dios (veamos p.e. *Op theol pol*, PG 91,269B; cf. *Acta* 14, PG 90.149Ds; véase DS 545). La voluntad personal destruiría en la Trinidad el concepto de naturaleza divina. Si la encarnación terminara en una naturaleza sintética no sería consubstancial al Padre, habría cuaternidad en Dios, sería desemejante a nosotros. En las dificultades cristológicas, Máximo siempre recurre a la Trinidad (cf. Balthasar, 210) y, según F. Heinzer (p. 160), a la teología trinitaria de los capadocios. Así usa el λογος/τροπος trinitario en cristología. Igualmente traduce: las personas en las cuales y las cuales es la única divinidad. Máximo se alza contra separar la teología de la economía. A esto le ayuda la distinción entre el orden de la persona y el de la naturaleza (*Ib.*, p.161). "La explicación trinitaria y, por lo mismo personalizada de la economía, permite a Máximo evitar en la interpretación del misterio de la salvación, el peligro de una concepción de participación demasiado 'física'. El acentuar la irreductibilidad del orden hypostático y del orden de la naturaleza le ofrece la posibilidad no solamente de salvaguardar -en su cristología y en su teoría de la gracia- la trascendencia y la libertad de Dios, sino también de respetar al mismo tiempo la libertad y la 'humanidad' del hombre" (*Ib.*, p.171). Es presupuesto determinante para la cristología de Máximo, junto con la terminología λογος/τροπος de los capadocios, el concepto de υποστασις συνθετος de Leoncio (cf. Heinzer, p144). Λογος/τροπος aparece en Basilio y mejor en Gregorio de Nisa, pero en forma todavía no tecnicada. Un fragmento atribuido a Amfiloquio de Iconio y Dídimo, lo extienden al Padre, aplicando así el τροπος a las tres personas de la Trinidad. Expresan la unidad, la esencia, con lo que, y la diferencia en la Trinidad con el cómo de la realización actual, de la modalidad de la persona. Para Máximo es fundamental y lo aplica también a la cristología. Antes sólo una vez había sido referido el τροπος a Cristo por Gregorio de Nisa (Heinzer, p.30ss). Cf. Leoncio de Bizancio, *CA*, PG 86,1352C.

Leoncio de Bizancio (Epilysis, PG 86,1917D) había dicho: *Alli [en la Trinidad], lo mismo de la substancia (ουσιας) une y lo diferente (ετεροιον) de la hypostasis distingue (δικαιρει); aquí [en la encarnación], lo diferente de la substancia separa (χωριζων) y lo mismo de la hypostasis une*. Según Abramowski (*op. cit.*, 83), "Tertuliano es no sólo el primero que designa con términos técnicos tanto la unidad como la trinidad en Dios, sino que también es el primero que usa exactamente los mismos términos, pero ahora al revés, para la unidad y dualidad en Cristo, y además usa el mismo vocabulario, respecto al tipo de la unidad, en la enseñanza trinitaria y en la cristología."

unión; así respecto al uno de la Santa Trinidad, porque reconociendo las dos φύσεις se reconoce la diferencia y proclamando una υποστασιν compuesta (συνθετον) se confiesa la unión¹. Según Léthel², como la única naturaleza divina es en tres personas y ella es las tres personas³, así la única persona de Cristo es en dos naturalezas y es las dos naturalezas.⁴

¹ *Op theol pol*, PG 91,148A. *Así como, por la consubstancialidad de la santa Trinidad, dices una ousía y, por ser heterohypostática, dices tres hypóstasis, así, por la hétéroousía del Logos y de la carne, di dos ousías y, por no tener hypostasis propia, di una hypóstasis (Op theol pol, PG 91,148C).*

² p.85.

³ *La unidad en la Trinidad, y en la unidad la Trinidad, es lo que nosotros adoramos. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios. El Hijo no es el Padre sino lo que es el Padre. El Espíritu Santo no es el Hijo sino lo que el Hijo es. Todo lo que es el Padre, en efecto, el Hijo también lo es, exceptuado lo ingénito, porque él es engendrado. Todo lo que es el Hijo lo es igualmente el Espíritu Santo, exceptuado el nacimiento, porque él procede. Lo ingénito, el nacimiento y la procesión no dividen la única naturaleza y potencia de la divinidad en tres esencias y naturalezas desiguales o iguales, pero ellas caracterizan a las personas o hypóstasis en las cuales y las cuales es la única divinidad, esencia y naturaleza (Ep 15, PG 91,549Ds). Pues la Trinidad es la unidad como perfecta que ésta es en las hypóstasis perfectas o en el modo de existir (τω της υπαρξεως τροπω), y la mónada es verdaderamente la tríada por lo de la esencia o por el logos de ser (τω του ειναι λογω) (Amb 2, PG 91,1401A).*

⁴ Comenta Piret (p.154): "así como, según la teología trinitaria, la identidad de cada hypóstasis a la ousía [esencia] divina es igualmente unión de las hypóstasis entre ellas; así, en cristología, la unión de las ousías divina y humana es igualmente la identidad de cada una a la hypóstasis única. Y así como, en teología trinitaria, la alteridad de cada hypóstasis en relación a las otras es igualmente la diferencia de las tres en su unión de homousios; así, según la cristología, la diferencia de las dos ousías en su unión de hypóstasis es igualmente la alteridad de la una en relación a la otra". Más adelante dice (p.155) "y que la ousía divina sea común a las hypóstasis trinitarias según las relaciones entre ellas, supone todavía una relación de Cristo Jesús al Padre y al Espíritu, según su hypóstasis filial. La homousia humana, común a los hombres y propia al Logos encarnado, también debe ser determinada por esta filiación". "La ousía humana propia del Hijo y común a los hombres, permaneciendo diferente a la ousía divina común al Padre y al Hijo y al Espíritu, ha llegado a ser por el Hijo y en el Espíritu, relación filial al Padre" (*Ib.*, p.388). Y en pág. 366s: "la individualidad de la ousía humana de Cristo subsiste por su identidad con la hypóstasis del Hijo". Así Máximo continúa la superación de la reacción anticalcedonense de Severo de Antioquía (+ 538), quien hace una cristología distante de la Trinidad, porque ΦΥΣΙΣ y ΟΥΣΙΑ en Dios es concreto e idéntico a cada hypóstasis; en cambio, en Cristo las dos ousías son reconocidas por abstracción del contenido concreto, que es la única naturaleza compuesta (cf. Piret, p.364-367; cf. *Ib.*, p.105s). "Por eso, la conclusión de los discípulos de Severo: la hypóstasis de Cristo, tal como la menciona el concilio de Calcedonia, no puede ser la hypóstasis del Hijo, puesto que ésta es idéntica a la ousía divina y ésa se diferencia de ella" (Piret, p.106). Según Piret (p.170; cf. p.169ss), "siguiendo a Leoncio de Bizancio, Máximo define la hypóstasis como el subsistir según sí mismo, pero como Leoncio de Jerusalén, él no separa la ousía de sus propiedades" "Leoncio de Jerusalén enfoca como conjunto la ousía con sus propiedades, y Máximo define la hypóstasis como el subsistir de esto. La transcripción de la enhypostasia en esta concepción permite un acercamiento más preciso a la confesión cristológica. Cada ΟΥΣΙΑ humana particular subsiste en ella misma y no está en otra: ella es así una hypóstasis, en su natural identidad consigo misma. La ousía humana de Cristo es en sí misma diferente de la ousía divina, pero ella subsiste en el Logos: ella es la enhypostasia humana del Logos de Dios" (*Ib.*, 171s). "La ousía humana con sus propiedades es la enhypostasia humana del Logos, como ella es hypóstasis de todo hombre diferente del mismo Logos" (*Ib.*, 174). Después añade Piret (p.175): "la relación de la ousía humana particular de Cristo a los otros hombres es idénticamente la del Logos respecto a toda la humanidad. Esta relación tiene las propiedades del mismo Logos, según la ousía divina y su hypóstasis trinitaria". "Asumida, ella es la ousía humana del Logos creador, según la hypóstasis. Creada, ella subsiste en el Logos que la asume, según su razón de ser natural. La humanidad propia del Logos es, según la hypóstasis del Logos, lo común de toda creatura y del Creador" (*Ib.*). "La referencia a la creación y a la asunción esclarece la doble noción de la enhypostasia, la de la especie humana en los individuos y la de la carne en el Logos". "La unicidad de la hypóstasis del Logos, que crea y asume, tiene como corolario la unidad de la doble enhypostasia

Por tanto, la carne de Dios Logos no conforma hypóstasis... es enhypóstática porque recibe la génesis del ser, en él y mediante él. Llegada a ser, por la unión, carne de él, está unida según la hypóstasis...¹ Digo hypóstasis común en cuanto única y propísima de las partes, manifestada por la unión. Más bien es la única hypóstasis del Logos, la misma que existe ahora y antes. Pero antes, causa de nada, simple y no compuesta; después, en cambio, inmutablemente llega a ser, en verdad, compuesta, a causa de la asunción de la carne intelectualmente animada.² Cristo no es una naturaleza compuesta³ (de hypostásis), sino que es una hypóstasis compuesta.⁴ Según Balthasar¹, "no nos queda sino reconocer

propuesta". "La naturaleza humana compuesta está enhypostaseada en la naturaleza divina" (*Ib.*, p.177). "Máximo afirma la simultaneidad entre la concepción de la naturaleza humana y su asunción por la hypóstasis divina del Logos" (*Ib.*, 177). "La ousía humana asumida por el Logos, es y subsiste en el Logos, al que es idéntica según la hypóstasis: ella es su enhypostasia humana. Dada esta identidad, es igualmente verdadero que el Logos encarnado subsiste y está en la ousía humana asumida: El es su enousía humana" (*ib.*,181).*La hypóstasis es lo separado que existe por sí mismo (ΤΟ ΚΑΘ' ΑΥΤΟ). Puesto que dicen que la hypóstasis es la ΟΥΣΙΑ con propiedades, que se distingue por el número de lo homogéneo. Lo enhypostaseado no subsiste de ninguna manera por sí mismo: es contemplado en otros como la especie (ΕΙΔΟΣ) en los individuos bajo ella [caso nuestro]; o bien compuesto (ΣΥΝΗΘΕΜΕΝΟΝ) con otro diferente según la ΟΥΣΙΑ, para la génesis de algún todo [caso de Cristo] (Ep 15, PG91,557Ds). Dice Balthasar (p.230): "ambas posibilidades atañen a una situación ontológica parecida: en el primer caso se hypostasea una esencia específica en individuos naturalmente correspondientes (los cuales a la vez son ατομον ειδος y υποστασις ενουσιος); en el segundo caso, empero, se hypostasea en una hypóstasis 'extranjera' y entonces las notas individuales (ιδιωματα), es decir aquellas propiedades esenciales que indirectamente manifiestan la hypóstasis son relacionadas a aquella hypóstasis 'extranjera'". Dice, por su parte, Grillmeier (*Das östliche...*, 95): "La dialéctica calcedonense 'inseparable y sin mezcla' encuentra su síntesis en la 'una hypóstasis en dos naturalezas' y esto tanto más cuanto -un poco en el sentido de Máximo el confesor- a la hypóstasis o subsistencia le corresponde, además de ser portador de la naturaleza, también un actuar respecto a ella."*

¹ Ep 15, PG91,560BC. Cf. *Amb 1*, PG91, 1037A; *Op theol pol*, PG 91,205AB.

² Ep 15, PG91,556CD. *En aquellas propiedades en que la carne se distinguía del resto de los hombres, en ellas no se distinguía del Logos. Y, al revés, en aquellas propiedades en que se distinguía del Logos, en éstas no se distinguía de nosotros. Pero en aquellas en que se distinguía de nosotros, en ellas preserva la unidad, es decir la identidad con el Logos (Ep 15, PG91,557A).*

³ La unión es en la hypóstasis. *Porque ninguna naturaleza comunicaría jamás con otra naturaleza en la naturaleza, sino que, sin participar, ella existe del todo diferente a todas las otras (Op theol pol, PG 91,108CD).* Según J. M. Garriges (*La personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur*, RT 74(1974)181-204, p. 188), "por lo demás se puede decir que la elaboración de la doctrina de Máximo sobre la hypóstasis compuesta de Cristo, comenzada en el contexto antiseveriano de la querrela respecto al Trisagion, desde el comienzo de la querrela monoenergeta (633), está terminada a su regreso a Africa en 641." Según este autor, detrás de la adición al Trisagion, está la idea de una naturaleza compuesta, contra la que reaccionan Sofronio y Máximo. "La 'naturaleza compuesta' implica, para Máximo, no sólo esa idea de necesidad natural que oscurece la filantropía divina, sino también, lo que es mucho más grave, la génesis sincrónica de las partes compuestas" (*Ib.*, 195). "Mostrando las consecuencias blasfematorias de la atribución a Cristo de una naturaleza compuesta, Máximo sale al paso de todo un mundo de pensamiento neoplatónico que, a partir de una ontología emanentista, confunde las esencias en una participación por mediación jerárquica, y vuelve el Ser divino inmanente al orden del mundo. Para escapar a este teurgismo cósmico, Máximo se ayuda de la metafísica aristotélica, que da a la naturaleza concreta una existencia de por sí independiente de toda otra naturaleza..." (*Ib.*, 196).

⁴ Cf. Ep 13, PG91,517C. *Y el Logos llegó a ser compuesto según la hypóstasis, el que, según la naturaleza, es simple y no compuesto" (Ep 15, PG 91,553D-556A; cf. Ep 12. PG 91,488C-489C; Ep 13, PG 91,517C). Y más abajo añade (Ib., 556C):*

la paradoja de que la hypóstasis de Cristo es a la vez 'thesis' y 'synthesis', a la vez causa simple y resultado compuesto".

4) Las dos voluntades y operaciones de la única persona de Cristo.

Cristo es mediador. *Uno y el mismo², permaneciendo en la perennidad de las partes, de las que está constituido, sin cambio, sin división y confusión, para ser, según la hypóstasis, mediador de las partes de las que está compuesto, suprimiendo en él la distancia de los extremos, haciendo la paz y reconciliando la naturaleza humana con el Dios y Padre, por el Espíritu: existiendo verdaderamente como Dios según la ousía, llegado a ser verdaderamente hombre por naturaleza según la economía.³ La hypóstasis es lo común a las dos ousías.⁴ Nosotros no*

ενωσιν γεγενησθαι φάμεν, την εξ αυτων συνοδω τη καθ' ενωσιν φυσικην, ηγουν αληθη τε και πραγματικην. Cf. Dz 115, DS 254; Dz 259, DS 506. Según Piret (p.179s), porque el Logos es el origen simple y el término compuesto de su encarnación, unificando la terminología diremos que el Logos 'no compuesto' (ασυνθετος) es la hypóstasis a la vez componente y compuesta (συνθετος) de su encarnación" Según el mismo autor, es origen y término de su encarnación, por su identidad natural con el Espíritu, hypóstasis trinitaria de la misma ousía". Según Piret (p.367), "la identidad divina de Cristo y del Hijo supone, por lo demás, que el Hijo es el término al mismo tiempo que el origen de su propia encarnación"(cf. p.368). "Máximo considera que pertenece fundamentalmente a la ousía humana, diferente de Dios, el ser creado y referirse activamente al Creador" (p.201). "El Logos creador es él mismo el origen y el término de su propia ousía humana, que él crea y que él mismo asume según su hypóstasis, en su relación al Padre y al Espíritu de la homousía divina. El es, en esto mismo, el origen y el término de la ousía común a todas las hypóstasis humanas de las que él salvaguarda el ser creado y la relación a Dios, elevándolas al Padre en el Espíritu...Cristo es la identidad en persona de Dios y del hombre" (*Ib.*).

Comenta Garrigues (*La personne...*, 202): "Es por las propiedades que diferencian la carne individual de Cristo en relación a nosotros (los otros hombres) que ésta poseía la identidad según la hypóstasis con el Verbo; y es por los caracteres que la distinguen del Padre y del Espíritu como Hijo distinto, que éste (el Verbo) mantenía la unidad con la carne...". Cf. *Ep* 15, PG 91,560BC. "La intuición luminosa de Máximo es la de mostrar que mientras más se desciende en lo particular de la humanidad de Jesús, se toca más de cerca el carácter mismo hypostático del Hijo. Exorcizando definitivamente la tentación doceta de la cristología monista, Máximo puede retomar toda la riqueza psicológica y corporal de Jesús -intuición antioquena-, como epifanía de las propiedades las más personales del Hijo de Dios -principio alejandrino. El pone así, por adelantado, los fundamentos de la teología del ícono de S. Teodoro el Estudita, que constituye, por una especie de *conversio ad phantasmata*, el retorno a lo más concreto de Cristo después de siglos de análisis abstracto de su estructura teándrica" (Garrigues, *La personne...*, 202s).

¹ p.244. "El aspecto de la hypóstasis como producto de la unión no debe quedar atrás respecto a su ser causa. Las dos partes conforman la hypóstasis, lo que proviene de su concurrir, como un todo de sus partes. La paradoja es que la misma realidad es parte y todo, causa y producto (*Ib.*, p.249). Cf. *Ep* 16, PG91,577B.

² Cf; p.e. *Amb* 1, PG91,1044D-1045A.

³ *Ep* 15, PG91,556A. Cf. *Ep* 11, PG91,468C. Según Piret (p.368), "la hypóstasis del Hijo encarnado es el mediador entre la hypóstasis divina del Padre, a la que se relaciona según la homousía divina, y las hypóstasis de la naturaleza humana, que él reconcilia al Dios y Padre por el Espíritu" (cf. *Ib.*, p.369s). Comenta este mismo autor en su conclusión (p.388): "En su ousía humana y según la hypóstasis, el Hijo encarnado es el mediador de los hombres entre ellos (porque su hypóstasis es el subsistir de una humanidad creada), y mediador de los hombres en su relación al Padre, en el Espíritu (porque su hypóstasis es la relación filial, al Padre, de su humanidad asumida en el Espíritu)".

⁴ Cf. *Ep* PG91,556C; cf. Piret, p.198. *En tanto tu consideras a Cristo [como] una sola hypóstasis, la conjunción de las apelaciones que se intercambian es indivisible. Cuando, por pensamientos, tu*

cesamos de confesar al Cristo: de dos naturalezas, es decir de la divinidad, como se dice, y de la humanidad; y en dos naturalezas, es decir en la divinidad y en la humanidad; y las dos naturalezas, creyendo que él mismo es a la vez (ομου) Dios y hombre. Porque nosotros lo conocemos, no sólo de ellas sino también ellas mismas; ni sólo ellas mismas sino también en ellas mismas; como siendo el todo de partes, y el todo en las partes y el todo a través (διά) de las partes.¹ Según Doucet (cf. Léthel, p.79), al usar Máximo la fórmula a partir de las cuales (ἐξων), en las cuales (εν οις) y las cuales es (απερ εστιν) el Cristo,² refiriéndose a la naturaleza, no va más allá de la teología neocalcedonense que sólo ponía los dos primeros elementos, pero en el tercero establece una premisa para su argumentación sobre las dos voluntades.³ Luego, como Cristo es

distancias las naturalezas que consuman (συμπληρουσαζ) la única hypóstasis, tú distingues, con las naturalezas, igualmente las apelaciones. Y entonces, puesto que el Cristo es doble en cuanto a la naturaleza, ambas lo caracterizan -Dios y Padre-: directamente, por una parte, cuando se pronuncian en conjunto las apelaciones correspondientes a las naturalezas; e indirectamente, de otra parte, cuando la posesión, según la naturaleza, de una de las naturalezas de las cuales y en las cuales y las cuales es [el Cristo], es dada en intercambio a la otra por causa de la única hypóstasis (Amb 2, PG91,1269C).

