

## La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos

### Implicaciones de la ontología trinitaria y cristológica para la antropología y la soteriología

*¿Contiene una enseñanza teológica la sucesión de los seis primeros concilios ecuménicos?*

#### La cuestión

*La teología trinitaria, la cristología, la antropología teológica, la soteriología y la escatología son tratados teológicos que solamente se sostienen y se entienden en su profundidad si se perciben las sólidas interconexiones que se dan entre ellos.* Dejo esta tesis enunciada, presuponiendo que no necesita justificación o que, para el no convencido, se requeriría una argumentación que sobrepasaría con mucho los límites de este artículo. Sin embargo, espero que la reflexión que a continuación presento lo rubrique, como efecto secundario de otra pregunta sustancial, que articula estas líneas.

Quien se dedica a explicar la historia del dogma trinitario y cristológico, particularmente de los primeros seis concilios ecuménicos, se encuentra ante la testura de hacer inteligible a los alumnos cada uno de los grandes concilios trinitarios y cristológicos en toda su complejidad: sus antecedentes, protagonistas, su diversidad de decisiones y circunstancias, las aportaciones vinculantes al dogma de cada uno, el sentido de su terminología técnica, los géneros literarios de sus textos (símbolos, anatematismos, cartas, cánones, tomos doctrinales, fórmulas) con sus correspondientes consecuencias para la hermenéutica de su contenido, cuestiones pendientes no resueltas en ese momento de modo satisfactorio, etc. Esta tarea ya es de por sí apasionante y exigente. Sin embargo, deja en el alero otra pregunta, que la historia del dogma como tal, contemplada y estudiada desde una perspectiva sistemática, no puede soslayar: ¿se da algún tipo de lógica en la sucesión de los seis primeros concilios, que los engare como perlas en un collar? ¿Forman los seis primeros concilios un cuadro de conjunto, un paisaje dogmático armónico a base de los

trazos que unen cada una de las figuras que cada uno de ellos es de por sí? ¿Forman un sistema de conjunto, de tal manera que se puede hacer una lectura teológica de corte sistemático de estos seis primeros concilios en cuanto tales y de su secuencia?

Dicho de otro modo, la historia del dogma trinitario y cristológico, tal y como la refleja los seis primeros concilios ecuménicos, ¿ha sido una mera sucesión arbitraria de cuestiones carente de lógica interna, debido a la conjunción caprichosa de personalidades teológicas diversas en el cruce de sus caminos y sus teologías o se da un hilo interno que explica la secuencia? ¿Forman estos seis primeros concilios algo así como un engranaje fundamental, en el que se hilvanan la ontología trinitaria, la ontología cristológica y, desde ambos, la soteriología, la antropología teológica y la repercusión de todo ello sobre la escatología, como culminación de la economía divina de la salvación?

Si la respuesta a esta serie de preguntas, y a otras similares que se podrían formular, fuera positiva, entonces en estos concilios no se nos estaría dando una terminología vetusta a mantener a toda costa, sino que, bien entendidos, nos aportarían dos elementos bien valiosos. En primer lugar, una precisión conceptual en torno a dos ejes fundamentales de la teología: una serie de contornos irrenunciables del misterio del Dios cristiano y del misterio de Cristo. Evidentemente, la teología actual puede y debe tratar de formular ese contenido fundamental de forma que, sin traicionar el discernimiento auténtico y autorizado por nuestro padres en la fe, diga esa misma fe en sus elementos sustanciales para hoy. Cabe, por supuesto, desplazar acentos, integrar matices, explorar interrelaciones, pero no dar marcha atrás sobre el discernimiento eclesial efectuado en sus trazos básicos. En segundo lugar, nos estaría mostrando y entregando una gramática de fondo de la doctrina cristiana a conservar el engranaje que liga las grandes cuestiones que conforman el núcleo central de la teología trinitaria, la cristología, la antropología teológica, la soteriología y su culminación final en la escatología, como cumplimiento de lo iniciado y diseñado en la protología, abarcando así toda la economía divina de la salvación, en la que también se integran la figura de María, la Iglesia, los sacramentos y la praxis cristiana (virtudes, moral, espiritualidad).