¹ *Ep*, PG 91,501A. *Partes de Cristo son su divinidad y su humanidad, de las cuales y en las cuales él subsiste (υφεστηκε) (Ep 13, PG91,525A).*

² Cf. *passim*, p.e. *Amb 1*, PG91,1052D. Cf. *Acta*, PG 90,121B; *Op theol pol*, PG91,121AB; *Ep 15*, PG91,573A. "En teología trinitaria, Gregorio de Nacianzo considera las hypóstasis en la ousía y la ousía en las hypóstasis...Las hypóstasis en la divinidad son la divinidad" (Piret, 181). Cf. Gregorio Nac 39,11, PG 36,345D-348A, SCh 358,172. "La reflexión sobre la doble interioridad natural e hypostática, en la teología trinitaria va acompañada de una declaración sobre la identidad de la ousía divina y sus hypóstasis: la ousía es las hypóstasis y las hypóstasis son la ousía. Máximo prolonga la fórmula [calcedonense] de la doble ousía de Cristo, en la de la identidad hypostática de sus dos ousías: habla de dos naturalezas de Cristo, las cuales él es" (Piret,183). Cf. *Ep*, PG91,556AB.

³ Cf. *Op theol pol*, PG 91,224A; *Ib.* 121AB. Piret (pp.236-9) acota:"De hecho, el enunciado εκ δυο φυσεων significa, en Máximo, la sola diferencia de las naturalezas entre ellas. Significa igualmente las consecuencias de esta diferencia mantenida y salvaguardada: porque las naturalezas son diferentes entre ellas , su unión no es natural, y sólo la hypóstasis es la unión. Además es 'a partir' (εκ) de su hetero ousía, a partir de sus dos naturalezas naturalmente diferentes, que nosotros reconocemos la homohypostasia del Cristo Señor...El anunciado εν δυο φυσεων indica la interioridad de la hypóstasis del Cristo a sus dos naturalezas. Por esto, indica también la interioridad de las dos naturalezas entre ellas, según la hypóstasis de unión. En efecto, la hypóstasis del Cristo es 'compuesta' de sus dos naturalezas, y ella es immanente a la una y a la otra. Cada naturaleza de Cristo, porque la hypóstasis está en ella, se relaciona a la otra naturaleza de la que es naturalmente diferente, porque en ésta igualmente está la hypóstasis. Cada naturaleza ha entrado en la otra naturaleza, según esta comunión que le viene de la única hypóstasis común a ambas. Los textos de Máximo sobre la pericoreis de las naturalezas y de las operaciones, son probablemente la significación última del enunciado de las naturalezas 'en las que está el Cristo'...El enunciado de las naturalezas 'las cuales es el Cristo' prolonga el de la doble ousía, y está, como él, justificado por la doctrina trinitaria... (identidad de la ousía divina y de sus hypóstasis)... Hemos notado que Máximo se cuida de afirmar que las 'dos' naturalezas 'son' la hypóstasis, porque la hypóstasis divina del Hijo permanece el primer principio de la identidad de la naturaleza humana con la hypóstasis. Pero desde que es reconocida la hypóstasis compuesta, las naturalezas están igualmente en el principio de la identidad singular del Hijo encarnado: 'las naturalezas, las cuales' es el Cristo. Máximo pretende con el tercer enunciado de su fórmula de las naturalezas, confirmar su interpretación de las dos precedentes... En cuanto a la hypóstasis, 'ella no es otra cosa que sus naturalezas'. Al tercer enunciado de la fórmula de las naturalezas, corresponde la afirmación del Cristo 'Dios y hombre'. La afirmación de las naturalezas 'las

por naturaleza Dios y hombre, ¿quería como Dios y hombre o solamente como Cristo? Pero, si quería en principio como Dios y hombre, siendo él uno quería evidentemente de una manera doble y no única. Porque si Cristo no es ninguna otra cosa (οὐδεν ἕτερον...παρὰ) sino sus naturalezas, de las que y en las que existe, está claro que es de una manera correspondiente a sus naturalezas, es decir según lo que era cada una de ellas, que siendo uno y el mismo, él quería y obraba, puesto que ninguna de sus naturalezas carece de voluntad y operación.¹ La fórmula antes vista la usa frecuentemente: primero para combatir el monofisismo severiano y después la adapta a la controversia monoteleta y monoenergeta.²

cuales él es' se refiere a la identidad hypostática del Cristo, que es el mantenimiento de sus dos ousias concretas, aquello en que 'consiste' el único 'subsistir' del uno y mismo Logos encarnado. El conjunto de la fórmula tripartita de Máximo se comprende bajo la norma del tercer enunciado, el de las naturalezas 'las cuales es Cristo'. El ΕΚ ΔΥΟ ΦΥΣΕΩΝ simboliza la heteroousia de Cristo, la que es idénticamente su homohypostasia. La ΕΝ ΔΥΟ ΦΥΣΕΣΙΝ simboliza la doble enousia de Cristo, la que es idénticamente su enhypostasia. Estos dos enunciados contienen ya, en sí mismos, una afirmación de identidad, que encuentra su fundamento en lo que expresa el tercer enunciado: Dios y hombre es el Cristo nuestro Señor, el único y el definitivo subsistir del Hijo encarnado. La fórmula cristológica, que afirma la identidad del Hijo encarnado con sus dos naturalezas divina y humana, corresponde directamente a la doctrina trinitaria de la homoousia divina del Hijo. La ousia divina de Cristo, con voluntad y operación propias, es la hypóstasis del Hijo en su relación al Padre y al Espíritu. La ousia humana de Cristo, con su voluntad y operación propias, es la misma hypóstasis del Hijo en relación al Padre y al Espíritu. La diferencia es la de las dos ousias, siendo la única hypóstasis Dios y hombre." Piret añade después (p.371): "Pero la identidad de la ousia humana con la hypóstasis del Hijo, en cristología, permanece determinada por la hypóstasis y no por la ousia humana: la ousia humana es idéntica al Hijo, porque el Hijo identifica consigo mismo la ousia humana (que de sí no le es idéntica)... Máximo declara no que las naturalezas son el Cristo, sino las naturalezas las cuales es el Cristo" (invierte el término y el atributo). Y en pág. 372: "Esta interpretación de la doctrina cristológica de Calcedonia corresponde a la doctrina trinitaria. Así como la ousia divina es idéntica a la hypóstasis del Hijo y la hypóstasis del Hijo idéntica a la ousia divina; así la ousia humana es, por su unión con la ousia divina, identificada a la hypóstasis del Hijo, del mismo modo como ella es una con la ousia divina, según la hypóstasis".

¹ *Disp Pyr*, PG 91, 289AB. Cf. *Op theol pol*, PG 91,117CB.

² Cf. Piret, p.204s. *Piensen, en efecto, que el todo (to olon) es otra cosa que sus propias partes, de las cuales y en las cuales él consiste. Estos pretenden, en forma perentoria, pero no demostrando sino declarando, ligar al todo, en cuanto todo, otra cosa que lo que, según la naturaleza, existe en sus partes: yo quiero decir la única operación* (*Op theol pol*, PG91,117C; cf. 121A; *Ep* 15, PG91,556B). Según Balthasar (p.235), "la totalidad existe sólo en sus partes y es, en un sentido verdadero, su producto, pero también las partes existen sólo en su totalidad, que, en un sentido no menos verdadero, es su fundamento". Cf. *Ep* 12, PG91,493D.

Bausenhardt (*op. cit.*, 52s) afirma lo siguiente: "Máximo, ante todo, determina la hypóstasis de manera puramente negativa y formal, como nada, en el sentido de no algo. Ella está libre de toda connotación de contenido positivo. Nada de intermediario; tampoco un tercero respecto a las naturalezas. Y así, en una nueva manera (es decir, consecuentemente sobre la base de la diferencia entre 'naturaleza' e 'hypóstasis', que ya no aparecen como magnitudes concurrentes), idéntica con ellas: "no otra cosa que las naturalezas"; "no sólo de ellas sino también en ellas -y todavía más precisamente: ellas es Cristo." Según este autor (*op. cit.*, esp. pp. 52-57), Máximo habría superado definitivamente la definición de ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ de los capadocios: las naturalezas es la hypóstasis. La hypóstasis no tiene una propiedad, un algo, en el orden de la substancia, que la diferencie de las naturalezas. La hypóstasis es el ΤΡΟΠΟΣ (la eterna relación filial al Padre), en el que subsiste la naturaleza humana de Cristo. Insinúa el camino teológico de ver en los misterios de la vida de Cristo el realizarse de la unión hypostática.

El Verbo asumió la naturaleza humana, aunque sin pecado, y fue una imagen de Dios.¹ Así podía restablecer la naturaleza mediante la pasión libremente asumida. La voluntad divina, que es la misma del Padre², y la humana en Cristo se mezclan tan poco como las dos naturalezas.³ *En el*

¹ *Es evidente que el nacimiento virginal (ασπορια) y el no virginal (σπορα) no cortan [la unidad de] la naturaleza humana (la división es en torno (περι) a la misma). Tampoco el ingénito [αγεννησια] y la génesis. Puesto que si el Logos como hombre, por causa de su nacimiento virginal (ασπορια), tuviera diferencia respecto a nuestra naturaleza, la tendría también de lleno con la substancia del Padre por la génesis (Op theol pol, PG91,60CD). Según I. H. Dalmis (Maxime Le Confesseur, col. 844, en DSP XIA, col 836-847), "ya se ha hecho destacar que retoma, en el plano de la cristología y de toda la economía, la dupla λογος-τροπος -que habían usado los capadocios sólo en el campo trinitario-, y el juego sutil de γενεσις-γεννησις que interfiere con lo anterior para hacer comprender cómo en la encarnación es el principio existencial del modo de actuar hypostático lo que hace posible una innovación de las naturalezas, cuyo logos permanece inalterable." Según Garrigues (Maxime..., 104), "Máximo va a reconocer a la persona y a la naturaleza el mismo carácter original. Sin embargo, según dos modalidades diferentes, que él las distinguirá con dos palabras griegas: γενεσις y γεννεσις, creación de la naturaleza y nacimiento según la hypóstasis." Por una toma la imagen y, por la otra, la semejanza (cf. Amb 2, PG 91, 1316CD).*

² *Poseyendo simultáneamente el ser, el Padre y el Hijo engendrado sin comienzo, poseen una sola voluntad, simple e indivisible, como, pues, una sola esencia y naturaleza (Amb 2, PG91,1264B).*

³ *Confirmando esta verdad, él lo hizo todo por causa nuestra y actuó voluntariamente por nosotros sin falsear en nada ni nuestra substancia (ουσια) ni nada de lo que le compete a ésta irreprochable y naturalmente. Aunque divinizó a ésta con todo eso, al modo del fierro candente, volviéndola del todo capaz de ejecutar obras divinas (θεουργον), como compenetrándola (περιχωρησις) hasta lo sumo mediante la unión, hecho uno con ella, sin mezcla, según la misma y única persona (Op theol pol, PG91,60B). Pues tanto es evidente la unión de las cosas, cuanto es salvada su diferencia natural (Op theol pol, PG91,97A). Según Balthasar (p.254), "la gran palabra de Calcedonia, por eso, se llama σωζειν: preservación de la propiedades de ambas naturalezas.... Para Máximo este vocablo se convierte en el concepto más central de todo el orden salvífico. Pues une en sí los dos aspectos del hecho salvífico de Cristo: la salvación sanante y el fortalecimiento que conserva. Al ser la naturaleza sobrelevada por la gracia, es también reforzada y plenificada en sí misma".*

Muestra, en sentido inverso, inmediatamente el máximo impulso al encuentro de la muerte y la extrema cohesión y unión de su voluntad humana respecto a su voluntad propia y del Padre, al decidir y decir: no se haga lo mío sino lo tuyo. Eliminaba totalmente, por un lado, la división por este último [movimiento] y, por otro lado, la confusión por el primero en sentido inverso [se refiere a 'si es posible'] (Op theol pol, PG 91, 197A; cf. Ib. 65A-68A, 48C).

En *Op theol pol*, PG 91,145BC; *Amb 2*, PG 91,1097B, 1320AB, etc. compara con la unión del alma y del cuerpo. Según Balthasar (pp.234ss), la mayoría de los teólogos antes de Máximo, sobre todo Leoncio de Bizancio, ilumina la unidad divino humana de Cristo con la comparación de la unidad del cuerpo y del alma del hombre. Si esto no se precisa, tendería a conducir a un monofisismo, porque esa unidad en el hombre es una naturaleza. Pero, en ese tiempo, por influencia platónica atribuían una relativa autonomía e independencia a los dos componentes del hombre. Leoncio de Bizancio ve el alma y el cuerpo, mirados en sí mismos, como substancias completas. Con la unión surge un solo hombre. El cuerpo permanece naturaleza, pero se enhypostasea. Esto puede con facilidad ser aplicado al caso de Cristo, pero en este caso Cristo no es un ejemplar dentro de una especie, y, por eso, él constituye una persona y no una naturaleza. Pero en el caso del hombre, el que éstos tengan un género común (ειδος) es el signo de que la unidad de cuerpo y alma no es puramente hypostática, porque lo típico de la hypóstasis es la incomunicabilidad. Máximo añade que el hombre es una naturaleza sintética (compuesta) (cf. Ep 12, PG91,488D), que la unión de cuerpo y alma es un lazo, una obligación física, que ambos se necesitan mutuamente y que el alma posee el cuerpo sin quererlo. Entre cuerpo y alma hay una absoluta simultaneidad (uno no existió antes que el otro). La unidad les es impuesta por la especie, por la 'naturaleza total'. Pero en el caso de Cristo no existe esta obligación. No vino para completar, como una parte, una totalidad específica. Hay una asunción libre de parte del Creador de los siglos (cf. Ep 13, PG 91,517B). La eterna existencia del Logos divino excluye

misterio de la divina encarnación, la divinidad y la humanidad se unen según la hypóstasis, pero ninguna de ellas pierde, a causa de la unión, su operación natural ... distinta de la que se une y coexiste con ella.¹ Siendo, con todo, la voluntad del Hijo, por naturaleza, la voluntad del Padre, el Salvador tenía voluntad natural como hombre, modelada por su voluntad divina, y la humana no era contraria a la divina. Pues nada que sea natural se opone ,de ninguna manera a Dios, ni siquiera la voluntad según opinión (γνωμικόν), donde se observa división (διαίρεσις) personal, con tal que sea según la naturaleza.² La persona obraba por las dos naturalezas.³ El episodio de Getsemaní prueba claramente la voluntad humana de Cristo. Que tenía voluntad naturalmente humana, como en realidad también por esencia la divina, el mismo Logos lo demuestra claramente con la súplica, que corresponde al hombre, respecto a la economía de muerte realizada por nosotros, diciendo: Padre, si es posible apártese de mí el caliz. Así mostraba la debilidad de su propia carne.... Verdaderamente era hombre en sentido propio, atestiguando esto la voluntad natural, de quien era la súplica correspondiente a la economía. Porque, a su vez, estaba deificada del todo, convergiendo hacia la divina voluntad, siempre movida por ésta misma y según ella, y modelada por ella: está claro que hacía perfectamente sólo la decisión de la voluntad paterna. Según ella decía como hombre: hágase no mi voluntad sino la tuya.⁴

toda síntesis natural. La ascensión de la naturaleza humana no es ningún natural complemento de la divina. La unidad es puramente hypostática. En el hombre, las potencias del alma y cuerpo se ordenan las unas en función de las otras y se corresponden. Toda correspondencia de este tipo entre las dos naturalezas de Cristo, está excluida (cf. Ep 13, PG 91,532B). Esta es la sola manera de divinizar la humanidad: preservar su integridad.

¹ *Amb 1*, PG 91,1060A; cf. *Op theol pol*, PG 91,97A-100B. No es una unión de naturaleza (cf. *Ep 15*, PG 91,553B-557A; *Ep 12*, PG 91, 489BC). La naturaleza divina es inmutable; la kénosis sólo es de la persona del Verbo, quien fue la única que se encarnó (cf. *Or Dom*, PG 90,876CD).

² *Op theol pol*, PG91,48Ds. *El hecho de no ser contrario a Dios no es suficiente para la unión; lo que es natural e irreprochable no es contrario a Dios, pero no le está, por tanto, unido. Lo que está del todo divinizado está totalmente unido [a Dios] y no pierde en nada su diferencia esencial y, así existe sin confusión según la unión (Op theol pol, PG91,236AB).*

³ Cf. *Amb 1*, PG 91,1056A. Por la operación de una de las naturalezas confirmaba más bien la otra (cf. *Op theol pol*, PG91,96A-97B). Las naturalezas son unitarias, uniformes en la acción (cf. *Amb 1*, PG91,1044D).

⁴ *Op theol pol*, PG 91,80CD (cf. *Ib.*, 48AD; 68C; 196C-197A). *Por esto, según las dos [naturalezas] de las cuales, en las cuales y cuya hypóstasis él era, era reconocido como siendo por naturaleza el que quiere y opera (θελητικός και ενεργητικός) nuestra salvación. Por una parte, él aprobaba juntamente (συνευδοκῶν) con el Padre y el Espíritu Santo y, por otra parte, por eso se hizo obediente al Padre hasta la muerte, muerte de cruz. Así realizó él, mediante el misterio de su carne, la gran [obra] de la economía en favor nuestro (Op theol dogm, PG91,68D).* Esta aquiescencia de la voluntad humana respecto a la divina se realiza por el influjo de la voluntad divina, y no simplemente por la hypóstasis del Verbo. Lo que más le interesa a Máximo, según Studer (*Gott und unsere Erlösung*, p.275), es esta coordinación de la voluntad humana con la divina. Dice V. Inglisian (*Chalkedon und die armenische kirche*, p. 414, en A Grilmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon...II*, pp. 361-417), hablando de la posición de los duofisitas: "Ella reconoce un influjo de gracia de parte del Logos sobre su naturaleza humana, el que es fundamentalmente diferente del 'influjo natural físico', que los monfisitas asumen ser de este tipo."

Así quedó definitivamente superado el esquema λογος-σαρξ. Por otro lado, como la persona del Verbo es principio de realización de la naturaleza humana y de su libertad, llevó al hombre en Cristo a su más alta plenitud.¹ Para este hombre no había ningún peligro de pecado.² Tanto el pecado como el estar 'divinizado' (por sobre la naturaleza) no pertenece al λογος de la naturaleza sino al τροπος de su realización. *Decimos que el querer, en cuanto es natural, no es contrario; en cuanto, empero, no es naturalmente movido en nosotros, claramente es opuesto y, las más de las veces, contradice; a lo que sigue el pecado. Lo fuera del λογος y de la ley subsiste (υφισταται) según el modo (τροπω) que corresponde al abuso del movimiento y no según el λογος de la potencia conforme a naturaleza. Puesto que [la voluntad] está en consonancia [con Dios] y no le es contraria cuando está marcada de raíz y es movida, aunque no sea el estar unida a Dios. Porque como no hay ningún λογος en la naturaleza de lo que está por sobre la naturaleza, así tampoco de lo que está fuera de la naturaleza (παρα φυσιν) y en rebelión...Porque el querer humano (θελειν) del Salvador, aunque era natural, no era simple [no acompañado] en lo humano, como tampoco su humanidad, sino que, por sobre nosotros, estaba enteramente deificado por la unión, a la que está propiamente unida la impecancia.*³ En el caso de Cristo, su voluntad humana estaba deificada. *Esto enseñó claramente el gran teólogo Gregorio [cf. DS 556] en el segundo discurso.... Su querer no era opuesto, siendo del todo divinizado.*⁴ *De manera que tenía querer humano, según este maestro divino. Ciertamente, de ninguna manera opuesto a Dios. Porque el querer no fue nunca según opinión (γνωμικον) sino propiamente natural, modelado siempre por su esencial divinidad y movido hacia el cumplimiento de la economía. Todo íntegramente divinizado para el consentimiento y cohesión con el querer paterno, y llegado a ser y llamado divino propiamente por la unión, no por la naturaleza. Dado que es deificado, de ninguna manera se separa de lo que corresponde a la naturaleza.*⁵ Según F.M. Lethel (p.17), el gran descubrimiento cristológico de Máximo el Confesor es que el relato de la agonía de Cristo revela que nuestra salvación fue querida humanamente por una persona divina.

¹ Según F. Heinzer (p. 201), "mientras más íntima es la unión del hombre con Dios, tanto más ése mismo es hombre". En ese hombre hay libertad personal.

² Cf. *Op theol pol* 69, PG 91,192B-193C.

³ *Op theol pol*, PG 91,236CD. La cita continúa así: *Nuestro querer es evidentemente simple y de ninguna manera impecable por la inclinación que hay hacia aquí y hacia allí. Esta inclinación no cambia la naturaleza, pero desvía el movimiento, o por decirlo con más verdad, cambia el τροπος. Es evidente que por hacer numerosas cosas contrarias a la razón (παραλογως) no degenera una ousía, de lo racional (λογικης), que le es innato, en irracional (αλογον).*

⁴ *El mismo ser, esto es subsistir divinamente, tenía naturalmente relación con lo bueno y hostilidad respecto a lo malo (Disp Pyr, PG 91,309A).*

⁵ *Op theol pol*, PG 91,81CD. Cf. *Ib.*, 48AB.

Anteriormente, la voluntad de cumplir la pasión, expresada en el huerto, era considerada exclusivamente como voluntad divina por la mayoría de los Padres*, y la reticencia ante la muerte como una especie de instinto natural.¹

Según el libro de Murphy y Sherwood, en la base del pensamiento de Máximo está la conexión necesaria entre substancia (ουσία), potencia (δυναμεις) y actividad (ενεργεια).² La substancia es tenida por

* Véanse, sin embargo, lo Padres citados por Máximo, en su *Op theol pol*, 15, p. e. Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo.

¹ Según este mismo autor, por primera vez, la consistencia soteriológica de las acciones y sufrimientos de Cristo podía ser reconocida en su irreductibilidad respecto al hecho de la encarnación. Algunos monoteletas (cf. *Ib.*, p.52s), dirán que la voluntad natural es una apropiación no esencial, como lo es la ignorancia, el abandono, la insumisión. Esto lo decía Gregorio de Nacianzo respecto al pecado, en cuanto Cristo nos representa (cf. *Or.*, 30,5). Según Piret (p.44) exponiendo a Léthel, "es en la oración de Jesús en Getsemani, donde los monoteletas habían creído encontrar el fundamento más seguro para negar la voluntad humana. Ahora es en este mismo versículo evangélico, donde Máximo contempla el acto supremo de la voluntad humana de Cristo, y este acto es un 'supremo consentimiento', un 'acuerdo perfecto' con la voluntad divina, que es a la vez la suya y la del Padre". Según el mismo F.M. Léthel (*La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite*, p.214, en *Maximus Confessor*, pp.207-214), "Máximo opone a la hipótesis monoteleta de dos voluntades contrarias, la afirmación de dos voluntades unidas en un pleno acuerdo (συμφυια); a la hipótesis de 'dos sujetos queriendo cosas contrarias', opone la afirmación del único sujeto que quiere divina y humanamente una misma cosa, a saber el cumplimiento de la pasión por nuestra salvación". Añade Piret (p.289): "La progresión hacia la aceptación, y la aceptación decisiva de la pasión, son a la vez de voluntad y obediencia. Ahora la progresión y la obediencia de ninguna manera caracterizan la relación del Hijo al Padre según la ousía divina. Ellas caracterizan la relación del Hijo al Padre según la ousía humana del Hijo". "La negación 'no mi voluntad', que lejos de dividir las, une las dos peticiones de la oración, parece significar, en consecuencia, la renuncia, y no la oposición, al único bien de la naturaleza creada en favor del bien de la gracia filial, en el Espíritu" (*Ib.*,299). "Máximo responde que los dos deseos pronunciados por Jesús en su agonía no se oponen el uno al otro, sino que forman una sola oración de humildad y obediencia al Padre, a quien Jesús se dirige desde el comienzo: 'Padre si es posible'. Es la voluntad humana del Señor Jesús, y no su voluntad divina (a que todo sería posible), la que es manifestada por el conjunto de la oración en Getsemani" (*Ib.*,374). Agustín había dicho (*Ep* 130,14,27, CSEL 44,71): *Porque de esto nos dió ejemplo el mismo mediador, quien cuando dijo Padre, si es posible, pase de mí este caliz, transformando la voluntad humana que tiene en sí mismo por la asunción del hombre, al mismo instante (continuo) la sometió: no lo que yo quiero, sino lo que tú, Padre, quieres. Por lo que con razón se dice que por la obediencia de uno solo muchos son hechos justos.*

Moeller (*op. cit.*, 710) se expresaba así: "Esta es la herencia ante la que se encuentran los calcedonenses. Dado que el Verbo es impecable y que la impecabilidad, por lo demás, es una marca de la divinidad, como también la bienaventuranza (μακαριότης), y dado que un espíritu creado es por naturaleza frágil, capaz de usar mal de su libertad, "la debilidad" del Verbo encarnado no puede manifestarse sino en su "carne". Sólo ahí, en las lágrimas, la fatiga, el sudor y la sangre, hay posibilidad de esta lucha (αγων) que es condición esencial de la virtud (αρετη). La victoria sobre las pasiones "irreprensibles", mediante la muerte y la resurrección, da a la "carne" la incorruptibilidad y la bienaventuranza. Como se ve, en este esquema, el alma es vista desde el lado de la persona divina, y sus "sufrimientos" son reducidos a los de las carne sensible."

En el *De incarnatione et contra Arianos* (21, PG 26,1021B), que figura entre las obras de Atanasio, se dice sobre la oración del huerto: *Ahi muestra dos voluntades (Θεληματα): la humana, que es de la carne; la divina, que es de Dios. La humana, por la debilidad de la carne, busca apartar con su súplica (παραπειναι) la pasión; su voluntad divina, empero, animosa.*

² Respecto a esta triada, cf. Sheldon-Williams, p. 492s y passim.

esencialmente inalterable y se expresa en la definición (λογος φυσικως). Este λογος φυσικως no puede ser conocido directamente; es conocido por las potencias y actividades esenciales y connaturales que emanan de él. Estas características de la naturaleza aparecen como sus propiedades. Las actividades se enraizan directamente en las potencias. Sin estas características y propiedades una naturaleza no sólo no es conocida¹ sino que ni siquiera puede existir.² Estaría corrompida, sería otra porque no

Pues todos en términos precisos comunmente dijeron y enseñaron que lo que es de la misma substancia (ουσιας) es de la misma operación (ενεργειας) y que lo que es de la misma operación es de la misma substancia. Y que lo que difiere en la substancia, también difiere en la operación; y lo que difiere en la operación también difiere en la substancia (Disp Pyr, PG 91,348C; cf. *Amb 1*, PG91,1049C-1052AB). Según Piret (p.358), "el querer y la operación son inmanentes a la ousía; la ousía se define por su propio obrar. El querer (θεληµα) es el 'ser sí mismo de la ousía' (αυτεξουσια), al que la operación (ενεργεια) siempre permanece inherente...El ser opera queriendo y quiere operando". "Podemos decir que la ousía está en el origen de una potencia (δυναµις) que llega a la operación; y esta primera comprensión conviene al ser creado, porque él está especificado por el movimiento. Debemos agregar que de la ousía a la operación el movimiento es natural, y que la ousía informa una potencia y una operación que le permanecen inmanentes" (*Ib.* p.376). Cf. P. Piret, *Christologie et théologie trinitaire chez Maxime le Confesseur, d'après sa formule des natures "desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ*, p.216s, en Maximus Confessor, pp.215-222. Según Balthasar (p.332), "el ser es esencialmente realización dinámica, logos actualizado y acto que tiende hacia el logos, naturaleza que llega a ser hypóstasis e hypóstasis que se desarrolla a través de la naturaleza". Según Sheldon-Williams (p. 501), "la doctrina de Máximo sobre el movimiento es su divergencia más importante respecto al origenismo, que influencia poderosamente su filosofía. Orígenes compartía con los filósofos paganos el punto de vista de que todo movimiento es un apartarse del bien inmutable, y, por tanto, un mal en ese sentido. Para Máximo es el predeterminado acompañante de la existencia entre la 'génesis' y el reposo, y es el campo en que la voluntad tiene lugar para ejercer su opción entre el bien (το ευ ειναυ) y el mal (το φευ ειναυ). Antes (*Ib.*) había dicho: "El tiempo es eternidad movida por el decurso del movimiento, y la eternidad es tiempo que ha cesado de moverse." Comenta Milano en su libro (*op. cit.*, 213): "Máximo, como metafísico por naturaleza, observa que en el sistema de Orígenes está 'entreverada' una sucesión: estado inmóvil (στασις), movimiento (κινησις), génesis (γενεσις). Así, para Orígenes, el que el mundo visible llegue a existir, no es un verdadero comienzo, sino sólo la manifestación temporal de una realidad eterna, inmóvil, ya del todo dada. Este problema de la relación entre origen y movimiento, movimiento y quietud, es básico para Máximo en toda ontología de la creatura. Según su juicio, el origenismo distorsiona el sentido del ser, tal como éste es concebido a la luz de la doctrina bíblica de la creación, porque pone la estabilidad antes del devenir y hace del movimiento un producto de la estabilidad. Por el contrario, para Máximo, el sentido del ser creatural va del devenir, a través del movimiento, a la estabilidad." "Máximo, entonces, da vuelta el esquema y afirma el ritmo de una génesis (γενεσις), seguida del movimiento (κινησις), que culmina en el estado inmóvil (στασις). Dios, dice él, es el principio (αρχη) y el fin (τελος) de toda génesis y de todo movimiento de los seres: de El provienen, hacia el se mueven, en El encuentran la estabilidad (*Amb 2*, PG 91,1217CD).El movimiento (κινησις) del ser adquiere, por tanto, en Máximo, un valor diverso, aun opuesto. Ya no se trata del descenso desde una preexistencia eterna y, por tanto, de una caída, como en Orígenes, sino de una producción desde el no ser radical, de una creación desde la nada absoluta, que inscribe en la creatura, abismalmente diversa del Creador, un impulso ascensional hacia El. Este proceso viene descrito en la escuela del Pseudo Dionisio mediante un tríada de esencia (ουσια), potencia (δυναµις), energía (ενεργεια)" (*Ib.*, 214s).

¹ *Las naturalezas, según los expertos en estas cosas, son conocidas por sus operaciones y sólo por ellas; y la diferencia de esencias siempre es naturalmente comprendida por la diferencia de las operaciones* (Sofronio, *Syn*, PG 87,3172B). Cf. PG 87, 4012AB. Cf. Martín I, *Gratia Vobis*, PL 87 124A

² *Confesar, entonces, respecto a Cristo que las naturalezas no son anhypostáticas o incapaces de operar (ανενεργητους) no es volverlas hypóstasis o sujetos operantes (ενεργουντας): es confesar en*

corresponde a su λογος φυσεως. Esta era una doctrina de fuerte inspiración aristotélica. A la inalterable substancia, a su λογος φυσεως¹ se opone el modo de existencia (τροπος υπαρξεως).² Una naturaleza no puede existir

forma ortodoxa sus existencias y operaciones esenciales y naturales Op theol pol, PG91,205B). Pero que la operación según la naturaleza no se dé afuera, es evidente, por el hecho de que la naturaleza puede existir (ειναι) sin su obras (εργων), pero ni puede existir ni ser conocida sin la operación (ενεργειας) según la naturaleza (Disp Pyr, PG91,341C). Según Piret (cf. p.216), la naturaleza no está privada de existencia, luego tampoco de operación.

¹ Es inalterable aun en la visión beatífica y en la encarnación. Pero el κατα φυσιν designa todo lo que está en la línea de la naturaleza, sea dentro de ella, sea fuera de lo que las potencias de esa naturaleza pueden alcanzar (es pasivamente capaz de recibir). Dicho en general, toda innovación es naturalmente respecto al τροπος de la cosa innovada, y no se realiza sobre el λογος de la naturaleza, porque el λογος innovado corrompe la naturaleza (Amb 2, PG 91,1341D).

² Cf. Basilio respecto a la Trinidad. Un Dios, una esencia, tres hypóstasis, mónada tri-hypostática de la esencia, y trinidad consubstancial de hypóstasis; mónada en la triada y triada en la mónada... y triada cuya unión es sin confusión, y cuya distinción es sin división ni partición....Pues la santa trinidad de las hypóstasis es mónada sin confusión por su esencia y por su logos simple, y la santa mónada es trinidad por las hypóstasis y por el τροπος de existencia (Myst 23, PG 101,700Ds). Garrigues (La personne..., 198) afirma respecto a la Trinidad en Máximo: "Es la misma existencia divina (indistinta de la esencia) que subsiste sin dividirse, según los tres modos de existencia (τροπος της υπαρξεως) hypostáticos." Queda excluida toda distinción real entre las hypóstasis trinitarias y la esencia divina. Máximo evita distinguir, en la Trinidad, según el concreto y el abstracto, según el particular y el común (cf. Ib., 198s). "Las tres personas son la misma existencia en acto de la esencia divina, pero según modos hypostáticos que las distinguen realmente, sin embargo solamente las unas respecto a las otras" (Ib.).

Sobre la introducción de estas categorías por Máximo, cf. Riou, op. cit., 73-79. En Amb(PG91,1289), distingue entre el ειναι y el πως ειναι que recibe το υφεσταναι θεικως. Y se hizo hombre teniendo el τροπος de cómo ser (πως ειναι) por sobre la naturaleza, unido al λογος del ser (ειναι) de la naturaleza, para que sea creído, a pesar de la novedad del τροπος, que la naturaleza no ha admitido una mutación en su λογος y se muestre igualmente la muy ilimitada potencia conocida en la génesis de los contrarios (Amb 1, PG91,1053B). Dice Garrigues (Maxime..., 106s): "La irreductibilidad de la cupla logos-tropos, como estructura de la Economía manifestada plenamente en la Encarnación, lleva a Máximo a insistir con mayor firmeza en la consistencia del orden de la naturaleza. Abandonando el teurgismo dionisiaco, que sin cesar bordeaba el emanatismo, Máximo se apoya ahora, preferentemente, en una metafísica aristotélica de las naturalezas, que le parece salvaguardar mejor el misterio cristiano de la creación."

Cf. Schönborn, op. cit., p. 193 n. 97. Dice Heinzer (200): "Si el ser persona de Cristo está determinado mediante el modo de existencia filial del Hijo, es decir según su relación de origen al Padre, en cuanto engendrado, entonces esto significa para la humanidad asumida que ella es elevada a una persona ('sobrenatural') en cuanto ella recibe en forma única e irrepetible (hypostática), participación en el intradivino proceder [ser] del Padre, propio del Hijo, y con eso a la vez en su misión". Según el mismo autor (p.136), "para Máximo comprende, pues, el λογος της φυσεως como el inventario de la naturaleza humana, el conjunto de sus partes constitutivas, es decir de todos los elementos que incondicional y específicamente pertenecen al ser humano. También podríamos decir: λογος της φυσεως indica el constitutivo esencial del hombre. Contrapuesto a esto pretende el concepto de τροπος el cómo del obrar y del automoverse (y ser movido) de esta naturaleza en un hombre concreto -su campo de movilidad y libertad personal-, la dinámica y la actualidad del hombre." Cf. Amb, PG91,1341D. Antes había dicho (p.133ss), τροπος puede tener más de un sentido referido a la cristología: tanto un modo de individuación como un modo de innovación. Según Balthasar (p.207ss), no hay solución para el caso de Cristo mientras no se conozca otra dimensión del ser que no sea la naturaleza o substancialidad, propia de la antigua filosofía griega. Se necesitaba encontrar una categoría que diera un colorido, un grado de existencia, sin agregar a la vez una diferencia cualitativa, a la esencia existente. Según M.A. Ritter (p.281), la diferencia entre esencia y existencia (Wesen un Dasein) es el fondo latente de este esquema cristológico.

sin uno u otro modo de existencia¹; tampoco se puede ejercer una facultad sin un modo determinado. *Por consiguiente, lo humano en Cristo difiere de lo humano en nosotros, no por el λογος de la naturaleza sino por el nuevo τροπος de su venida a ser: según la substancia ello es idéntico, pero según la concepción virginal (ασποριαν) ello no es idéntico², porque no es lo de un puro y simple hombre sino que pertenece a aquél que por nosotros se hizo hombre en verdad. Igualmente su querer, siendo por un lado precisamente natural, como en nosotros, por otro lado está marcado (τυπουμενον) divinamente, en forma superior a nosotros.*³ La naturaleza

¹ La naturaleza sólo puede realizarse en la hypóstasis, mientras que ésta sólo puede realizar lo que ya está programado en la naturaleza (cf. *Op theol pol*, PG 91,264A; 205AB; *Op theol pol*, PG 91,48AB). El querer natural no es lo mismo que el hecho de querer. Esto último es de la persona. Por eso, el querer natural de Cristo está divinizado. *Así ensombreció del todo en alguna forma y oscureció sus palabras atribuyendo a la persona, en cuanto persona, la operación (ενεργειαν) que caracteriza a la naturaleza, y no el tal modo (τροπον) de su realización. En esta realización se da a conocer la diferencia de los agentes y de lo obrado, ya sea según la naturaleza ya sea al margen de ella... como Pablo y Pedro dan la forma al modo (τροπον) de la operación, quizás por el abandono o por la entrega voluntaria (επιδοσει), marcándolo así o así según su libre albedrío (γνωμην). Por lo tanto, en el tropos se reconocen, por la acción, las diferentes disposiciones de las personas. En el logos, en cambio, la operación natural, que no se diferencia (Op theol pol, PG 91, 136Ds). Cf. *Disp Pyr*, PG 91, 293A. Según Balthasar (p.224), "obrar y realizar es cosa de la naturaleza, recién en el cómo de la realización entra la hypóstasis. "La libertad en su raíz, responde Máximo, es una libertad de la misma naturaleza; recién su realización, su 'liberación' a través de la apropiación, es la obra de la persona, en que ésta llega a sí misma". (Ib.). Cf. *Disp Pyr*, PG91,292D-293B. Véase Juan Damasceno, *De duab Vol* 22-24, PG 95,152C-156C.*

² Cf. *Op theol pol*, PG 91,240B.