#### Precisiones metodológicas

En este ensayo me concentraré básicamente en la segunda cuestión: en la gramática de la doctrina cristiana. Al abordarla voy a recorrer los seis primeros concilios desde una doble clave. En primer lugar, doy por conocido y sabido su contenido básico y principal.<sup>1</sup> Aludiré a la aportación teológica funda-

<sup>1</sup> Por esta misma razón no presento un amplio aparato de notas y límite conscientemente las referencias a monografías sobre temas particulares. Las principales historias del dogma que he manejado son: G. ALBERGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, 2004;



mental en cada caso, pero sin entrar en una explicación pormenorizada, sino más bien en un recorrido a vista de pájaro. Segundo, los agrupar por parejas, entendiendo que cada pareja funciona como una cierta unidad lógica, a pesar de las típicas tensiones y desplazamientos de acentos que se da con frecuencia en esta época entre un concilio concreto y el que le antecede y sucede.

### *El discernimiento de la ontología trinitaria: Nicea y Constantinople I?*

#### El concilio de Nicea (325)

Desde una mirada *histórica* no deja de guardar un gran significado el doble hecho de que este primer concilio ecuménico sea a la vez claramente trinitario y cristológico. Es decir, muestra que para la doctrina cristiana en Cristo se revela el rostro auténtico de Dios: y que el rostro del verdadero Dios solamente se capta en su belleza, su profundidad y su verdad en Cristo. Por eso, este concilio nos habla de la mutua imbricación entre teología trinitaria y cristología: Dios revelado por Cristo y Cristo como el revelador de Dios.

Más aún, apurando, se hace notar que el asunto en cuestión, planteado por Arrio y el arrianismo, como agudización del difícil equilibrio de la teología del Logos, al haber entrado en diálogo y modificado parcialmente el esquema fundamental del platonismo medio, es la divinidad irrestricta del Hijo, de Cristo. Así, el primer asunto que se solventa en un concilio trinitario es que el ser de Cristo pertenece al mismo rango de ser del Padre (*homoousios*); la ontología trinitaria incluye, en su primera formulación conciliar, un elemento ya irre-

nunciable y constante de la ontología cristológica: Jesucristo es Dios de Dios (DH [= Denzinger-Hünermann]125).

Ahora bien, aunque ya se introduce en el símbolo niceno al Espíritu Santo y la humanidad de Cristo (la encarnación), la tradición va a seguir profundizando sobre estos elementos. En la teología de Arrio y la antecedente parece que la cuestión del Espíritu no ocupó el espacio que teóricamente se merece.<sup>3</sup> Por otra parte, sobre la humanidad ya se había dicho algo, no recogido en cuanto tal en el símbolo niceno y su anatematismo, al negar una suerte de divinización debido a un progreso de perfeccionamiento moral (*prokope*), planteamiento difusamente presente en la línea arriana, con contornos difíciles de precisar y sin ningún texto claramente auténtico de Arrio que avale esta interpretación, que, sin embargo, parece derivarse, según Atanasio inelectablemente, de las premisas arrianas.<sup>4</sup>

#### Constantinople I (381)

Recogiendo el trabajo de los capadocios, el primer concilio de Constantinople va a establecer las líneas maestras de la ontología trinitaria: un único Dios, una única sustancia divina (*ousía*), poseída por tres personas (*hypóstaseis*) distintas, pero con el mismo rango divino, a pesar de la taxis trinitaria que se ha conservado en los símbolos: Padre, Hijo y Espíritu Santo; si bien esta terminología técnica no aparece en el símbolo. En sus elementos esenciales, la ontología trinitaria queda formulada, si bien se puede seguir profundizando sobre ella: precisar mejor el concepto de persona (Boecio, Ricardo de San Víctor, Santo Tomás), formular la perichóresis (Juan Damasceno), indagar la articulación de la actuación económica de cada una de las personas: obras *ad extra* comunes (DH 800, 804, 1331) y apropiaciones.