³ *Op theol pol*, PG 91,60C. Cf. *Ib.*, 237A; *Amb* 2, PG91,1344Ds. Según Léthel (p.70). gracias a la distinción λογος/τροπος, Máximo, contra Sergio, puede admitir otra voluntad y que no sea contraria. *Por esto dice: Padre, si es posible se aleje de mí este caliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya. Así muestra, al mismo tiempo que el achicarse, el impulso impreso y realizado de su voluntad humana en unión (συμφυια) con la voluntad divina, impulso según el entrelazamiento del λογος de la naturaleza con el τροπος de la economía. La encarnación es una manifestación de la naturaleza y demostración de la economía, es decir, del λογος natural de las realidades unidas y del τροπος de la unión según la hypóstasis: el primero garantizando las naturalezas, y el segundo innovándolas sin cambio (τροπη) ni confusión (Op theol pol, PG91,48C). Y en otra parte dice: [Lo que en él es humano] le es (y se dice) precisamente propio, no como siendo de otra esencia y naturaleza o proveniente de ella, diferente de la nuestra, sino como existiendo según la misma y única hypóstasis, por él y en él, y no por sí mismo separadamente, ni conducido por sí mismo como nosotros. Por esto, lo humano en él tuvo como semilla propia al mismo Logos que ha innovado el introducido τροπος del nacimiento. Así lo que es humano ha obtenido el subsistir divinamente en él, y al mismo tiempo el ser (ειναι) en forma natural, para que sea ratificado lo que es nuestro, y sea creído lo que es superior a nosotros. En todo caso es necesario mantener la naturaleza asumida por el mismo Dios Logos que se encarnó y se hizo perfectamente hombre por nosotros, y sus [propiedades] naturales sin las cuales no hay absolutamente naturaleza sino una apariencia vacía; y salvaguardar la unión: siendo la naturaleza asumida conservada en la alteridad natural mientras que la unión, por su parte, es reconocida en la identidad hypostática. Así es sabio, a la vez que piadoso, mostrar que todo el logos de la economía, al mismo tiempo, es completamente sin confusión y sin división (Op theol pol, PG 91,61BC). Heinzer (p.156) dice en su conclusión: La cualidad de ser que gana el humano λογος της φυσεως en el καινος τροπος aparece como su plenitud definitiva (no alcanzable ciertamente por el mismo hombre en su esfuerzo sino graciosamente regalado y como tal sobrenatural [υπερ φυσιν]) y su ratificación".*

humana de Cristo jamás existió sino en el Logos.¹ Entre los hombres, un existente es una persona y ésta es la que existe, la que obra, el agente. Al discutirse sobre la actividad humana de Jesús se vio que era falso el contraste entre la actividad divina y la pasividad (παθος) humana, aun en la obra de la salvación.²

La voluntad³ humana de Cristo es libre, o mejor dicho autodeterminativa (αυτεξουσιον)⁴, lo que es inherente al λογος φυσικως. Esta cualidad autodeterminativa es preservada en Cristo, particularmente en el momento supremo de la obra de nuestra salvación, la pasión. Por lo tanto, el mismo Cristo, en una y otra naturaleza, es el agente volitivo (θελητικος) y operativo (ενεργητικος) de nuestra salvación.⁵ La voluntad es una propiedad de la naturaleza.⁶ Donde hay una substancia, esencia o naturaleza, hay una actividad, y viceversa. Y esto se aplica tanto a la teología (Trinidad) como a la economía. Luego, los actos humanos de Cristo son integrales, lo mismo que los divinos. Sólo en cuanto al modo, los humanos no son solamente humanos ni los divinos únicamente divinos.⁷ Esto es lo que los teólogos llaman una comunicación de idiomas,

¹ Cf. *Ep* 15, PG91,560BC.

² Cf *Disp Pyr*, PG 91,349C-351B. Según Piret (p.377), "para Máximo, sin embargo, es el conjunto del 'movimiento especificante' (ειδοποιος κινεσις), según la ousía y la voluntad y la operación humanas, el que es a la vez potencia y acto, pasividad (παθος) y actividad (πραξις o ενεργεια)... Movido por Dios, el hombre se mueve hacia El. Dependiendo de la causalidad creadora, él ejerce su propia causalidad humana"

³ Según Heinzer (*Anmerkungen*, 392), "las connotaciones del concepto de θελησις, como término técnico para la voluntad humana, es una realización creadora de Máximo."

⁴ Cf. p.e. *Disp Pyr*, PG 91,301C.

⁵ Por esto, según las dos [naturalezas], de las que, en las que, y cuya hypóstasis él era, él era conocido como existente (υπαρχων), por naturaleza, volitivo y operativo de nuestra salvación, lo que, por una parte, él lo aprueba con el Padre y el Espíritu; y por lo que, por otra parte, él se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz (*Op theol pol*, PG91,68D).

⁶ En Dios es el απλως θελειν, pero éste no existe sino en un πως θελειν, del Padre, del Hijo y del Espíritu. Si la voluntad fuera una propiedad directa de la persona, arguye Máximo, o en Dios habría una sola persona (porque de hecho hay una voluntad) o tres naturalezas (porque hay tres personas cada una con su voluntad) (cf. *Disp Pyr*, PG 91, 289D).

⁷ Uno es el logos del ser, otro es el tropos (modo) del cómo ser. El primero testimonia la naturaleza; el otro la economía. La convergencia de ambos, que hace el gran misterio de la 'fisiología' sobrenatural de Jesús, mostró en éste la diferencia de las operaciones y la unión: lo primero contemplado, sin división, en el logos natural de los unidos; lo segundo reconocido, sin mezcla, en el tropos único de los producidos...Se debe confesar piadosamente las naturalezas del Cristo, cuya hypóstasis es El, y sus operaciones naturales, cuya unión verdadera es El, según ambas naturalezas, desde el momento en que opera lo que concierne, en forma unitaria (μοναδικως), es decir uniforme (ενοειδως) y que muestra la operación (ενεργειαν) de su propia carne del todo inseparable de la fuerza (δυναμει) divina (*Amb 1*, PG 91,1052BC). Si la novedad [de la operación de Cristo] es una cualidad, no designa una operación sino el tropos nuevo e indecible, en el que se muestran las operaciones naturales de Cristo, correspondiente al indecible tropos de la pericoreisis de las naturalezas entre ellas; así como designa su ciudadanía de hombre, que es extraña y paradójal y desconocida para la naturaleza de las cosas, y también el tropos del intercambio (αντιδοσεως) según la unión indecible (*Disp Pyr*, PG 91,345Ds). Obraba, pues, carnalmente lo divino, porque no carecía de la operación natural de la carne; y

y Máximo la circunincesión, siendo plenamente preservadas las naturalezas y las propiedades.¹ Según Balthasar¹, hay una compenetración

divinamente lo humano, porque según su voluntad con autoridad, y no llevado por las circunstancias, permitía la prueba de los padecimientos humanos. Ni lo divino divinamente, porque no era sólo Dios; ni lo humano carnalmente, porque no era un puro hombre. Por esto, los milagros no iban sin pasión, y los padecimientos no eran sin milagro. Aquellos, si me atrevo a decirlo, no eran impasibles; éstos eran claramente maravillosos. Y ambos eran paradójales. Porque lo divino [y lo humano], como que provenían del uno y mismo Logos Dios encarnado (quien era testimoniado de hecho por ambos), confirmaban la verdad desde ellos y en ellos (Ep 19, PG 91,593A). Divinamente, si así se puede decir, tuvo el padecer, porque voluntario (ΕΚΟΥΣΙΟΝ), dado que no era un simple hombre; pero humanamente hizo milagros, porque mediante la carne, dado que no existió como un Dios desnudo (Amb 1, PG 91,1056A). Dios haciéndose hombre, viviendo como nosotros, mostró cierta nueva actividad teándrica... Cumplió por causa nuestra, la economía en forma teándrica, haciendo divina y humanamente a la vez, lo divino y lo humano o, para decirlo más claro, conduciéndose en esto con actividad divina y humana (Amb 1, PG 91,1056BC; cf. 1057A-1060B; Op theol pol, PG 91,101A). Y del mismo nosotros decimos los milagros y las pasiones, evidentemente como de uno solo, operando Cristo lo divino y lo humano: carnalmente lo divino porque, mediante la operación natural de la carne que participaba ahí, él producía la fuerza de los milagros; divinamente lo humano, porque, dejando a un lado la fuerza natural, él aceptaba queriéndolo y con dominio, la prueba de las pasiones humanas (Ep 15, PG91,573B).

Según Garrigues (*Maxime...*, p. 117 n.15), "Máximo no conoce la teoría, que será después de Sto. Tomás de Aquino, que ve en la humanidad de Cristo un instrumento animado e inteligente, como el siervo lo es para su amo." Máximo rechaza la noción apolinarista de la humanidad de Cristo como órgano corporal.

¹ *El cumplimiento, en todo caso, como decía, de estas dos operaciones connaturales, es decir su acción, como abrazando (συλλαβουσαν) a ambas conforme a la unión, llamándolas por el nombre de ellas, el maestro dijo una operación, porque nada divino ni humano se realiza por separado, sino que se produce por el uno y mismo estar connaturalmente juntas y unidas por la unitaria circunincesión (περιχωρησιν) en ellas. Pero, con todo, no dijo una por la operación substancial según su propiedad física, como que tampoco tiene una esencia y naturaleza por lo unitario de la una persona (προσωπου), que no comparte (ουδετερας...μετεχουσιν) ni con una ni con otra de las que se compone. Pues es salvada, aun en la unión de las naturalezas, la diferencia substancial, preservándose conjuntamente, en propiedad, en la unión también la diferencia de lo que corresponde substancialmente a las naturalezas (Op theol pol, PG 91,232AB; cf. Ib., 85Ds.; Disp Pyr, PG 91,345Ds). Obró las operaciones humanas en forma sobrehumana... porque la naturaleza [humana] unida sin mezcla a la naturaleza [divina], estaba totalmente compenetrada con ella (περικεχωρηκε) y no había absolutamente nada despegado o separado de la divinidad unida a ella según la hypóstasis (Amb 1, PG91,1053B). Afirma Piret (p.351): "diríamos que la voluntad divina y la voluntad humana de Cristo, en su acuerdo común (συμφυια), se intercambian dándose la una a la otra (αντιδοσις), y que una tal unión (ενωσις) es manifestada (εκφανσις) por la circunincesión (περιχωρησις) de la operación divina y de la operación humana... Máximo califica, como circunincesión, tanto las operaciones (Op theol pol, 20) como las naturalezas (Disp Pyr): la περιχωρησις manifiesta que las operaciones son naturales, y que las naturalezas son operantes". Y en la conclusión (p.372) añade: "Y puesto que la hypóstasis de Cristo es la unión de las naturalezas divina y humana, este enunciado significa igualmente la interioridad de las dos naturalezas entre ellas. Cada naturaleza de Cristo es immanente a la otra, según su pericoreisis, así como la naturaleza divina es ella misma la immanencia recíproca de las tres hypóstasis. Las naturalezas divina y humana de Cristo, en su compenetración mútua, permanecen, sin embargo, diferentes entre ellas. Esto es lo que indica la fórmula de Máximo sobre las naturalezas 'de las cuales es el Cristo'. Porque las naturalezas divina y humana permanecen naturalmente diferentes, su pericoreisis es, no una naturaleza, sino la hypóstasis idéntica a una y otra naturaleza".*

Según G. L. Prestige (*God in Patristic Thought*, London 1964, pp.291-294), Máximo parece que fue el primero que empleó en cristología el substantivo περιχωρησις (cf. Ps. Cir., S. Trin 24, PG 77,1165C; Ib., 27, PG 77, 1172D). Cf. Juan Damasceno, p.e. *De Fide Orth* III,3, PG 94,993Ds; *Adv Jac* 81,32, PG 94,1480B. Gregorio de Nacianzo utilizó περιχωρειν (Ep 101, PG37,181C: una naturaleza deificó y la otra fue deificada). Cf. Piret, *op. cit.*, 349-351. Wolfson (p.421) dice: "Así como en la unidad de la persona de Jesús los Padres recurrieron a la analogía del predominio aristotélico, así para explicar el intercambio de

vital y un entrelazarse de ambas naturalezas² y un mutuo intercambio de propiedades como entre el fuego y el hierro candente.³ Hay una comunidad de ser y obrar conjuntamente. *Entrelazando conjuntamente la actividad natural divina y humana de él, de manera que una no pueda estar sin la otra, sino respectivamente una en la otra y una es conocida por la otra cohesionadamente (συμφυως), por la unión indisoluble.*⁴ La naturaleza humana de Cristo con todas las potencias y actividades que le pertenecen está totalmente preservada en Cristo, aunque exista de acuerdo con un modo divino.⁵ *¿Cómo, pues, nuevamente, si en cuanto hombre no quería naturalmente ni obraba lo que corresponde a la naturaleza, el mismo Logos encarnado voluntariamente (εκουσως) permitía queriendo el tener hambre y sed, el trabajo y el descanso, y el sueño y todo lo demás?... Todo lo que por naturaleza es racional, también es por naturaleza, del todo, volitivo. Y si tenía voluntad natural como hombre, del todo quería esencialmente aquello, que el mismo Dios creando había puesto en la naturaleza para constituirlo. Pues no vino a adulterar la naturaleza, que El mismo queriéndola, con la complacencia (ευδοκια) del Padre y la cooperación del Espíritu, la unió a sí según la*

propiedades recurrieron a la analogía de la mezcla estoica." Cf. lo dicho a propósito de la cristología de Tertuliano. Wolfson traduciría περιχωρησις por penetración total. Es una especie de mutua coextensión. Prestige (*op. cit.*, 293-296), en cambio, sostiene que la περιχωρησις en la Trinidad es interpenetración, co-inherencia, pero en Cristología sólo significa reciprocidad de acción, intercambio, porque no puede penetrar la naturaleza humana en la divina (el proceso, unilateral, es al revés), y porque las naturalezas no son concebidas como genuinamente concretas. Este término habría pasado de la cristología a la Trinidad (cf. Juan Damasceno, *De nat comp* 4,18, PG 95,117Cs) cambiando de περιχωρησις εις ο προς a εν ο δια (cf. *Ib.*, cap. XIV).

¹ p.255.

² cf. *Op theol pol*, PG91,88A; *Acta* 21, PG 90,157D.

³ *Ib.*, 189D. Cf. *Disp Pyr*, PG 91,341B. *Porque como el filo de una espada sumergido en el fuego llega a ser quemante, y lo quemante, cortante (porque el fuego se ha unido al hierro), y asimismo lo quemante del fuego se ha unido al filo del hierro, y el hierro llega a ser quemante por la unión con el fuego y el fuego llega a ser cortante por la unión con el hierro. Y ninguno de ellos sufrió cambio por el intercambio (αντιδοσει) con el otro en la unión, sino que cada uno permaneció intocado, en la unión del compuesto (συγκειμενου), en la propiedad que le corresponde por naturaleza. Así en el misterio de la divina encarnación la divinidad y la humanidad se unieron según la hypóstasis, ninguna de ellas perdiendo, por la unión, la operación natural; ni la poseen sin relación después de la unión, y ella es distinta de aquella que le está asociada (συγκειμενης) y con la que coexiste (συνυφειστωσης) (Amb 1, PG 91,1060AB). Comenta Garrigues (*Maxime...*, 136s): "Si la pericoreosis de las energías divina y humana no tuvo lugar sino en la hypóstasis del Hijo, la comunicación de idiomas no puede más ser considerada como una síntesis natural de propiedades esenciales que comprometan la distinción de las naturalezas en el orden de la esencia. Los idiomas de las energías colaboran en la pericoreosis en cuanto están enhypostasiados juntos en el modo de existir personal del Hijo, que imprime una forma única a su obrar."*

⁴ *Op theol pol*, PG91,100D.

⁵ "A la circunstancia de la reproducción del τροπος intratrinitario del Logos en la naturaleza particular humana asumida por él, corresponde que la naturaleza asumida es hyperformada en su hábito. En otras palabras, el ser humano de Cristo en todo su comportamiento está marcado por la forma de ser de la intradivina hypóstasis del Logos. Su praxis refleja, por tanto, un status ontológico, precisamente la enhypostasia en el Logos" (Heinzer, p.139). Cf. *Amb 1*, PG 91,1053B.

misma y única hypóstasis, con todo lo que por naturaleza le es propio, a excepción del pecado. Por lo tanto, como Dios por naturaleza quería lo divino según la naturaleza, y lo paterno (era de la misma voluntad con su Progenitor). Y el mismo, a su vez, como hombre por naturaleza quería lo que es humano según naturaleza (guardando pura la economía de toda fantasía), de ninguna manera obstaculizando la voluntad del Padre. Pues nada de lo natural, como tampoco, jamás la naturaleza misma, obstaculiza al autor de la naturaleza.¹

El hombre originario, fue hecho para la unión con Dios, pero debía, sin embargo, adquirir su estabilidad en El. Y como su naturaleza no era idéntica con su fin, había una posibilidad de fracaso. De hecho el hombre fracasó, o mejor se desvió, quedando su naturaleza marcada por la mutabilidad (τροπη). Por otro lado, la persona de Cristo, en la que la naturaleza humana de Cristo tiene su existencia, es absolutamente inmutable (ατρεπτον), porque es divina.² En este fondo, niega a Cristo la deliberación, la γνωμη³ y la elección, porque suponen ignorancia.⁴ Pero la

¹ *Op theol pol*, PG 91,77A-80A.

² *Si, pues, la mutación de la elección introdujo en Adán la pasibilidad y la corruptibilidad y la mortalidad según la naturaleza, con razón la inmutabilidad de su elección volvió a traer en el Cristo por su resurrección la impassibilidad según naturaleza y la incorruptibilidad y la inmutabilidad* (*Quaest Thal*, 42, PG90,408BC,CCG 7, 287).

³ *La voluntad natural es el apetito natural de los constituyentes substanciales; la voluntad deliberativa (γνωμικον) es el impulso y moción deliberativa a cada uno de ambos pensamientos* (*Op theol pol*, PG91,153B). *Es pertinente hablar de γνωμη en nosotros; ella es un τροπος de uso (χρησεως), y no un λογος de naturaleza, porque la naturaleza habría cambiado infinitas veces. No se puede hablar de γνωμη en la humanidad del Señor que no subsiste simplemente como nosotros sino divinamente, porque era Dios, el que se apareció en la carne por nosotros y de nosotros* (*Disp Pyr*, PG91,308Ds). Hablar de voluntad gnómica de la humanidad de Cristo, sería nestoriano (cf. p.e. *Op Theol pol*, PG 91,56B). Según Meyendorff (*op. cit.*, 227), Juan Damasceno también le niega a Cristo la voluntad gnómica.

⁴ *Entonces los que dicen aun opinión (γνωμη) respecto a Cristo, como mostró la disquisición respecto a ella, sostienen que es un simple hombre, hecho deliberante como nosotros, ignorante y dubitativo y teniendo opuestos. Y añade: es apropiado hablar de γνωμη en nosotros, siendo un modo (τροπος) de uso y no un elemento esencial de la naturaleza (λογος φυσεως)* (*Disp Pyr*, PG 91,308D).

Según Léthel (p.129), "en Máximo, el acento está puesto sobre el τροπος: las categorías de γνωμη y de προαιρεσις, que designan en las personas humanas el nivel de la voluntad libre no pueden ser aplicadas a Cristo. Con todo, la voluntad libre es claramente reconocida en El en su acto supremo, que es el fiat de la agonía; ella es afirmada como verdaderamente humana. La exclusión de la γνωμη destaca, pues, el carácter indecible del τροπος por el que esta libertad humana es la del Hijo de Dios" (cf. *Op theol pol*, PG91,48A). Heinzer (*Anmerkungen*, 389s.392) habla de una tensión entre una visión más esencialista, fisicista, griega, y otra más existencial, histórica, bíblica. Respecto a la γνωμη y a la προαιρεσις, cf. Balthasar, p.262ss; Piret, p.309ss. Sobre la libertad de Cristo, véase Bausenhardt, *op. cit.*, 48-50. El querer gnómico es propiamente cosa de la persona o hypóstasis (cf. *Op theol pol*, PG91,192BC). Según Heinzer (*Anmerkungen*, 374), "frente a esto [que la facultad de la voluntad esté en el plano de la naturaleza], es válido de la así llamada voluntad gnómica (γνωμικον θελημα) que ella no connota la naturaleza sino más bien la persona y la hypóstasis, como dice Máximo en su opusc. 16, 192B15-C1."