Con este paso se rompe uno de los aspectos del molde típicamente preniceno al menos en dos sentidos. Primero, porque se aborda expresamente y se supera el peligro de subordinacionismo latente en los planteamientos prenicenos.<sup>5</sup> También, segundo, se introduce el tema propio de la esencia divina, como algo que la teología ha de pensar y precisar, por supuesto en relación con las personas divinas, pero también en cuanto tal.<sup>6</sup> Se desvinculan en cuanto tal las

<sup>3</sup> J.P. MARTIN, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino mártir*, Zürich, 1971; M. SIMONETTI, «Il regresso della teologia dello Spirito Santo in Occidente dopo Origene» en *Augustinus* 20 (1980) 655-669.

<sup>4</sup> Cf. A. GRUWIER, *Cristo en la tradición cristiana. I*, 412-423; R. WILLIAMS, *Arius, Heresy & Tradition. Revised edition*, Grand Rapids (MI) - Cambridge (U.K.), 2002, esp. 1-25, 95-116, 175-177, 230-232, 256-261.

<sup>5</sup> W. MARCUS, *Der Subordinatianismus als historisches Phänomen*, München, 1963.

<sup>6</sup> Sigue radicalmente esta línea, apoyándose en Santo Tomás: R. FARVÁ, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas. Una propuesta sistemática* (prefacio de O. GONZÁLEZ DE CARRERA), Salamanca, 2005.

A. DI BERARDINO - B. STRUBER (dirs.), *Storia della Teologia. I Epoca patristica*, Casale Monferrato, 1993; P.-Th. CAMELOT, *Efeso y Calcedonia*, Vitoria, 1971; E. DAL COVOLO (a cura di), *Storia della teologia I. Dalle origini a Bernarò di Chiaravalle*, Bologna, 1995; F. COURTH, *Trinité in der Schrift und Paritsik*, Freiburg, 1988; A. GRUWIER, *Cristo en la tradición cristiana. I Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Salamanca, 1997 (or. 1979); J.N.D. KELLY, *Primitivos creyos cristianos*, Salamanca, 1980; F.X. MURPHY - P. SHERWOOD, *Constantinople II et Constantinople III*, París, 1974; A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma - Salamanca, 1987; A. ORBE, *Estridos sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid - Roma, 1994; I. ORTIZ DE URBAINA, *Nicea y Constantinople*, Vitoria, 1969; J.L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca, 1977; K. SCHARTZ, *Los concilios ecuménicos. Estructuradas en la historia de la Iglesia*, Madrid, 1999; B. SESPOTÉ y J. WOLNSKI, *Historia de los dogmas I. El Dios de la salvación*, Salamanca, 1995; B. SESPOTÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*, París, 2000; M. SIMONETTI, *La crisi arriana nel IV secolo*, Roma, 1975; Id., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma, 1993; B. STRUBER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Salamanca, 1993; S. ZANARTU, *Historia del dogma de la encarnación desde el siglo V al VII*, Santiago de Chile, 1994 [se puede encontrar, junto con otros textos interesantes en: <http://www.puc.cl/faceto/apuntes/zagnartu.html>].

<sup>2</sup> Cf. G. URBARRI, «La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinople» en *Proyección* 50 (octubre-diciembre 2003) 389-406.



propiedades de las personas de las características de la esencia divina, ya que solamente así se superaron las contradicciones que plantearon los pneumatólogos, que quisieron identificar lo propio de la persona del Hijo y del Padre con la esencia divina, dejando fuera al Espíritu Santo. La incorporación de la pneumatología y la aclaración del estatus divino del Espíritu supusieron la necesidad de pensar más a fondo la particularidad de la persona en la comunión de la esencia, relacionando y distinguiendo más nitidamente estos conceptos. Así, la ontología trinitaria adquirió un instrumental básico, un utillaje conceptual capaz de articular lo común de la Trinidad, sin menoscabo de la unidad divina heredada del monoteísmo judío: a la vez que era capaz de formular conceptualmente de modo congruente la pluralidad trinitaria y comunal de las personas, como uno de los rasgos típicamente identitarios de la fe cristiana, en el que la divinidad de Cristo está incluida y garantizada.