Según Milano (*op. cit.*, 219s), "en sus obras tempranas, Máximo habría mostrado alguna incertidumbre, usando a veces γνωμη como sinónimo de voluntad o energía. En seguida, γνωμη llegó a ser el término

ignorancia es debida al pecado y no constituye una prueba de la naturaleza.¹ Por el contrario, la voluntad, en cuanto tal, corrobora la naturaleza, abraza todo lo que es necesario a la vida (lo irreprochable) y evita todo lo que es dañino, en particular, la muerte.² Luego, todo lo que corrobora esencialmente a la naturaleza entra en su constitución. Para la vida racional el movimiento propio es el autodeterminativo. Después puso esto en relación con que el hombre es imagen de Dios, y Dios es autodeterminativo, libre.³ Además, en el pecado de Adán, la primera desviación fue en la voluntad. El Verbo tiene que asumir la voluntad autodeterminativa del hombre para salvarla.⁴ *El hombre estaba dotado de intelectualidad, es decir de voluntad por naturaleza y verdaderamente de actividad. El, por naturaleza, único Dios la asumió totalmente con todo lo mío para agraciarme a mí, íntegramente, con la salvación. Desatando toda*

principal para designar el libre albedrío de la hypóstasis creada, el lugar del pecado en potencia, del **posse peccare**." (cf. Meyendorff, *op. cit.*, 200s). Más adelante (*Ib.*, 224s) dirá Milano: "La **γνωμη**, en efecto, es propia de la persona y se despliega a partir de la persona. Si en Cristo hay dos naturalezas, evidentemente para Máximo hay en El dos voluntades naturales, la divina y la humana. Pero, si en Cristo hay una sola hypóstasis, la del Logos, es igualmente necesario que haya en El una sola **γνωμη**, una sola determinación para obrar en libertad, que se armoniza con la voluntad del Padre... El pecado en el hombre es fruto de la **γνωμη**, porque es siempre una acción de la persona, que no corrompe la naturaleza en cuanto tal... La libertad de escoger ...está circunscrita por la doble necesidad y miseria de deber realizar el propio ser no concluido y, por lo mismo, de deber escoger aquello que no se distingue con claridad oportuna." "La **γνωμη** humana, responde Máximo, proviene de un oscurecimiento del juicio respecto a la meta del verdadero bien y a los medios para alcanzarlo. Por eso es un signo de imperfección que no se atribuye a Cristo. Pero la **γνωμη** permanece siendo la realización personal de la aspiración y de la voluntad natural; es la voluntad cualificada. Por lo tanto, si la **γνωμη** humana está ausente de Cristo, por el contrario está presente y activa aquella divina del Logos... La soberanía, la independencia de una naturaleza espiritual, se realiza íntegramente en la **γνωμη** divina propia de Cristo" (*Ib.*, 225s). Juan Damasceno (*De Fide Orth III,14*, PG 94,1044BC) dice: *No se puede decir, respecto al Señor, opinión (γνωμη) y elección (προαιρεσις), si queremos hablar con propiedad. Porque la γνωμη, después de la búsqueda de lo desconocido y de la deliberación, consejo y juicio, es una disposición hacia lo juzgado. A ella se sigue la elección (προαιρεσις), que selecciona y toma uno en vez de otro. No siendo el Señor un simple hombre sino también Dios y sabiéndolo todo, no necesitaba inspección ni búsqueda, ni deliberación, ni juicio; por naturaleza tenía familiaridad con lo bueno y aversión respecto a lo malo.*

¹ *Si, pues, contemplamos la ignorancia en la separación según el pensamiento, ni es propia de El, ni tampoco de nuestra naturaleza como constituyente, a no ser que se diga ser nuestra por la transgresión primitiva., de lo cual es la ignorancia, la omisión, la desobediencia, la insumisión (Op theol pol, PG91,221B).*

² *Hay un apetito natural e innato, que tiene la carne naturalmente, de no querer morir. Puesto que esto es la condenación de la naturaleza... Pues es del todo necesario que la voluntad concorra con la naturaleza, y que la naturaleza no quiera morir sino que adhiera a la vida presente. Y así como el tener hambre o sed no es motivo de reproche, tampoco lo es [el deseo] de la vida presente (Op theol pol, PG 91,224C; cf. Disp Pyr, PG 91, 297BC).*

³ *Si el hombre es imagen de la naturaleza divina, y la naturaleza divina es autodeterminativa: luego también la imagen lo es (Disp Pyr, PG 91,324D).*

⁴ Cf. *Disp Pyr*, PG 91, 325A.

*condenación del pecado, puesto que lo no asumido es incurable. Lo que une a Dios es lo que salva.*¹

La voluntad, pues, es esencialmente autodeterminativa. En cuanto corrobora la naturaleza, ella desea lo que es necesario a su subsistencia y evita lo que es dañino²; en cuanto autodeterminativa, ella es dueña de sí misma. Donde mejor se manifiesta el modo de existencia de la naturaleza humana de Cristo es en la encarnación y en Getsemaní, como veremos a continuación. *Dije elección (προαιρεσις), sabiendo que, si el creador de los hombres se ha hecho hombre por nosotros, él ha restablecido evidentemente para nosotros la inmutabilidad en la elección, porque él es el autor de la inmutabilidad. Por un lado, aceptando esencial y libremente (κατ'εξουσιαν), las pruebas (παθη) de nuestro castigo (επιτιμιας) mediante la experiencia misma; por otro lado, tomando filantrópicamente sobre sí por apropiación (κατ'οικειωσιν) lo deshonoroso (ατιμιας), apropiación que se constituyó en causa de la 'apatía' en la elección. El ha dado la garantía cierta de la incorruptibilidad natural que sigue a la prueba. Porque la humanidad de Dios no es movida, como la nuestra, por la elección, es decir realizado un discernimiento de los opuestos en base a una deliberación y juicio. No sea que se la reconozca como naturalmente cambiante por la elección; sino que habiendo recibido su ser junto con la unión con el Dios Logos, tuvo un movimiento seguro, mejor dicho una fijeza respecto al apetito natural o querer. O para hablar más precisamente, posee una estabilidad inmovil en El, conforme a su muy pura realización (ουσιωσιν) completamente deificada por el Dios y Logos. [El Logos] informándola naturalmente y moviéndola, como propia y natural de su alma, ha cumplido en realidad el gran misterio de la economía por nosotros. El no ha disminuido en nada lo que naturalmente pertenece a lo asumido -excepto el pecado, cuyo carácter propio (λογος) no ha sido jamás insertado en ninguno de los seres.*³ Comenta el libro de Murphy y Sherwood⁴: "la voluntad humana del Señor se vuelca libre y totalmente hacia la voluntad divina en el mismo momento de su unión con

¹ *Op theol pol*, PG 91,128Ds (cf. *Ib.*, 157B). Dios mismo, como hombre libre, padeció por mí, hizo propia la rebelión contra El y así la superó. Cf. *Op theol pol*, PG 91,48BC. *Aparece, pues, el mismo como hombre, aunque por naturaleza sea Dios, queriendo, como buen administrador, que pase el caliz. Y así representado lo nuestro, como el sabio Cirilo lo enseñó, para que fuera expulsado todo miedo de la muerte, de nuestra naturaleza, y se fortificara y excitara un impetu viril contra ella, digo la muerte. Aparece, a su vez, como Dios, aunque esencialmente era hombre, queriendo cumplir la economía del Padre y realizar la salvación de todos nosotros.* (*Op theol pol*, PG 91,84BC; cf. *Ib.* 81AD, 196D-197A).

² Cf. *Op theol pol*, PG 91,12CD. Dice Heinzer (*Anmerkungen*, 392): "Esta voluntad de ser incluye igualmente el aspecto del *κατὰ φύσιν* o *κατὰ λόγον*... Frente a esto, elección y decisión aparecen como modos deficientes de la voluntad porque ellos implican la posibilidad del *παρὰ φύσιν* y así también el apartarse de Dios."

³ *Op theol pol*, PG 91,29D-32B; cf. *Ib.* 29BC. Véase Gregorio de Nisa, *Ep* 3, 17, 142-148, PG 46, 1020Ds.

⁴ *Op. cit.*, 233.

el Verbo. Pero como esta unión con el Verbo constituye su misma existencia, la voluntad humana del Señor está ontológicamente fijada en la inmutabilidad."¹ Todo el nervio de la doctrina de Máximo está en este aspecto en decir que lo autodeterminativo (αυτεξουσιον) es de la naturaleza misma de la voluntad²; en cambio, la deliberación electiva (προαιρετικον), que estaba en Adán, sólo pertenece al ejercicio de la voluntad en las circunstancias puramente humanas.³

Todo lo que pertenece a nuestra naturaleza en cuanto castigo, Cristo lo aceptó libre y esencialmente en la medida que era irreprochable y tenía la experiencia de ello. Pero el aspecto del sufrimiento que proviene de la culpabilidad, que es reprochable, El lo hizo suyo por una apropiación no esencial.⁴ El que la naturaleza rechace la muerte es natural e irreprochable.⁵ En cuanto hombre sometió en El y por El todo lo que es humano a Dios el Padre, haciéndose modelo. Esto es obra de la voluntad. Contrariamente a lo que sucede en nosotros, p.e. respecto al miedo a la muerte, el elemento físico no precede el querer sino que él mismo es cumplido voluntariamente.⁶ Cristo, aunque en la encarnación había

¹ La naturaleza humana no es operativa sino sólo a través de un modo existencial, que aquí es divino.

² *De las plantas lo propio es el movimiento de la nutrición, de crecimiento y de engendrar. De lo sensitivo lo propio es el movimiento según impulso. De lo inteligente, el movimiento autodeterminativo (Disp Pyr, PG 91,301B).* Dice Heinzer (*Anmerkungen*, 392): "Esta voluntad de ser incluye igualmente el aspecto del *κατὰ φύσιν* o *κατὰ λόγον*... Frente a esto, elección y decisión aparecen como modos deficientes de la voluntad porque ellos implican la posibilidad del *παρὰ φύσιν* y así también el apartarse de Dios."

³ Respecto a la *προαιρεσις*, cf. *Op theol pol*, PG 91, 12ss: *Disp Pyr*, PG 91, 293CD.

⁴ En la apropiación no esencial o relacional, se toma partido por los intereses de otro y nos lo apropiamos sin implicarnos por el sufrimiento y la actividad (cf. *Op Theol pol*, PG 91, 220B; *Disp Pyr*, PG 91, 304A). *Solamente por compasión, en cuanto cabeza de todo el cuerpo (como también al médico se le atribuyen las dolencias del enfermo), hasta que nos libere de ellas a nosotros Dios que por nosotros se hizo hombre (Op theol pol, PG 91,237AB). Porque, respecto a las pasiones, hay un doble λόγος: Uno es el de la pena (επιτιμιας); el otro es el de lo deshonroso (ατιμιας). Mientras el primero caracteriza nuestra naturaleza; el segundo la falsifica completamente. [El Logos] en cuanto hombre por nosotros asumió substancialmente el primero, queriéndolo, garantizando así la naturaleza a la vez que nos liberaba de la condenación contra nosotros. Pero, en cuanto amigo de los hombres, él se apropió, según la economía, el segundo, que se revela insumiso en nosotros y en nuestro τροπος, para destruirlo totalmente en nosotros como el fuego a la cera, o como el sol respecto a la bruma de la tierra. Nos comunicó lo que le pertenece como propio, de manera que liberados de toda pasión, él nos volvió incorruptibles según la promesa (Op theol pol, PG 91,237BC).*

⁵ Cf. *Disp Pyr*, PG91,297BC; *Op theol pol*, PG91,164BC. *Hay, en efecto, un temor según la naturaleza y un temor al margen de la naturaleza (παρὰ φύσιν). El temor según la naturaleza es la potencia (δυναμις) de apegarse al ser mediante la repulsión (συστολην); el temor fuera de naturaleza es una repulsión contra razón (παραλογος). Aquél, pues, que es fuera de naturaleza, siendo una traición a lo razonable, el Señor de ninguna forma lo admitió. Aquél que es según naturaleza, porque es indicio del poder que pretende el ser y que existe en la naturaleza, él, porque era bueno, queriéndolo por causa de nosotros, lo aceptó (Disp Pyr, PG91,297CD).*

⁶ *Queriéndolo por nosotros, como bueno, mostró el temor según la naturaleza, como demostrativo de la fuerza que existe en la naturaleza y que reivindica el existir. Pues lo natural no se adelanta a la voluntad en el Señor como en nosotros. Sino que tenía hambre verdaderamente y sed, pero no de la manera como*

aceptado su condición humana, no era deudor de la muerte porque no tenía pecado.¹

6. CONCLUSION Y CAMINO

1) Algunas observaciones.

Se ha explicitado el misterio divino, del único Dios en tres personas o subsistencias, o de las tres personas de la misma substancia. El misterio de Cristo el Hijo del Padre, encarnado de una Virgen por obra del Espíritu, Dios y hombre en su ser y actuar, uno y el mismo, mediador que nos diviniza, que nos salva con su muerte y resurrección, una persona en dos naturalezas.

Los Padres han hecho un trabajo dogmático fundamental para nosotros. Como sintetiza Studer, Cristo vive ahora y redime a todos los hombres que creen en él; pero esto lo hace porque realmente murió y resucitó por nosotros. En su entrada al cielo no sólo nos da un ejemplo y nos revela la disposición salvífica de Dios, sino, ante todo, es el comienzo de nuestra vuelta a Dios, la garantiza y posibilita. Jesucristo sólo nos puede redimir porque es verdadero hombre y verdadero Dios a la vez. Respecto a la soteriología, advierte Studer que los Padres no nos determinaron explícitamente la intelección del *pro me, propter nostram salutem*, de la encarnación, pasión y resurrección, sin embargo, su pensamiento estaba dirigido hacia la soteriología. A veces sólo aplican citas bíblicas (en otro contexto) sin profundizarlas. Ideas como sacrificio expiatorio, victoria sobre el demonio, vuelta al paraíso, aparecen, justamente por su condicionamiento temporal, ampliamente como metáforas de una afirmación fundamental siempre válida.²

Llama la atención lo trabajoso del pensar teológico y de la inculturación. Trabajoso por el tiempo que demora, por la búsqueda de

*nosotros tenemos hambre y sed, sino de una manera superior a nosotros, porque voluntaria. Así también tenía temor verdadero, pero no como nosotros sino por sobre nosotros. Y para decirlo en general: todo lo que es natural respecto a Cristo, lo tiene ligado a su propio λογος y de una manera (τροπον) por sobre la naturaleza, a fin de que la naturaleza sea acreditada por el λογος y la economía por el modo (τροπου) (Disp Pyr, PG 91,297Ds). Comenta Piret (p.280s): "el logos está perfectamente unido al tropos, en el Señor, porque el tropos de su voluntad humana es el acuerdo y la unión, según la hypóstasis, con la voluntad divina y paternal para la operación de nuestra salvación. Cuando tiene hambre o sed y cuando teme la muerte, el Señor ejerce voluntariamente el poder de aferrarse a su ser propio, según el logos natural. Pero más aún, según el tropos hypostático, él quiere mediante este mismo poder humano obrar nuestra salvación. No solamente cuando acepta abiertamente la pasión a través de la muerte, en el segundo deseo de su plegaria en la agonía, el Señor quiere obrar nuestra salvación. El Señor quiere y opera nuestra salvación desde el primer deseo que él dirige al Padre, es decir, a través del mismo temor." Cf. Juan Damasceno, *De Fide Orth* III,20, PG 94,1084A. Sofronio (*Syn*, PG 87, 3173B-3176A. 3180A) había insistido en que Cristo no sufría por necesidad, como nosotros, sino voluntariamente.*

¹ Cf. *Amb I*, PG91,1041C.

² *Soteriologie*, p. 224.

fórmulas, por los choques de tendencias, por los tanteos y aproximaciones, por las desviaciones. Y esto para poder expresar en una forma delimitada (aunque siempre insuficiente en su comprensión), en buena medida negando las herejías, el misterio de Dios y su revelación salvadora en Cristo. Lo que era relativamente sólido en la vivencia religiosa de la culminación neotestamentaria, demorará siglos en ser explicitado más racionalmente en el lenguaje de la antigüedad helenística romana. Esto traerá un cambio de lenguaje (p.e. palabras que se especializan), una ruptura de pensamiento en cuanto se contradice el pensar antiguo (p. e. la encarnación y el consubstancial respecto del platonismo), y creación de nuevos conceptos (como el de persona en su correlación a naturaleza), conceptos que marcarán profundamente la cultura occidental. Los peligros que acechan la integralidad de la fe, que en un momento determinado podrían parecer superados, seguirán presentes en el diálogo con la cultura ambiente. Las desviaciones son pocas, pero éstas irán cambiando de ropaje. La explicitación sigue una línea de movimiento dialéctico que procede por reacciones, como si las formulaciones gozaran de un equilibrio inestable. Pero siempre, en un plazo que puede ser largo, éstas terminarán madurando, en forma más englobante respecto a la verdad total. La verdad de la fe no va a estar en un extremo, pero los extremos ayudan a reflexionar y recapacitar.¹ Llama la atención cómo a veces se alcanzan fórmulas más bien negativas y después se busca la plenitud de su contenido.

Tertuliano, con su genialidad jurídica, ayudó mucho a la precisión occidental. Pero la cumbre teológica de Occidente es indiscutiblemente Agustín. Orígenes, con su apertura y grandiosidad de horizontes, señaló vastos panoramas, pero su herencia fue recibida en forma demasiado parcializada y deformada. Alejandría con su contemplación y su mística divinizante, complementó un mejor racionalismo de los antioquenos. La cristología del Logos terminó siendo desplazada por los peligros que encerraba. La cristología de Cirilo es más joánica; Teodoro de Mopsuestia es más paulino. Y, finalmente, Máximo es un genial sintetizador. Llama la atención lo que demoró en aplicarse a la cristología la terminología usada para la Trinidad. Pero hay una riqueza que se pierde en el camino para ser recuperada en un futuro. Es el precio de toda inculturación y de las luchas contra las herejías. Así la cristología antioquena tuvo una menor presencia que la ciriliana. Por decir un nombre, también echamos de menos una mayor presencia de la teología, o quizás mejor dicho de la economía, de

¹ González Faus (p.434) se expresa así: "Entre izquierdas y derechas, como ya dijimos, no circula un centro ortodoxo hecho a base de la componenda entre ambos sino que la ortodoxia se ha caracterizado más bien por la afirmación total de los dos extremos. Afirmación que no es posible formular positivamente, puesto que es la que nos abre al misterio del Dios-hombre; y por eso se formula preferentemente de manera negativa, excluyendo lo que cada uno de los dos extremos negaba."

Ireneo. Y, yendo más a fondo, echamos de menos aspectos de la riqueza de la revelación neotestamentaria.¹ Y esto es lo que estamos descubriendo en el presente, en parte gracias y a pesar de los estudios bíblicos. Me refiero a una Biblia leída en la tradición de la Iglesia, de la que son maestros los Padres. Por eso decía también 'a pesar de los estudios bíblicos' en cuanto éstos son una excesiva inculturación en la moderna razón crítica occidental. Y nosotros, aunque estamos bajo la influencia de esa racionalidad, tenemos que reflexionar para pueblos que están próximos a retazos del realismo mágico. Leer la Biblia en el corazón de nuestros pueblos, nos puede servir para revitalizarnos, liberarnos, y comprender mejor el mensaje religioso, la verdad salvífica. ¡Bienaventurados los pobres! Esa pobreza evangélica la vemos reflejada en muchos ambientes populares.

Enumeraré algunas preguntas que nos plantea esta antigua, y en sus formulaciones dogmáticas siempre válida, inculturación de la fe. 1) ¿La inmutabilidad de Dios según la filosofía griega, hasta dónde coarta demasiado la libertad del Dios vivo, del Dios de la historia tal cual se nos reveló en el A.T. y en Jesucristo? 2) ¿Hasta dónde, en el mundo occidental, la filosofía de la unidad de Dios no termina desterrando la vivencia trinitaria? 3) Dada la impronta más ontológica del espíritu griego, ¿cómo volver a una Trinidad más económica y a una cristología más narrativa? 4) Aunque los Padres tuvieron muy presente la problemática de la redención y ésta dio un gran impulso a las definiciones dogmáticas, ella fue quedando en un segundo plano y reaparecerá con fuerza en Anselmo. ¿Cómo, pues, integrar mejor la temática de la redención, que permaneció más fluida, con la de la constitución del Verbo de Dios encarnado? 5) ¿Cómo hacer una cristología más centrada en la resurrección? ¿Cómo integrar la 'obra' de Cristo con el Cristo que actualmente intercede cabe el Padre, y con el Cristo futuro? ¿Cómo permanecer en Occidente abiertos al Espíritu? ¿Cómo visualizar actualmente al Dios de la historia?

¹ A nuestro parecer, Grillmeier (*Das östliche...*, 90-96) afirma que en la imagen oriental (alejandrina) de Cristo predomina la divinización de su naturaleza humana por sobre, por así decirlo, el 'sin mezcla' calcedonense, por sobre el mirar la unión desde la dinámica del acto creador, que siempre crea algo distinto, por lo tanto sin mezcla, aunque en este caso unido y propio. Esta imagen ciriliana, que viene de Apolinar, se despliega, con estrechamiento y exacerbación, en el monoenergismo de un Severo y en las respectivas disputas posteriores. A esto se contraponen la imagen occidental, más calcedonense, más autónoma, de la naturaleza humana de Cristo con su voluntad libre. Esta última debería ser profundizada en el aspecto kenótico y del Cristo paciente. "Esto obviamente deja espacio para una dotación por gracia y pneumática de Jesús como Mesías, como anunciador, como sacerdote de los hombres ante Dios. Ciertamente ni siquiera Máximo el Confesor alcanzó a sacar las últimas consecuencias de su excelente punto de partida" (*Ib.*, 95).

² Porque, entre otras cosas, se constata que la vida de Cristo, fuera del hecho de la encarnación, redención, y algunos otros pasajes, ha interesado menos teológicamente.

Esta inculturación en el mundo antiguo también nos sugiere otras reflexiones. 1) ¿Cómo hacer una teología bíblica con una exégesis centrada en Cristo, exégesis que haya digerido los aportes de la actual ciencia bíblica, pero que corresponda al talante de los pueblos de América Latina? 2) ¿Cómo recuperar el sentido y la vivencia de la trascendencia del Dios inmanente, el sentido del misterio vivificante, más allá de una teología simplemente negativa? 3) ¿cómo integrar mejor el misterio de Dios y Cristo?

Finalmente, Studer¹ se expresa así. "Cuántos misterios había que los Padres no pudieron y tampoco quisieron investigar: el misterio de la resurrección de Jesús, en el que Dios confirmó el envío de su ungido y en el que ya ha comenzado la resurrección de todos los hombres; el misterio del Padre, que desde siempre tiene un hijo, y de Dios, que 'ha hecho algo' sin que él mismo 'llegue a ser algo nuevo'; el misterio de Jesús, que, porque él es Hijo de Dios, asume, en plena libertad humana, la voluntad de su Padre; el misterio de la cruz, en el que se revela el amor de Dios mediante la muerte que aniquila todo; el misterio de Cristo cabeza, que en su existencia terrena encierra en sí toda la humanidad y que ahora desde el cielo colma con el Espíritu Santo a sus fieles; el misterio de la Iglesia, que, según el prototipo de María, la madre de Jesús, va al encuentro de la plenitud eterna en la gracia del Espíritu Santo y en la oscuridad de la fe."

2) Camino hacia la Escolástica.

¹ *Gott*, p.290.

La Escolástica, época de alta especulación, va a ser principalmente una exégesis del dogma cristológico ya adquirido. Santo Tomás completará y dará solidez al edificio trinitario agustiniano. Según Scheffczyk, con Agustín se cierra el proceso de aplicación de categorías ontológicas griegas al misterio de la Trinidad; la Escolástica consolidará este unilateral tratamiento ontológico. Pero la Trinidad occidental se desvitaliza. Respecto a la Trinidad, Courth pone como líneas de fuerza e hitos del camino hacia la Edad Media a Boecio, Dionisio Areopagita¹ y Juan

¹ El Pseudo Dionisio (fin s. V), que está bajo la impronta neoplatónica, tendrá gran influjo en la Edad Media y servirá de correctivo al optimismo racional de la Escolástica. Su pregunta vital es por la relación entre Dios y el mundo, por la relación entre el uno y el múltiple. Sobre todo fascinó su fuerte visión de la unidad divina y la acentuada trascendencia de Dios respecto al mundo. Frente al mundo de la pluralidad, *el Dios desde siempre (αρχιθεος) y supradivino (υπερθεος) es supraesencialmente un Dios, no dividido en los divididos, unido a sí mismo, y, frente a los muchos, no mezclado ni multiplicado* (Div Nom II,11, PG3,649C; cf. Ib. II,10, 648C-649A; Ep 1, PG 3, 1065A). *Lejos de éstos existe un uno, por sobre el uno, uno para todos los seres, y pluralidad no dividida, supraplenitud no llenable, produciendo, plificando y conservando toda unidad y pluralidad* (Div Nom II,11, PG 3,649C). *Lo más allá de lo bueno, lo más allá de dios, lo supra-esencial, lo supra-vital, lo supra-sabio y cuanto hay de alejado trascendente. Y, junto con esto, todo lo que pertenece a la indicación de causas: lo bueno, lo hermoso, el ser, la fuente de la vida, lo sabio y todos los dones que corresponden a su bondad, la llamada causa de todos los bienes* (Div Nom II,3, PG 3,640B). Dicen Meyendorff (op. cit., 127): "El Pseudo-Dionisio se aparta totalmente de dos postulados neoplatónicos: la divinidad natural del *VOUS* y la cognoscibilidad de la esencia divina." Su Dios sigue siendo el trascendente y el creador de la Biblia. Hay un descenso de Dios y un ascenso de la creatura.

El conocimiento de Dios que parece expresable por la vía positiva y negativa, hay siempre que superarlo en el amor hacia el Dios de muchos nombres y a la vez sin nombre. *Así, pues, con la causa de todo y que está por sobre todo, armoniza el carecer de nombre y el tener todos los nombres de lo que existe* (Div Nom I,7, PG 3,596C). Según Balthasar (p. 76), corona la teología negativa, pero esto es apoyado por una positividad: el Dios que no tiene ningún nombre, por eso justamente posee todos los nombres de sus obras. *Así la Trinidad que está por sobre todo, si es celebrada también como mónada y triada, no ha sido conocida distintamente ni como mónada ni como triada por nosotros o por algún otro ser, sino que para celebrar verdaderamente lo supra unido, la fecundidad divina, nosotros nombramos al que está sobre todo nombre, al suprasubstancial respecto a los seres, con la apelación divina trina y una* (Div Nom 13,3, PG 3,980Ds). Esta limitación de nuestro conocimiento se experimenta en forma especial respecto a la Trinidad. *El Padre es la divinidad fontanal; Jesús, en cambio, y el Espíritu Santo, por así decirlo, son retoños germinados de Dios (βλαστοι θεοφυτοι), de la divinidad que engendra a Dios (θεογονον), y flores, luces suprasubstanciales (υπερουσιαι).* Pero no es posible ni decir ni entender cómo es esto. (Div Nom II,7, PG 3,645B).

Pero la revelación de la Trinidad retrocede ante la unidad suprasubstancial. Según Scheffczyk L. (*Lehramtliche Formulierung und Dogmengeschichte de Trinität*, en *Myst. Sal.* II, pp.146-220), la Trinidad adquiere el aspecto de un autodespliegue de la unidad en tres personas. Debido a que todo fluye, como irradiaciones luminosas, del Bien supremo, la trascendencia de Dios, aun sin mezclarse con las cosas, viene a ser, en forma especial, immanente al mundo. Según Studer (*Gott*), Dionisio, inspirado en Proclo (412-485) y yendo más allá de los capadocios (cf. Gregorio de Nisa, *Ep 38* en epistolario de Basilio), se preocupó preponderantemente del problema de las relaciones del uno y del múltiple, sobre todo de cómo las ideas podían a la vez ser una y diversas. Así Dionisio busca aclarar la unidad y trinidad en el misterio de Dios. Según Balthasar (p.49-51), el mundo procede del abismo inescrutable y supraesencial como por ondas que se van debilitando, y se lo hace regresar a través de grados mediante ataduras del amor, como un todo con sus órdenes de espíritus celestes y de jerarquías eclesiales. Hay una atmósfera de acto litúrgico, de adoración, de danza sagrada. Según este mismo autor (p. 40), 'salvación', 'conservación' y 'consolidación' de lo finito por el mismo Dios: éstos son los conceptos fundamentales del areopagita, quien era, de fondo, calcedonense. Pero Dionisio no profundizó en la problemática cristológica.

Escoto Eriúgena. Boecio (±480-524) tuvo gran influencia en la enseñanza trinitaria medieval. Sería como el último romano y el primer escolástico. Boecio une la lógica aristotélica¹ con una orientación fundamentalmente neoplatónica. Ve los límites de las categorías aristotélicas cuando éstas se aplican a Dios. *Cuando alguien las traduce al lenguaje divino, todo lo que se puede predicar se cambia.*² La teología necesita culminar en plegaría para superar los límites humanos. Respecto a la Trinidad dice: *Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem.*³ Pero, divergiendo de Agustín, quien había acentuado la identidad de cada persona con toda la esencia divina, expresa Boecio: *La trinidad consiste, en verdad, en la pluralidad de las personas; la unidad, en cambio, en la*

Así concluye René Roques (*L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* [Théologie, 29], Paris 1954, p. 329) respecto a la cristología de Dionisio: "Esta cristología, ortodoxa en su fondo, parece evitar cuidadosamente toda formulación técnica susceptible de alimentar querellas cristológicas. Muy preocupada de salvaguardar la unidad del Verbo, ella insiste más bien en el carácter inefable, misterioso y trascendente de su encarnación que en el modo de unión de las dos naturalezas y en las condiciones propias de su humanidad. En cuanto hombre-Dios, el Cristo es la cabeza, principio, substancia y fin de las dos jerarquías. Por consiguiente, El ordena, instruye y santifica la jerarquía celeste. Pero este solo rol no hubiera hecho absolutamente necesaria la encarnación. Por el contrario, el Cristo no podía constituir nuestra jerarquía y salvar la humanidad caída sino viniendo en nuestra naturaleza: El nos ha reconciliado con Dios por su muerte; su enseñanza terrestre nos ha instruido sobre los divinos misterios y sus sacramentos santifican todas las generaciones y todos los órdenes de cristianos. Pero aún aquí, Dionisio permanece demasiado esclavizado a sus cuadros y a sus leyes jerárquicas, y su Cristo sólo se comunica a través de mediaciones que lo ocultan. Se hubiera bien querido escucharlo y sentirlo en lo más íntimo de cada conciencia." Antes había dicho este autor (*Ib.*, 318): "En conclusión, nosotros diríamos que la cristología de Dionisio, substancialmente ortodoxa porque admite un Cristo plenamente Dios y plenamente hombre, parece asimilar con Severo y su escuela las nociones de $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ e $\Upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ y afirmar, en consecuencia, la unicidad de la $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ para salvaguardar la unidad de la persona del Verbo. Con todo, ella no explicita estas posiciones que la hubieran opuesto, literalmente, a las definiciones de Calcedonia, y, por eso, de ninguna manera nos parece que merezca el título de monofisita." "El rol de Cristo puede entonces ser definido como una doble mediación que une, por una parte, la jerarquía humana a la jerarquía angélica y que, por otra parte, recapitula coronando ($\alpha\pi\omicron\pi\epsilon\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\eta\nu$) todas las jerarquías en la unidad divina. Cabeza de la jerarquía celeste, cabeza de la jerarquía eclesiástica, principio divinizador que ordena, ilumina y hace perfecta la una y la otra, el Cristo opera verdaderamente, según la palabra de san Pablo *toda cosa en todo*" (*Ib.*, 322). "El Verbo, sobre todo, nos es presentado como el Uno supremo. Por bondad, por amor por los hombres ($\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\tau\eta\tau\iota$, $\phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\iota\alpha$), El consiente a venir en el mundo de la distensión espiritual, si se trata de los ángeles, en el mundo del cambio y de la multiplicidad material, si se trata de nosotros, para reconducir a la perfecta unidad, en un movimiento inverso, esta multiplicidad cambiante y esta distensión. Se han reconocido las dos dialécticas de la tradición platónica: la descendente y la ascendente. ...La encarnación supone el pecado original y la historia de una humanidad pecadora, desgraciada y caída. La $\phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\iota\alpha$ divina, aunque concebida en base al modelo de la difusión intemporal e impersonal del Uno neoplatónico, se inscribe en una economía de salvación y procede de un amor personal" (*Ib.*, 323).

Dice Meyendorff (*op. cit.*, 144): "El (Jesús), que era jefe de la jerarquía celeste, condesciendo hasta tomar la cabeza de la jerarquía terrestre para llegar a ser su 'iluminador', 'santificador', 'iniciador' y el primer 'jerarca'. Pero es siempre por intermedio de esta jerarquía inmutable que la luz de Jesús llega a nosotros."

¹ Según Studer (*Gott*, p.281), los comentaristas alejandrinos de Aristóteles influenciaron a los neocalcedonenses y a los monofisitas.

² *De Trin* 4, PL 64,1252A.

³ *De Trin* 6, PL 64, 1255A.

simplicidad de la substancia.¹ En general, el pensamiento de Boecio es menos religioso y más doctrinario que el de Agustín. Boecio define la persona como substancia individual de naturaleza racional², definición que se hará clásica. Boecio ha respondido a la pregunta qué naturaleza es persona, pero no a la pregunta más a fondo: ¿qué hace que una naturaleza sea persona? Según Scheffczyk, al dar la definición anterior, Boecio hace aparecer la esencia divina como no individual. Tampoco va a ser feliz su distinción entre hypóstasis y subsistencia, y el usar esta última sólo para la común esencia divina. Igualmente, según Studer, traduce *υποστασις* por substancia.

Juan Escoto Eriúgena (±810-±877) constituiría el segundo hito en este camino. Es un gran pensador que, antes de la Escolástica, trató de unir fe y razón. Recibe gran influencia de Agustín, Pseudo Dionisio y Máximo el Confesor. Contribuye al tratado sobre la Trinidad con sus traducciones de Dionisio, Máximo el Confesor y Gregorio de Nisa. Según Scheffczyk, está más impregnado de neoplatonismo que Dionisio. Balthasar³ se expresa así: "Más aun, es verdad que el Confesor llega a ser decisivo mediador hacia Eriúgena, porque la teología del Areopagita tomó en él un carácter más fuertemente cosmológico. Pero mientras en el Eriúgena la asunción del mundo en el proceso divino conlleva acentos panteístas⁴ y obscurece casi totalmente lo cristiano positivo, la teología en

¹ *Utrum Pater*, PL 64,1302B.

² *Persona est naturae rationalis individua substantia* (C. *Eutychem* 3, PL 64,1343C). Esta definición de suyo no excluye una interpretación nestoriana. Según Grillmeier (*Vorbereitung ...*, 794-796), gran aporte de Boecio es que a la persona hay que buscarla en el círculo de lo racional. Por lo tanto, según Boecio, la substancialidad, la racionalidad y la individualidad, son lo que hacen la persona. Boecio no superó la definición de persona de los capadocios, que la contraponían como lo individual a la naturaleza común. No colocó, como la marca distintiva de la persona, el 'ser para sí'. Pero, según la enseñanza de Calcedonia, la naturaleza humana de Cristo era *substantia individualis rationalis*, excluyendo el apolinarismo y eutiquianismo. Por eso, la Escolástica hará una interpretación benigna de la definición de Boecio, entendiendo por individualidad la absoluta inmediatez.

³ p. 78.

⁴ Pero dice Sheldon-Williams (*op. cit.*, p. 529): "El *Periphyseon*, que explora las huellas de la Naturaleza Divina en el mundo, no hallando nada en el mundo que no sea huella de la Naturaleza Divina parece enseñar que Dios y su creación son uno. Pero hay una distinción real entre ellos. Dios contiene todas las cosas, pero lo contenido no puede ser idéntico con el que lo contiene, porque el contenido es definido o localizado, mientras el que lo contiene no lo es. Todas las cosas después de Dios tienen ser, poseen un ser no simple sino particularizado, *non simpliciter sed aliquo modo esse* (I, 39, PL 122, 482A)." Y en pág. 530 añade: "El hombre, creado cabeza y, como si fuera, Dios del reino de los efectos, conduce el mundo sensible al inteligible, y a ambos a sí mismo, de manera que retornando a Dios él lleva toda la creación a Dios. La divinidad, de la que se distingue el mundo creado por su ser particularizado, es devuelta al universal. Eriúgena sigue a Máximo, cuando ilustra la deificación de la naturaleza con la asociación del aire con la luz: 'La naturaleza con sus causas entrará en Dios como el aire entra en la luz' (V,8, PL 122, 876A-B). En ambos casos es una unificación sin confusión de naturalezas (I,10, PL 122, 451B)". Antes (p. 526) había dicho: "El universal *proodos* y *espítrophe* son la *divisio* y la *reversio* de las dialécticas divinas, que son prototipos de las dialécticas inteligibles que practica la mente humana. La división del género en especies y la reversión de éstas a su género, no son impuestas a la naturaleza por la mente, sino que la mente descubre que ésta es la manera cómo los principios de la naturaleza están dispuestos en la mente divina (cf. *Versio Maximi Ambiguorum*, prooem., PL 122, 1195B-1196A)."

Máximo permanece del todo dominada por el espíritu cristiano de la diferencia entre Dios y el mundo: no es ni liturgia celeste como en Dionisio, ni gnosis cósmica como en Eriúgena sino liturgia cósmica"

El Eriúgena, respecto a Máximo, acentúa mucho la dirección de la vuelta económica de las cosas mundanas a las ideas divinas.¹ Su mismo sistema, como conjunto, es construido trinitariamente, en cuanto el proceso del mundo es pensado como un desarrollo de la vida trinitaria y está impregnado de Trinidad. Cita a los Padres griegos y latinos. Siguiendo a Agustín, afirma que las categorías propiamente no se pueden predicar de Dios.² Aunque conoce la doctrina sicológica de Agustín, internamente permanece ajeno a ella. Tampoco podría usar con propiedad el concepto de relación. Más se distancia de la tradición latina al traducir la fórmula clásica 'una essentia vel substantia, tres personae', a la griega, : una essentia in tribus substantiis.³ Parece que Eriúgena sigue mucho a Agustín, en cuanto éste acentúa mucho la unidad por sobre las diferencias personales. Pero estaría más influenciado por el Pseudo Dionisio que por la tradición latina. Así Dios es la *unidad supraesencial y la Trinidad inefable*.⁴ También seguiría a Dionisio en la acentuación de la inexpresabilidad divina.⁵ *La causa suma de todo y el sumo principio, que es Dios, no recibe el obrar y padecer*.⁶

La más clara diferencia con Agustín está en la visión cosmológica de la Trinidad. Para Eriúgena, el Hijo, en primera línea, es la Palabra creadora.⁷ *Porque el unigénito Hijo de Dios y Verbo, es y la razón y la causa. Ciertamente Verbo, porque por él Dios Padre dijo que todo se hiciera, más aún él es el decir del Padre y la dicción y la palabra (sermo)*⁸ El es expresión primaria del divino conocimiento del mundo. *El es el ejemplar principal de todo lo visible e invisible. Por eso es llamado por los griegos ιδεα, esto es imagen (speciēs) o forma. Pues en él el Padre, respecto a lo que quiere hacer, antes de hacerlo, ve lo que debe ser hecho*.⁹ En él el Padre ha fundado los principios ideales de las cosas, que el Espíritu Santo

"Además, como todas las Causas Primordiales son uno en el Logos divino, así todos los efectos son uno en la razón humana. Finalmente, como la unidad siempre precede a la diferencia, y Dios siempre es previo a sus pensamientos y el hombre a su conocimiento, los efectos existen más verdaderamente y mejor en la unidad de la naturaleza humana que en la multiplicidad de su manifestación sensible, en la misma forma que las Causas Primordiales [las formas] tienen una existencia más alta en la unidad del Logos Divino que en la multiplicidad de sus efectos."