Este paso no implica de por sí la ruptura del así llamado esquema griego, que parte de las personas, en concreto de la del Padre, por uno de corte latino, más centrado en la esencia divina, cuyo inicio algunos situarían en el *De Trinitate* de Agustín. Esta esquematización, divulgada por el gran historiador Régnon,<sup>7</sup> simplifica en exceso. Los padres griegos y los teólogos ortodoxos, que aceptan plenamente estos concilios, siguen el esquema denominado griego. Por otra parte, dicho esquema no está ausente en algunos latinos, como Hilario. La discusión moderna sobre el trasfondo de esta temática sigue viva, aunque con otros matices: si partir de la persona del Padre o de la diversidad de las personas y su perijóresis.<sup>8</sup>

Aunque se ha perdido el tomos doctrinal, en este mismo concilio se rechazó y condenó el apolinarismo (DH 151). Ya se anticipa la gran problemática cristológica en torno a la encarnación: ¿cómo se puede pensar de manera congruente la encarnación sin abandonar lo rubricado por el *homoiouosis* niceno en torno a divinidad de Cristo? Apolinar planteó la cuestión de fondo, proponiendo un monofisismo simple, más fácil de identificar y condenar. Pero las exquisiteces y los matices en torno al monofisismo se irán acentuando con el correr de los siglos hasta alcanzar cotas típicas de las filigranas bizantinas.

<sup>7</sup> TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 vols en cinco tomos, Paris, 1892.

<sup>8</sup> Cf. como ejemplo las diferentes posiciones de L. LADARVA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca, 2002, 65-135 («Las 'tres personas' divinas en unidad de esencia») y 137-171 («Dios Padre. Algunos aspectos de la teología sistemática reciente»); Id., «Tarn Pater nemo. Quelques réflexions sur la paternité de Dieu» in *Transversalités* 107 (juillet - septembre 2008) 95-123; G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona 2001.

### Síntesis provisional

Con este par de concilios, la temática central ha sido la ontología trinitaria, que ha quedado establecida en sus líneas maestras. Se ha reflexionado sobre la divinidad de Cristo y del Espíritu Santo. Esto ha obligado a introducir una reflexión expresa sobre la divinidad (*ousia*) y a profundizar en el concepto de persona. De ahora en adelante la conjunción de unidad y trinidad, en su mutua imbricación y reforzamiento recíproco, será un tema permanente de la teología trinitaria. Ciertamente se ha enriquecido el primer panorama preicónico, en el que el Padre, *ho theós*, corría el peligro de ser identificado sin más con la misma sustancia divina en cuanto tal, dificultando la concepción de una divinidad igualmente irrestricta por parte del Hijo y del Espíritu.<sup>9</sup> Ahora, no solamente se incluye al Espíritu Santo, sino que se identifica como objeto propio de reflexión y discernimiento lo propio de la naturaleza divina entendida desde la doctrina cristiana, sin perjuicio de mantener el carácter fontanal del Padre en el seno trinitario. De otro lado, de la mano de Apolinar ya se ha abierto la puerta a la siguiente gran cuestión: la ontología cristológica.

Así, un primer apunte interesante radica en que la primera dilucidación conciliar versa directamente sobre el Dios cristiano, como Dios trino, concerniendo a la cristología de lleno y de refilón. De lleno, porque Jesús de Nazaret es para la fe cristiana una persona divina: el Verbo eterno, el Hijo unigénito encarnado. Pero en cierto sentido de refilón, pues la temática propia de la ontología cristológica, ligada a la encarnación y sus consecuencias soteriológicas y antropológicas, será objeto monográfico de los siguientes concilios.

### El discernimiento de la ontología cristológica: Éfeso y Calcedonia

#### Éfeso (431): la unidad de la persona de Cristo

Uno de los elementos fundamentales de la ontología cristológica radica en la unidad de la persona de Cristo. Si con Nicea se ha reafirmado su divinidad irrestricta, del mismo rango que la del Padre, y con el canon primero de Constantinopla, más la documentación próxima (sinodo de Roma del año 382, DH 159), se ha insistido en la integridad de la humanidad, la siguiente cuestión a dilucidar era la uni-

<sup>9</sup> En el *Adversus Praxean* de Tertuliano comienza a darse este desplazamiento, de un modo todavía rudimentario. Cf. J. MOINOT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vols, Paris, 1966-1969; R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1977; G. URIBARRI, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico 'monarchia' en la controversia 'monarquiana'*, Madrid, 1996; Id., *La emergencia de la Trinidad immanente: Hipólito y Tertuliano*, Madrid 1999.



dad del sujeto cristológico o, tomando la terminología que se impondrá más adelante, de la persona de Cristo. Divinidad verdadera y humanidad integral no van dissociadas, sino que se dan en la unidad de la persona.

Como es sabido, el concilio de Éfeso no produjo una terminología técnica precisa,<sup>10</sup> sino una orientación básica clara, con la defensa de la maternidad divina de María (*theotókos*), que es Madre de todo el sujeto cristológico en su unidad (DH 251). Como consecuencia inexorable, se afirma la comunicación de los idiomas. En este momento no interesa precisar hasta qué punto la fórmula de unión del 433 (DH 271-273) forma parte integral de la interpretación de este concilio ni hasta qué punto se hizo verdadera justicia a la teología de Nestorio, tan cercana en muchos puntos al posterior tomo de León.

### Calcedonia (451): la unidad de la persona en la diversidad de naturalezas

La fórmula cristológica del Concilio de Calcedonia ha quedado como el referente básico para el dogma cristológico. En la fórmula se defiende con claridad la dualidad de las naturalezas (difsitismo), que ya venía de atrás, pues se trataba simplemente de mantener en vigor lo ya afirmado por Nicea y Constantinopla I. Sin embargo, sobre este aspecto se avanza en un doble sentido. Se establece un criterio claro que permite discernir si la integridad de las naturalezas se está manteniendo: si se salvaguardan las propiedades que les son propias. Además, se prohíbe, a través de los famosos cuatro adverbios negativos, que en el mismo sujeto cristológico y entre las naturalezas que lo conforman se dé división o separación, confusión o mezcla (DH 302).<sup>11</sup>

Este avance en cuanto a la clarificación de la presencia irrestricta de las dos naturalezas, humana y divina, no se hace al precio de rebajar la unidad. Antes al contrario, la unidad se reafirma en diez ocasiones en la fórmula. De tal manera que no se puede entender bien la fórmula de Calcedonia ni aislándola de Nicea, I Constantinopla y Éfeso, ni de los concilios siguientes.<sup>12</sup> Sin embargo, es cierto que el modo de unión queda impreciso: afirmado con claridad, incluso son una fórmula fluctuante (*prósopon* o *hipóstasis*) pero no aclarado conceptualmente. Por eso, además de la coyuntura político-eclesial, que pedía ganar a los monofisitas disidentes para consolidar la unidad político-religiosa del imperio, había una cuestión teológica de alto voltaje que Calcedonia no había dejado suficientemente aclarada.

<sup>10</sup> L. I. SCHEPPI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano, 1974, 201-298.

<sup>11</sup> Sobre la dificultad de precisar a quién o a qué competen los adverbios, cf. A. DE HALLEUX, «La définition christologique à Chalcedoine» in *Revue théologique de Louvain* 7 (1976) 2-23 y 155-170, aquí 22.

<sup>12</sup> Insisto en ello en G. URIBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madrid, 2008, 103-145 («Leyendo el concilio de Calcedonia y siguiendo su estela»).