¹ *Ib.*, p.112. Leonardi (*op cit.*, 378s) destaca que el Verbo encarnado es un mediador cósmico.

² *Div Nat* I,15, PL 122,463Bss.

³ *Hom* 5, PL 122,285D, SCh 151, 122.

⁴ *Div Nat* IV,10, PL 122,786A.

⁵ Cf. *Div Nat* I,14, PL 122,461s.

⁶ *Div Nat* I,63, PL 122,508C.

⁷ Para Agustín era la expresión del autoconocimiento de Dios

⁸ *Div Nat* III,9, PL 122,642B.

⁹ *Div Nat* III,9, PL 122,642BC.

reparte en géneros, especies y particulares.¹ Luego, la propiedad del Espíritu Santo² es traer a sus efectos creados las ideas primitivas contenidas en la palabra divina creadora. Eriúgena volvió a sistematizar la relación de la fe trinitaria a la creación y al mundo, lo que antes habían hecho los apologetas. Pero no equilibró suficientemente la relación entre la Trinidad immanente y la Trinidad que mira al mundo. Las personas de la Trinidad aparecen menos en su propiedad incambiable que como momentos de la realización divina del mundo y, con eso, también de la autorealización divina. Es un pensar a Dios y al mundo juntamente.³ Pierde lo concreto de la historia de salvación.⁴ Agustín había superado esto, gracias a su cristocentrismo. En su afirmación de la inexpresabilidad del Dios trinitario llama la atención su acento intelectual frente a Agustín y los capadocios.⁵

El cristocentrismo que le falta aparece en Juan Damasceno (±650-±750)⁶, quien influyó muy profundamente en la Escolástica medieval con su *De Fide Orthodoxa*. Frente a este peligro filosofante de Eriúgena, en el

¹ Cf. *Div Nat* II,22, PL 122,566AB.

² *El Espíritu procede del Padre y del Hijo, o del Padre por el Hijo* (*Div Nat* II,33, PL 122,611B; cf. II,22, PL 122,565A).

³ Según Scheffczyk, la Trinidad se inserta plenamente en el proceso del mundo y aparece como una revelación trinitaria cósmica. Esta revelación no es un libre actuar divino sino un desarrollo dialéctico de la naturaleza o de la universalidad que comprende a Dios y la creatura. De esta manera llega a conformar la relación al mundo como operaciones distintas de cada persona de la Trinidad. Pero esto no atenta solamente contra la unidad divina sino también, y mas profundamente, contra la consistencia de las personas, que aquí sólo son apreciadas como momentos de la divina realización del mundo y de la autorealización. La Trinidad, así sumergida en el proceso del mundo, ya no es más el Dios superior al mundo, que existe trinitariamente en sí y que interviene libremente en el mundo como creador, sino el *OV* (lo que es) neoplatónico que se revela y crea en una dialéctica de movimiento circular.

⁴ En esto es parecido al Pseudo Dionisio.

⁵ Los capadocios eran más histórico salvíficos, soteriológicos y piadosos.

⁶ Cf. Milano, *op. cit.*, 230-235. "Juan Damasceno, retomando la iniciativa de los capadocios, subraya que *προσωπον* significa 'el sujeto que se manifiesta a sí mismo por medio de sus operaciones (*ενεργημάτων*) y de sus propiedades (*ιδιωμάτων*) en cuanto distinto de los otros seres de la misma naturaleza' (*Dial* 34, PG 94,613). El término *υποστασις*, empero, designa 'una existencia por sí misma' (*το καθ' εαυτο ιδιοσυστατως υφισταμενον*)(*Dial* 44,PG 94,616B; cf. *De Fide orth* 3,4, PG 94,997A)...*ενυποστατον*: una realidad que no existe por sí misma sino que aparece en la hypóstasis, como p.e. el aspecto o la naturaleza humana no aparece en una hypóstasis propia sino en Pedro o en Pablo. Cuando los *ενυποστατα* de diferentes naturalezas se individualizan en una hypóstasis única, esta última ha llegado a ser una hypóstasis compuesta (*συνθετος*): el ejemplo más común es la hypóstasis humana, compuesta de un cuerpo y un alma" (Milano, *op. cit.*, 231s). *La υποστασις del Logos, que antes era simple, llega a ser compuesta, compuesta de dos naturalezas perfectas, la divinidad y la humanidad, y ella lleva la propiedad característica y distinta de la divina filiación del Dios Logos, según la cual se distingue del Padre y del Espíritu, y las propiedades características y distintas de la carne, según las cuales difiere de la madre y del resto de los hombres...* (Juan Damasceno, *De Fide orth* 3,7, PG 94,1009AB; cf. *Ib.*, 3,11, PG 94, 1024AB). *Todo es común para el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, salvo el modo de existir (του τροπου της υπαρξεως)* (Idem, *Adv Jac* 52,26s, PG 94,1461B).

Oriente Juan Damasceno recoge en forma armónica¹ la doctrina tradicional, sin la originalidad de Agustín. La enseñanza sobre la Trinidad, concluye Courth, sólo será algo vital donde la penetración del misterio de la Trinidad esté orientada a la plegaria trinitaria. Según Meyendorff², en la posición iconoclasta se manifestó el monofisismo. La naturaleza humana de Jesús no podía ser 'descriptible', porque participaba del no ser circunscribible de la divina. "La cristología de la Iglesia bizantina encontró en Juan Damasceno, en Teodoro Estudita y en Nicéforo, testigos notables que supieron, frente a las tendencias claramente monofisitas de los iconoclastas, recuperar plenamente el sentido de la humanidad de Cristo, como Máximo ya lo había hecho en el s. VII, sin perjudicar la inspiración central de la teología de S. Cirilo de Alejandría, fundada sobre la noción de deificación."³

¹ Resumiendo las tradiciones y reconciliando los términos.

² *Op. cit.*, 235-263.

³, Meyendorff, *op. cit.*, 262. "Así la imagen del Verbo encarnado es considerada en la teología ortodoxa del s. VIII, como un testimonio sobre la humanidad deificada de Jesús, una noción soteriológica central en la teología patristica anterior. Si esta humanidad es "indescriptible", como lo quieren los iconoclastas, ella es también inaccesible y, por tanto, la salvación de nuestra humanidad no se ha realizado." ((b., 259). "Las verdaderas dimensiones teológicas de la controversia iconoclasta aparecen así claramente: la imagen de Cristo es el testimonio visible y necesario sobre la realidad y la humanidad de Cristo. Si este testimonio es imposible, la misma Eucaristía pierde su realidad...Esta teología da así un rol cuasi-sacramental a la iconografía" (*Ib.*, 260s.). R. Williams (*Jesus Christus. Alte Kirche*, TRE 16, 726-745, p. 742) expresa lo siguiente: "La cristología de Máximo el Confesor, en la querrela de las imágenes del s. VIII y IX, ofreció el fundamento para la respuesta ortodoxa a los iconoclastas. El emperador Constantino V (741-775) afirmaba que la persona de Cristo no podía ser representada, porque la humanidad había sido totalmente transformada mediante la unión con la divinidad: la divinidad no podía ser reproducida; tampoco lo podía la humanidad divinizada."

7. BIBLIOGRAFIA

- ABRAMOWSKI L., *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* (CSCO 242, Subs. 22), Louvain 1963.
- ABRAMOWSKI L., *Trinitarische und christologische Hypostasenformeln*, ThPh 54(1979)38-49.
- ABRAMOWSKI L., *Συναφεια und ασυγχυτος ενωσις als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit*, en *Drei Christologische Untersuchungen* (BZNW,45), De Gruyter 1981, pp. 63-109
- AEBY G. , *Les missions divines de Saint Justin à Origène* (Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes,12), Fribourg 1958.
- AMMAN E., *Honorius 1er*, DTC 8, col. 94-132.
- AMMAN E., *Trois-Chapitres*, DTC 15, col. 1868-1925.
- AMMAN E., *L'affaire de Nestorius vue de Rome*, RSR 23(1949) 5-37; 207-244; 24(1950)28-52.235-265.
- ARENS H., *Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian* (Freiburger theologische Studien), Herder 1982.
- ARMSTRONG A. H., *Plotinus*, en A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970, pp. 195-268
- ARNOLD F. X., *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. III...* 287-340.
- ARNOU R. , *Platonisme des Pères*, en DTC XII,2, col 2258-2392.
- AUER J., *Jesucristo Hijo de Dios e hijo de María* (Curso de teología dogmática, IV,1), Barcelona 1989.
- BACHT H., *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519)*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon...II*, 193-314.
- BALTHASAR H. URS VON, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 2a ed., Einsiedeln 1961.
- BARDY G. , *Trinité. I: La révélation du mystère: Écriture et tradition*, en DTC XV,2, col. 1545-1702.
- BARDY G., *La répercussion des controverses christologiques en Occident entre le concile de Chalcedoine et la mort de l'empereur Anastase (451-518)*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon...II*, 771-789.
- BAUSENHART G., *Einheit als Freiheitsgeschehen. Die christologie des 7. Jahrhunderts an der Grenze substanzmetaphysischen Denkens*, en D. Hattrup y H. Hoping, *Christologie und Metaphysikkritik. Peter Hünemann zum 60. Geburtstag*, Münster 1989, pp. 35-57.
- BELLINI E. *Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Analyse de L'Ambiguum ad Thomam 5*, en *Maximus Confessor. Actes du Symposium*

- sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980* (Paradosis,27), pp. 37-49, ed. F. Heinzer y C. Schönborn, Friburgo 1882.
- BERTHOLD G. C., *Maximus the Confessor and the Filioque*, Studia Patristica XVIII,1, Kalamazoo 1985, pp. 113-117.
- BERTHOLD G. C., *Cyril of Alexandria and the Filioque*, en *Studia Patristica*, 19, Leuven 1989, pp. 143-147.
- BÜHNER J. A. , *Logos. II: Logos im Alten und Neuen Testament*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* V, col. 499-502.
- CAMELOT P. T., *Théologies grecques et théologie latines à Chalcedoine*, RevSPhTh 35(1951)401-412.
- CAMELOT T., *Éphèse et Chalcedoine* (Histoire des Conciles Oecuméniques,2), Paris 1961.
- CAMELOT T., *De nestorius à Eutychès. L'opposition de deux christologies*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon I: Der Glaube von Chalkedon*, 2a ed., Würzburg 1962, pp.213-242.
- CANTALAMESSA R., *La cristologia patristica come soluzione del problema della trascendenza e immanenza di Dio in Cristo*, Teologia (Brescia) 1(1976)338-354.
- CARRIERE J. M., *Le mystère de Jésus-Christ transmis par Chalcedoine*, NRT 101(1979)338-357.
- CATTANEO E., *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la pâque comme oeuvre d' Apollinaire de Laodicée. Attribution et étude théologique* (Théologie Historique, 58), Paris 1981.
- CHADWICK H., *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, JTS 2(1951)145-164.
- CHADWICK H., *Philo and the Beginning of Christian Thought*, en A. H. Armstrong, *The Cambridge History ...*, pp. 133-192.
- CHARLIER N., *la doctrine sur le Saint-Esprit dans le "Thesaurus" de saint Cyrille d'Alexandrie*, Studia Patristica II,2, (TU, 64=9), Berlin 1957, pp. 187-193.
- CHESNUT R. C., *The Two Prosopa in Nestorius' "Bazaar of Heracleides"*, JTS 29(1978)392-409.
- COLISH M. L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. I: Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden 1985.
- CONGAR Y, M. J., *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. III.* , pp. 457-486.
- COURTH F., *Trinität. In der Schrift un Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte, II,1a), Herder, 1988.
- CRAMER M. y BACHT H., *Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.-7. Jahrhundert)*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon...II*, 315-338.

- D'ALES A., *Le symbole d'union de l'année 433 et la première école nestorienne*, RSR 21(1931)257-268.
- DALEY B., *The Origenism of Leontius of Bizantium*, JTS 27(1976)333-369.
- DALEY B. E., *Apokatastasis and 'Honorable Silence in the Eschatology of Maximus the Confessor*, en *Maximus Confessor*, pp. 309-339.
- DALMAIS H. I., *La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Eglise. Typologie anthropologique et typologie ecclésiale d'après Qu. Thal. 60 et la Mystagogie*, en *Maximus Confessor*, p.13-25.
- DEWART J. M., *The Notion of 'Person' underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia*, *Studia Patristica* 12, Berlin1975, 99-207.
- DIEPEN H., *L'Assumptus Homo à Chalcedoine*, RT 51(1951)573-608; 53(1953)254-286.
- DIEPEN H. M., *Les douze Anathématismes au Concile d' Ephèse et jusqu' en 519*, RT 55(1955)300-338.
- DROBNER H. R., *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formula Una Persona* (*Philosophia Patrum*, 8), Leiden 1986.
- DUBARLE A. M., *L'ignorance du Christ chez saint Cyrille d'Alexandrie*, ETL 16(1939)110-119.
- DUPRE la TOUR A., *La doxa du Christ dans les oeuvres exégétiques de saint Cyrille d'Alexandrie*, RSR 48(1960)521-543; 49(1961)68-94.
- DURAND G. M. DE, *Introduction*, en *Cyrille d'Alexandrie. Deux Dialogues Christologiques* (*Sources Chrétiennes*, 97), Paris 1964, pp. 7-171.
- DURAND G. M. DE, *Introduction*, en *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité* (*Sources Chrétiennes*, 231), Paris 1976, pp. 15-122.
- FEUILLET A. y SINOIR M, *Logos. II: La tradition biblique*, en *Catholicisme VII*, col 971-981.
- FORTIN E.L., *The "Definitio Fidei" of Chalcedon and its Philosophical Sources*, en *Studia Patristica* V,3, Berlin 1962, pp. 489-498.
- FRIES G. , *λογος...I*, en *TBNT II*,2, pp. 1409-1413.
- FUHRMANN M. , *Person. Von der Antike bis zum Mittelalter*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie VII*, col. 269-283.
- GAIDIOZ G., *Saint Prosper d'Aquitaine et le Tome à Flavien*, RSR 23(1949)270-301.
- GALTIER P., *L'enseignement des Pères sur la vision béatifique dans le Christ*, RSR 15(1925)54-68.
- GALTIER P., *Le centenaire d'Ephèse. Les "Actes" du concile. Rome et le concile*, RSR 21(1931)169-199.269-298.
- GALTIER P., *Saint Cyrille d'Alexandrie et Sain Léon le Grand à Chalcedoine*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil I*, pp. 345-387.
- GALTIER P., *L' "unio secundum hypostasim" chez Saint Cyrille*, Greg 33(1952)351-398.

- GALTIER P. *Théodore de Mopsueste: sa vraie pensée sur l'Incarnation*, RSR 45(1957)161-186.338-360.
- GARRIGUES J. M., *La personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur*, RT 74(1974)181-204.
- GARRIGUES J. M., *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme* (Théologie Historique,38), Paris 1976.
- GARRIGUES J. M., *Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au Fils d'après S. Maxime le Confesseur*, en F. Heinzer y C. Schönborn, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembre 1980, Friburgo 1982, pp. 173-192.
- GAUTHIER R. A., *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, RThAM 21(1954)51-100.
- GEISELMANN J. R., *Der Einfluss der Christologie des Konzils von Chalkedon auf die Theologie Johann Adam Möhlers*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon.. Geschichte und Gegenwart* III, 341-420.
- GESCHE A., *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IVe siècle. Le témoignage du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura*, RHE 54(1959)385-425.
- GILG A., *Weg un Bedeutung der altkirchlichen Christologie* (Theologische Bücherei), München 1966, 3a ed.
- GONZALEZ C. I., *El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea*, ThXav 39(1989)335-352; 443-471.
- GONZALEZ C. I., *La cristología preliminar al primer concilio de Constantinopla*, Medellín 20(1994)81-118.
- GONZALEZ C. I., *El desarrollo dogmático en los concilios cristológicos* (CELAM, Autores, 3), Bogotá 1991.
- GONZALEZ DE CARDEDAL O., *Calcedonia y los problemas fundamentales de la Cristología actual*, Communio (Madrid), 1,4(1979)29-44.
- GONZALEZ FAUS J. I., *Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual*, EstEcl 46(1971)339-367.
- GONZALEZ FAUS J. I., *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología* (Presencia Teológica,16), Santander 1984, 7a ed.
- GOODENOUGH E. R. , *The theology of Justin Martyr. An Investigation into the Conceptions of the Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaistic Influences*, Amsterdam 1968.
- GOUBERT P, *Les successeurs de Justinien et le Monophysisme*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon...II*, 179-192.
- GRAY P. T. R, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)* (Studies in the History of Christian Thought, 20), Leiden 1979.
- GRAY P. T. R., *Leontius of Jerusalem's Case for a 'Synthetic' Union in Christ*, Studia Patristica, XVIII,1, Kalamazoo 1985, pp. 151-154.
- GREER R. A., *The Analogy of Grace in Theodor of Mopsuestia's Christology*, JTS 34(1983)82-98.

- GRILLMEIER A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, 2a ed., Herder 1982.
- GRILLMEIER A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. II,1: Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption un Widerspruch (451-518)*, 2a ed., Herder 1991.
- GRILLMEIER A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. II,2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Herder 1989.
- GRILLMEIER A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. II,4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien un Äthiopen nach 451*, Herder 1990.
- GRILLMEIER A., *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon I...*, pp.5-202.
- GRILLMEIER A., *Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Grossen*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon II*, 2a ed., Würzburg 1962, pp. 791-839.
- GRILLMEIER A., *Person. Theologische Wortverwendung*, en *LThK VIII*, col. 290-292.
- GRILLMEIER A., *Gottmensch. Patristik*, en *RAC 12*, col. 312-366.
- GRILLMEIER A., *Das östliche und westliche Christusbild. Zu einer Studie über den Neuchalcedonismus*, *ThPh 59*(1984)84-96
- GRILLMEIER A., BACHT H., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. I: Der Glaube von Chalkedon; II: Entscheidung von Chalkedon; III: Chalkedon heute*, 2a ed., Würzburg 1962.
- GUILLAUMONT A., *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens* (*Patristica Sorbonensia*, 5), Paris 1962.
- GUILLOU M. J. LE, *Quelques réflexions sur Constantinople III et la sotériologie de Maxime*, en *Maximus Confessor*, pp. 235-237.
- HAACKE R., *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-553)*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon II...*, pp. 95-177.
- HAACKE W., *Die Glaubensformel des Papstes Hormidas im Acacianischen Schisma* (*Analecta Gregoriana*, 20), Roma 1939.
- HALDER A , *Person. Philosophisch*, en *LThK VIII*, col 287-290.
- HALLEUX A. DE , *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie* (*Universitas Catholica Lovaniensis*, III,8), Louvain 1963.
- HALLEUX A. DE, *La définition christologique à Chalcedoine*, *RTL 7*(1976)3-23.155-170.
- HALLEUX A. DE, *Cyrille, Théodoret et le "Filioque"*, *RHE 74*(1979)597-625.