### Síntesis provisional

Sin haber vuelto de modo formal sobre la ontología trinitaria, en esta pareja de concilios, que conviene leer conjuntamente, se ha formulado el entramado básico de la ontología cristológica: Jesucristo es verdadero Dios (naturaliza divina, recogiendo el *homoousios* niceno) y, simultáneamente verdadero hombre (recogiendo la integridad de la naturaleza humana afirmada contra Apolinar), rubricada por la salvaguarda de las propiedades. Ahora bien, esta dualidad, este difsitismo calcedoniano, no supone una división del sujeto cristológico en dos hijos (contra la supuesta doctrina de Nestorio), sino una unidad radical de la persona, rubricada con la *theotókos*, la comunicación de los idiomas y la unión en la hipóstasis (alejandrinos) o el *prósopon* (antioqueños). Evidentemente, el siguiente paso será discernir más agudamente el modo de unión, de tal manera que el difsitismo calcedoniano no derive ni hacia al nestorianismo ni hacia formas de monofisismo, más o menos larvado, sutil o camuflado.

### La clarificación final de la ontología cristológica: Constantinopla II y III

Desde el punto de vista histórico el transcurso eclesial y político de los siglos siguientes resulta un período extraordinariamente enmarañado. Simplificando la línea teológica, con un análisis a vista de pájaro de carácter teológico, entiendo que en la clarificación final de la ontología cristológica que se produce en el II y III concilio de Constantinopla radica en un movimiento complejo: la reasunción, a otro nivel de discurso, de la ontología trinitaria ya discernida, de la ontología cristológica formulada, y su proyección sobre la antropología, abriendo la cristología de modo formal y más claro que hasta ahora hacia la protología, la soteriología y la escatología. No es que estos últimos aspectos no estuvieran presentes antes, sino que ahora se explicitan más y se aguilatan con mayor solvencia y claridad.

### Constantinopla II (553): en entronque trinitario explícito

En los aproximadamente cien años que median entre Calcedonia y Constantinopla II se avanza en dos puntos fundamentales, que además son convergentes. Por una parte, se clarifica que la hipóstasis de la que hablaba la fórmula de Calcedonia es una hipóstasis trinitaria. Así, se unen el lenguaje trinitario de la persona-hipóstasis, con su exponente máximo en los capadocios, pero con una rica tradición anterior a este concilio (ej: Hipólito, Orígenes, Tertuliano, Agustín), con el cristológico. Su exponente más claro es la fórmula teopascita, «uno de la santísima Trinidad ha padecido» (DH 432), tomada de los monjes escitas. Con esta formulación se zanja la imposibilidad de una construcción cristológica que carezca de un fuerte gozne trinitario. De suyo,



este elemento ya estaba en la comprensión verdadera del *homoousios* niceno, pero ahora se afianza con mayor rotundidad y una unidad de lenguaje para la ontología cristológica y la trinitaria: el término *hipóstasis*-persona.

El otro punto no se recogió en la documentación conciliar aprobada, a pesar de que representa un avance conceptual claro y, en el fondo, la extracción de una consecuencia de todo lo anterior en cuanto a la ontología cristológica. Con el concepto *en-hipóstasis*, debido a Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén, queda claro que en todo momento el Verbo encarnado es una hipóstasis divina, a la que se le ha unido hipóstaticamente una naturaleza humana. Naturaleza humana verdadera, completa e íntegra (frente a cualquier forma de adopcionismo, arianismo o apolhanismo), pero que carece de una hipóstasis propia: su único modo de existencia es en la hipóstasis divina del Verbo.<sup>13</sup> Esta naturaleza humana se puede calificar, pues, como *an-hipóstática*: esto es, sin una hipóstasis propia, como es el caso del resto de las personas humanas; y *en-hipóstática*, pues se da siempre en la unión hipóstática, unida a la persona del Verbo.

En resumidas cuentas, la clarificación del modo de unión de las naturalezas, unión hipóstática, siguiendo a Cirilo y corrigiendo sus excesos (*henosis physiké, mia physis*), se realiza en una relectura cristológica de la ontología trinitaria que permite una apropiación cristológica propia de la ontología trinitaria. Así, el engranaje constante entre ontología trinitaria y ontología cristológica, que ya se apuntó en Nicea, queda sentenciado, ampliado y aclarado. Dicho engranaje, además, cualifica la humanidad de Cristo de modo singular, ampliando lo dicho en Calcedonia. No se da marcha atrás en cuanto a la integridad de la humanidad, pero sí que se avanza en su cualificación singular: ninguna otra naturaleza humana es la del Verbo, está unida hipóstaticamente al Verbo. Debido a la unidad del sujeto cristológico (Efezo) y la comunicación de los idiomas (Efezo), aun salvaguardando las propiedades que le son propias a cada naturaleza (tomo de León, Calcedonia), la naturaleza humana no podrá menos de verse *singularizada* y afectada por el hecho de la unión hipóstática. Lo contrario vendría a negar la unidad del sujeto cristológico, de la persona de Cristo y la misma comunicación de los idiomas. Este será el asunto que se habrá de abordar en la controversia con los monoteletas y monenergetas.

### Constantinopla III (681): cristología y antropología

La disputa con los monoteletas y monenergetas puso sobre el tapete la necesidad de rubricar de nuevo, a otra altura, la integridad de la humanidad de

Cristo, frente a formas nuevas de monofisismo más camuflado y sofisticado. Es sabido que el concilio III de Constantinopla, lo mismo que el I concilio de Letrán, reunido en Roma bajo el papa Martín I, recogen en esencia la teología de Máximo el Confesor.<sup>14</sup> Por eso, interesa fijarse en su aportación teológica.

Para Máximo la integridad de la humanidad de Cristo es fundamental. En definitiva, será Máximo quien responda a las preocupaciones teológicas últimas de Apolinar: si en Cristo hubiera dos voluntades y dos energías, ¿no se introduciría una escisión en la misma ontología cristológica que impediría la unidad que, en el mejor de los casos, quedaría formalmente afirmada pero sin consistencia real en su operatividad práctica e histórica? La solución de Máximo recurrirá a un doble registro. Por un lado, en la documentación conciliar se rubricará la centralidad de Calcedonia, pues se acude a sus famosos adverbios para iluminar la relación entre las voluntades, humana y divina, y las energías u operaciones, humana y divina (DH 556-557), igual que se hizo previamente acerca de las naturalezas, humana y divina. Por lo tanto, el calcedonismo sigue siendo un referente fundamental (cf. DH 554-555). Si la unidad era posible entre las naturalezas, salvaguardando sus propiedades, lógicamente la unidad habrá de ser posible tematizando las propiedades (las operaciones) de las naturalezas. En definitiva, se extraen consecuencias que ya estaban implícitas, pero no desarrolladas, en el tomo de León y en Calcedonia.

Ahora bien, también se clarifica la comprensión de la naturaleza humana. Pues en Cristo se da en su integridad y en ausencia de pecado (Calcedonia). Ahora bien, esto significa que, si la unión hipóstática es posible y si la conjunción de las voluntades en un único querer también - dos facultades volitivas, que quieren conjuntamente un único objeto: la salvación de la humanidad -, la humanidad en cuanto a su ser natural propio está orientada a Dios y al cumplimiento de su voluntad. Así se profundiza cristológicamente en el sentido auténtico y profundamente divinizador del mandato recibido por Adán en el paraíso. En otras palabras: el dinamismo natural del ser creatural está orientado hacia Dios. Si el ser creatural (humanidad de Cristo) se da en unión hipóstática con el Verbo, este dinamismo creatural se potenciará al máximo, mostrando la cumbre y la pauta del propio dinamismo natural del ser creatural. Así, Cristo, humanidad y encarnación incluida, es la cabeza de la humanidad desde el designio protológico de la economía divina de la salvación, en la que divinización, cristificación y pneumatologización inciden en la misma realidad desde ángulos complementarios y armónicos. Con esta reflexión se vincula cristología y antropología de un modo más claro de lo que se venía haciendo hasta ahora, incorporando de algún modo la teología de los dos adanes (Rm 5; 1 Cor 15), y la teología de la imagen desarrollada por Ireneo y Tertuliano en

<sup>13</sup> «*Dei Filius est semper natura, et hominis Filius qui ex tempore assumptus est gratia: nec sic assumptus est ut primo creatus assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur*» (AUGUSTINUS, *Contra Sermoneum Ariariorum* 1,8 [PL 42,688 C]).