- HEINZER F., *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis 26), Friburgo 1980
- HEINZER F., *L'explication trinitaire de l'Economie chez Maxime le Confesseur*, en *Maximus Confessor*, pp. 159-172.
- HEINZER F., *Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors*, FrZPhTh 28(1981)379-392.
- HOFMANN F., *Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Grossen bis Hormidas (451-519)*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon... II*, pp. 13-94.
- HOFMANN G., *Das Konzil von Chalkedon auf dem Konzil von Florenz*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon...I*, 419-432.
- HUBER C., *Logos. Dogmengeschichtlich*, en LThK VI, col. 1125-1128.
- HÜBNER R. M., *Soteriologie, Trinität, Christologie. Von Markell von Ankyra zu Apollinaris von Laodicea*, en M. Böhnke y H. Heinz, *Im Gespräch mit den dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning...*, Düsseldorf 1985, pp. 175-196.
- HUDON G., *Le concept d' 'assumptio' dans l'écclésiologie de Léon le Grand*, *Studia Patristica*, XVIII,1, Kalamazoo 1985, pp. 155-162.
- INGLISIAN V., *Chalkedon und die armenische kirche*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon...II*, 361-417.
- JOUASSARD G., *Un problème d'anthropologie et de christologie chez saint Cyrille d'Alexandrie*, RSR 43(1955)361-378.
- JOUASSARD G., *Saint Cyrille d'Alexandrie et le schéma de l'Incarnation Verbe-chair*, RSR 44(1956)234-242.
- JOUASSARD G., *Impassibilité du Logos et impassibilité de l'âme humaine chez Cyrille d'Alexandrie*, RSR 45(1957)209-224.
- JOUASSARD G., *Saint Cyrille d'Alexandrie aux prises avec la 'communication des idiomes' avant 428 dans ses ouvrages antiariens*, *Studia Patristica* VI,4, Berlin 1962, 112-121.
- KANNEGIESSER C., *Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire*, RSR 59(1971)27-36.
- KARPP H., *Textbuch zur attkirchlichen Christologie. Theologia und Oikonomia* (Neukirchener Studienbücher,9), Neukirchen 1972.
- KELLY J. N. D., *Early Christian Doctrines*, 5a ed., Londres 1980.
- KLEINKNECHT H. M., *Der Logos in Griechentum und Hellenismus*, en TWNT IV, pp. 76-89.
- KOEN L., *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John* (*Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia*, 31), Uppsala 1991.
- KÖSTER H., Ὑποστασις, TWNT VIII, 571-588.
- LABELLE J. M., *Saint Cyrille d' Alexandrie Témoin de la langue et de la pensée philosophiques au Ve siècle*, RevSR 52(1978)135-158; 53(1979)23-42.

- LAWRENZ M. E., *The Christology of John Chrysostom*, *Studia Patristica* XXII,148-153.
- LEBON J., *La christologie de Thimothée Aelure, archevêque monophysite d'Alexandrie, d'après les sources syriaques inédites*, *RHE* 9(1908)677-702.
- LEBON J., *Autour de la définition de la foi au concile d'Ephèse (431)*, *ETL* 8(1931)393-412.
- LEBON J., *Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine*, *RHE* 32(1936)809-876.
- LEBON J., *La christologie du monophysisme syrien*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil I*, pp.425-580.
- LEFÈVRE CH. , *Logos*, en *Catholicisme* VII, col. 963-970.
- LEONARDI C., *Il Cristo III: Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury*, Fondazione Lorenzo Valla 1989.
- LERA J. M., *...y se hizo hombre. La economía trinitaria en las Catequesis de Teodoro de Mopsuestia* (Teología-Deusto), Bilbao 1977
- LÉTHEL F. M., *Théologie de l'agonie de Christ. La liberté humaine du Fils de dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (Théologie Historique, 52), Paris 1979.
- LÉTHEL F. M., *La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite*, en *Maximus Confessor*, pp.207-214.
- LIÉBAERT J., *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Lamarche SJ* (Handbuch der Dogmengeschichte,III,1a), 1965 Herder.
- LIÉBAERT J., *L'évolution de la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne*, *Mél Sc Rel* 27(1970)27-48.
- LOUTH A., *The Use of the Term $\mu\delta\iota\omicron\varsigma$ in the Alexandrian `Theology from Alexander to Cyrill*, *Studia Patristica*, 19, Leuven 1989, pp. 198-202.
- LLOYD A. C., *The later Neoplatonist*, en A. H. Armstrong, *The Cambridge History...*,pp. 269-325.
- LOHSE E. , $\Pi\rho\sigma\omega\pi\omicron\tau\omicron\nu$, en *TWNT* VI, col. 769-781.
- LONG A. A. , *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics* [Classical Life and Letters], London 1974.
- LYNCH J. J., *Leontius of Bizantium: a Cyrillian Christology*, *ThSt* 36(1975)455-471.
- MAHE J., *Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*, *RHE* 7(1906)505-543.
- MANDAC M., *L'union christologique dans les oeuvres de Théodoret antérieures au concile d'Ephèse*, *ETL* 47(1971)64-96.
- MCKENZIE J. L. , *Annotations on the Christology of Theodore of Mopsuestia*, *Theol St* 19(58)345-373.

- MERLAN P., *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, en A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, pp. 14-132.
- MEYENDORFF J., *Le Christ dans la théologie byzantine* (Bibliothèque oecuménique, 2), Paris 1969.
- MILANO A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli 1984.
- MOELLER C., *Le cinquième concile oecuménique et le magistère ordinaire au VIe siècle*, RevPhTh 35(1951) 413-423.
- MOELLER C., *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient à la fin du VIe siècle*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil I*, pp. 637-720.
- MOIOLI G., *Appunti per una "Cristologia" Patristica*, ScCatt 98(1970)175-214.
- MOUTERDE P., *Le concile de Chalcédoine d'après les historiens monophysites de langue syriaque*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil I*, 581-602.
- MÜHLENBERG E. *Apollinaris von Laodicea* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 23), Göttingen 1969.
- MURPHY F. X., SHERWOOD P., *Constantinople II et Constantinople III* (Histoire des Conciles Oecuméniques,3), Paris 1973.
- NICOLAS M. J., *La doctrine christologique de saint Léon le Grand*, RT 51(1951)609-660.
- NORRIS R. A., *Christological Models in Cyril of Alexandria*, Studia Patristica 13, Berlin 1975, 255-268.
- ORTIZ DE URBINA J., *Das Glaubenssymbolum von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, en A. Grillmeier, H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. I: Der Glaube von Chalkedon*, pp.389-401
- ORTIZ DE URBINA J., *Nicée et Constantinople* (G. Dumeige, *Histoire des Conciles Oecuméniques*,1), Paris 1973.
- OSBORN E. F., *Justin Martyr* [Beiträge zur historischen Theologie,47], Tübingen 1973.
- PARYS M. van, *L'évolution de la doctrine christologique de Basile de Séleucie*, Irén 44(1971)493-514.
- PELIKAN J., *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. I: The Emergence of the Catholic Tradition [100-600]*, Chicago 1971.
- PIRET P., *Christologie et théologie trinitaire chez Maxime le Confesseur, d'après sa formule des natures "desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ*, en *Maximus Confessor*, pp.215-222.
- PIRET P., *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* (Théologie Historique, 69) , Paris 1983.

- PRADO J. J., *Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confesor*, Río Cuarto 1974.
- PRESTIGE G. L., *Fathers and Heretics. Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue*, London 1958.
- PRESTIGE G. L., *God in Patristic Thought*, 2a ed., London 1964
- RADOSAVLJEVIC A., *Le Problème du 'présupposé' ou du 'non-présupposé de l'Incarnation de Dieu le Verbe*, en *Maximus Confessor*, pp.193-206.
- RAHNER K. *Chalkedon -Ende oder Anfang*, en *Das Konzil von Chalkedon Geschichte und Gegenwart. III...*, pp. 3-49.
- RICHARD M., *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*, RSPT 25(1936)459-481.
- RICHARD M., *L'Introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'Incarnation*, MeISR 2(1945)5-32.243-270.
- RICHARD M., *Les florilèges diphysites du Ve et du VIe siècle*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil I*, 721-748.
- RIEDMATTEN H. DE, *Sur les notions doctrinales opposées à Apollinaire*, RT 51(1951)553-572.
- RIEDMATTEN H. DE, *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*, Studia Patristica II,2 (TU, 64=9) Berlin 1957, pp. 208-234.
- RIOU A., *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Théologie Historique, 22), Paris 1973.
- RITTER A. M. , *Dogma und Lehre in der Alten Kirchen*, en C. Andressen, *Die Lehrentwicklung im Rahmen de Katholizität* (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,1), Göttingen 1989, pp. 99-283.
- RODRIGUEZ A. E. , *La Dynamis de Dios en San Justino*, Anales de la Facultad de Teología XXXI,2 (1980), Santiago 1982.
- ROEY A. VAN, *Les débuts de l'Église jacobite*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon...II*, 339-360.
- ROQUES R. *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Théologie, 29), Paris 1954.
- SAGI-BUNIC T., *De dyophysitismo extra scholam antiochenam*, Laurentianum 4(1963)231-251.
- SAGI-BUNIC T., *"Duo perfecta" et "duae naturae" in definitione dogmatica chalcedonensi*, Laurentianum 5(1964)3-70.203-244.321-362.
- SAGI-BUNIC T., *Problema continuitatis in fide christologica in periodo ephesino-chalcedonensi*, Laurentianum 8(1967)413-451.
- SAGI-BUNIC T., *"Deus perfectus et homo perfectus". A concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)*, Herder 1965.
- SESBOÛÉ B., *Le Dieu du salut* (Histoire des Dogmes, 1), Desclée 1994.
- SCHADEL E., *Bibliotheca Trinitariorum*, 2t., München 1984.
- SCHEFFCZYK L., *Lehramtliche Formulierung und Dogmengeschichte der Trinität*, en *Myst Sal II*, pp.146-220.

- SCHÖNBORN CHRISTOPH VON, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique* (Théologie Historique, 20), Paris 1972.
- SCIPIONI L. I., *Il libro di Eraclide di Nestorio. Tentativo di una formulazione del dogma cristologico*, Studia Patristica VI,4, Berlin 1962, 221-232.
- SCIPIONI L. I., *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica* (Studia Patristica Mediolanensia,1), Milano 1974.
- SCIPIONI L., *Il Verbo e la sua umanità. Annotazioni per una cristologia patristica*, Teologia (Brescia), 2 (1977) 3-51.
- R. V. SELLERS, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London 1961.
- SESBOÛÉ B., *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, RSR 65(1977)45-79.
- SESBOÛÉ B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine* (Jésus et Jésus-Christ), Desclée 1982.
- SHELDON-WILLIAMS I. P., *The Greek Christian Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena*, en A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970, pp. 421-533.
- SIMONETTI M., *Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirilo d'Alessandria*, Augustinianum 22(1982)493-511.
- SIMONETTI M., *Cristologia*, en DPAC I, col 852-862.
- SIMONETTI M., *Il Cristo. II: Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Fondazione Lorenzo Valla, 2a ed., 1990.
- SMULDERS P., *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie*, en *Mys Sal* III, 1, pp.389-476.
- SOLANO J., *El Concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VIII en España*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Kalchedon...II*, 841-871.
- SPANNEUT M., *Logos. III: La Tradition patristique. I: L'arrière-plan philosophique*, en *Catholicisme* VII, col. 981-987.
- SPANNEUT M. y LIÉBAERT J. , *Logos. III: La tradition patristique. II: La doctrine patristique du Christ Logos*, en *Catholicisme* VII, col 987-994.
- STAROWIEYSKY M., *Le titre Θεοτοκος avant le concile d'Ephèse*, Studia Patristica, 19, Leuven 1989, pp.236-242.
- STICKELBERGER H., *Freisetzende Einheit. Über ein christologisches Grundaxiom bei Maximus Confessor und Karl Rahner*, en *Maximus Confessor*, pp.375-384.
- STIERNON D., *Léonce de Byzance*, DSp 9, col. 651-660.
- STOCKMEIER P., *Anmerkungen zum in bzw. ex duabus naturis en der Formel von Chalkedon*, Studia Patristica, XVIII,1, pp. 213-220.
- STUDER B., *'Consubstantialis Patri, Consubstantialis Matri'. Une antithèse christologique chez Léon le Grand*, REAug 18(1972)87-115.

- STUDER B. y DALEY B., *Soteriologie in der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte, III, 2a), Herder 1978.
- STUDER B. *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985.
- STUDER B., *Una persona in Christo. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Großen*, Augustinianum 25(1985)453-487.
- STUDER B., *Hypostase*, en J. Ritter y K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, col. 1255-1259.
- STUDER B., *Zur Soteriologie des Maximus Confessor*, en *Maximus Confessor*, pp. 239-246.
- SULLIVAN F. A., *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Analecta Gregoriana, 82), Roma 1956.
- SULLIVAN F. A., *Further Notes on Theodore of Mopsuestia: a Reply to Fr. McKenzie*, Theol Stud 20(1959)264-279.
- TERNUS J., *Das Seelen- und Bewusstseinslebens Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung*, en A. Grillmeier y H. Bacht *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart...* III, pp. 81-237.
- TERNUS J., *Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie. Ein durchblick von der Reformation bis zur Gegenwart*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. III...*, pp. 531-611.
- TUILLIER A., *Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologiques du IVe siècle*, Studia Patristica 12, Berlin 1975, 295-305.
- TURNER H. E. W., *Nestorius Reconsidered*, Studia Patristica 12, Berlin 1975, 307-321.
- UTHEMANN K. H., *Das anthropologische Modell der hypostatischen Union bei Maximus Confessor. Zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas*, en *Maximus Confessor*, pp. 223-233.
- VERBEKE G., *Logoi spermatikoi*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* V, col. 484-489.
- VERBEKE G., *Logos. I: Der Logos-Begriff in der antiken Philosophie*, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* V, col. 491-499.
- VERNET F., *Irenée*, en DTC VII, 2, col. 2394-2533.
- VRIES W. DE, *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil I*, 603-635.
- WARTELLE A., *Saint Justin. Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, Paris 1987.
- WELTE B., *Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon*, pp. 53-69, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. III...* pp. 51-80.
- WILES M., ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ ΗΜΙΝ, JTS 16(1965)454-461.
- WILLIAMS R., *Jesus Christus. Alte Kirche*, TRE 16, 726-745.

- WITTE J. L., *Die Christologie Calvins*, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. III.*, pp. 487-529.
- WOLFSON H. A. , *The Philosophy of the Church Fathers. Faith, Trinity, Incarnation*, 3a ed., Cambridge, Mass. 1976.
- YOUNG F. M., *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, Philadelphia 1983.
- XIBERTA B. M., *Enchiridion de Verbo Incarnato*, Madrid 1957
- ZAÑARTU S., *Aproximaciones a la cristología de Ignacio de Antioquía*, Teología y Vida 21(1980)115-127.
- ZAÑARTU S., *Algunos desafíos del misterio del Dios cristiano a las categorías del pensar filosófico en la antigüedad y viceversa. Λογος e υποστασις (persona) hasta fines del s. IV*, Teología y vida 33(1992)35-58.
- ZAÑARTU S., *"Las naturalezas de las cuales, en las cuales y las cuales es el Cristo." Máximo el Confesor como culminación de un proceso de inculturación cristológica en torno a los conceptos de φυσικη e υποστασις*, Teología (Buenos Aires) 29(1992)21-55.
- ZAÑARTU S., *Un primer acercamiento a Máximo el Confesor*, Seminarios de Filosofía, vol especial (1993)73-83.

INDICE
148

pp. 147-

1.- Efeso y Calcedonia.
30

pp. 1-

Adopcionismo y docetismo. La posición de arrianos respecto al alma de Cristo. Apolinar de Laodicea. Reacción contra Apolinar. El reino de Cristo no tendrá fin. Características de la escuela de Antioquía, de la escuela de Alejandría, y de la visión occidental. Nestorio. Concilio de Efeso. La obra del Concilio. Dificultades de vocabulario en Cirilo. Acta de unión. Aportes de Proclo y Flaviano. Eutiques. León. El latrocinio de Efeso. Calcedonia y su evaluación.

2.- Teodoro de Mopsuestia.
30-45

pp.

Visión de conjunto. Otros autores de la escuela de Antioquía. Los adversarios de Teodoro. El hombre asumido y su victoria. La conjunción perfecta. La resurrección de Cristo. La Trinidad y nuestra redención. Las dos edades. Restaurar lo de Adán. Pedagogía y libertad. Nuestra participación. La encarnación más en detalle. Madre de Dios. Unión por complacencia y gracia. Inhabitación especial. Diversas expresiones de la unión. La filiación del hombre Jesús. Su participación en el honor e omnipotencia. Un *προσωπον. Λογος-ανθρωπος*. Insatisfactorio.

3.- Cirilo de Alejandría.
45-64

pp.

Aspectos trinitarios. Cristología de Cirilo, el adversario de Nestorio. Atanasio maestro del joven Cirilo. El Cirilo de la controversia. *Μια φυσικς* y sus explicaciones. Cuerpo vivificante. La contribución de Cirilo. El vocabulario y sus dificultades. La naturaleza humana de Jesús antes y después de la unión. Cirilo y Calcedonia. Síntesis de la concepción ciriliana. Sentido de la encarnación. Encarnación-pasión. Efectos. Teología de la imagen. La filiación de Jesús y la nuestra. Restauración "sobrenatural" ahora. Filiación divina. La mediación de Cristo, su sacerdocio y nuestra salvación. La mediación. el sacerdocio. Ascendido al cielo. El Espíritu. La Trinidad.

4.-Constantinopolitano II y Constantinopolitano III.
65-93

pp.

Rechazo de Calcedonia y monofisismo. Descomposición del medio monofisita. El origenismo y su condenación. Neocalcedonismo: Leoncio de

Bizancio, Justiniano. El papa Vigilio y el concilio Constantinopolitano II. Sus cánones.

Los prolegómenos del problema de la voluntad humana libre. Sergio y la razón política. Del monoenergetismo al monoteletismo. Documentos oficiales del Imperio. La evolución de Máximo. Sínodo romano del 649 y sus cánones. Agatón. Constantinopolitano III. Condenación de Honorio y definición.

5.-Máximo el Confesor.
93-127

pp.

1) Antecedentes neocalcedonenses. Juan el Gramático y los Capadocios respecto a la υποστασις. Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén. Propiedades y subsistencia. Propiedades de la naturaleza y de la persona. Síntesis de las propiedades y persona compuesta. La υποστασις como principio de unión y de distinción. La naturaleza humana de Cristo como recapitulación. 2) Visión de conjunto. Heredero y sintetizador genial. Recapituleación de todo en Cristo. Dios se encarna y el hombre se diviniza por gracia. Forma de su realización. El Verbo hecho carne y la unión de todo. El plan de Dios. Etapas de la unión. 3) El Dios trino. Trascendencia de Dios. Unidad y trinidad en Dios. Trinidad y encarnación. Vinculación entre Cristología y Trinidad. Enhypostaseada. Hypóstasis compuesta. La hypóstasis es las dos naturalezas. 4) Las dos voluntades y operaciones de la única persona de Cristo. De las cuales naturalezas, en las cuales y las cuales es el Cristo. Las dos voluntades y Getsemaní. No se oponen. Ουσια, δυναμις, ενεργεια. Λογος φυσεως y τροπος υπαρχεως. Diferencia entre nosotros y Cristo. Actividad humana. En ambas quiere y opera. La voluntad humana αυτεξουσιον. Circumincisión de las operaciones. La naturaleza humana, el pecado y Cristo. La libertad en el hombre pecador y la libertad humana en Cristo. La apropiación de la culpabilidad humana.

6.- Conclusión y camino.
pp. 127-136

1) Algunas observaciones. El trabajo dogmático realizado. No han profundizado el aspecto de redención. Lo trabajoso del pensar teológico. Cambio de lenguaje y de conceptos. Grandes cumbres y vacíos. Nuestra tarea. Preguntas a la inculturación antigua y desafíos. 2) Camino hacia la Escolástica. El papel de la Escolástica. el Pseudo-Dionisio. Boecio. Juan Escoto Eriúgena.

7.-
pp. 137-146

Bibliografía