<sup>14</sup> Cf. F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par Saint Maxime le confesseur*, Paris, 1979.



cuanto a la antropología (Gn 1:26-27, leído desde Col 1:15 y 2Cor 4:4).

Discernir la verdadera humanidad de Cristo en su integridad y en la plenitud de sus operaciones implica discernir a fondo el ser propio de lo que de suyo es la humanidad (cf. GS [= *Gaudium et Spes*] 22). Por eso, la ontología cristológica dice una palabra sustantiva a la antropología teológica y a la antropología en cuanto tal. De ahí que la cristología se sitúe en el gozne fundamental que vertebra la comunicación de Dios con los humanos y la comprensión del misterio de Dios y del ser hombre. Ambos se discernen en Cristo. Así, teología (Trinidad y ontología cristológica), cristología (ontología cristológica) y antropología forman una unidad lógica en correlación. Este mismo engranaje se puede expresar a través de una lectura de la encarnación, que incluye en su propio concepto tanto el *homo capax Dei* como el *Deus capax hominis*, definiendo así, en Cristo, tanto la radical vocación humana a la divinización, como la condescendencia misericordiosa y amorosa de toda la economía divina en la que Dios expresa y expone su propio ser.

Al introducir la voluntad humana de Cristo entre los elementos constitutivos de la ontología cristológica se abre paso desde el dogma y desde los conceptos de corte metafísico a la historia: a la vida concreta de Jesús de Nazaret, su pretensión, su predicación de la irrupción del reino de Dios ligado a su persona y a su caminar hasta la muerte en obediencia al Padre (cf. p. ej. Flp 2:5-11; Mc 14:36 y par.; Jn 4:24; Heb 5:7-10). Esto nos muestra, como colofón, que en cristología se ha de conjugar lo que denomino un *eje ontológico* (quién es Jesucristo: títulos cristológicos, fórmulas y confesiones de fe, dogma) y otro *dinámico o histórico* (el caminar terreno de Jesús de Nazaret, su predicación y su praxis sobre la irrupción del reino de Dios, los misterios de la vida de Jesucristo). Ahora bien, solamente integrando el segundo en los parámetros del primero adquiere la historia una densidad auténticamente crística y se garantiza su significado soteriológico, antropológico y revelador.

Bien puede ser que el recorrido genético de la primera irrupción de la fe cristológica haya sido el inverso: desde el sobrepujamiento de la pretensión de Jesús y su autoridad, que rompía los moldes judíos de la época hasta hacerlos saltar por los aires con la resurrección, la entronización a la derecha del Padre, la victoria sobre el Pecado y la Muerte, hacia la categorización que hace justicia a esta historia: Mesías crucificado, Señor de la creación, del cosmos, de la historia y de la consumación final, Hijo unigénito de Dios enviado por el Padre para salvarnos.<sup>15</sup> La cristología no puede soslayar ninguna de las dos

direcciones, si bien el peligro actual más agudo consiste en un vaciamiento de la densidad teológica de la historia de Jesús, por no aplicarle a su persona las categorías teológicas sustantivas que la Tradición ha considerado como imprescindibles para entender su persona y su obra.<sup>16</sup>

### Síntesis provisional

He tratado de mostrar que el movimiento teológico de fondo de estos dos últimos concilios es más complejo. Radica, básicamente, en una resunción en nueva profundidad de la ontología trinitaria, vinculando la ontología cristológica a la trinitaria y mostrando su intrínseca conexión. De aquí se derivan consecuencias ineluctables para la humanidad de Cristo. Dichas consecuencias se extraen en una radicalización de las intuiciones expresadas en Calcedonia, potenciadas hacia la antropología teológica. Desde aquí, desde este nudo entre «Teología - Cristología - Antropología»<sup>17</sup> se despliegan consecuencias para la soteriología y la escatología, como no puede ser menos.

### Conclusiones y consecuencias

Este recorrido nos ha proporcionado una visión de conjunto de los seis primeros concilios en los que se apunta un engranaje sistemático, que comprende al menos los siguientes elementos:

1. No se puede cerrar la presentación ni la inteleción de la historia del dogma cristológico con Calcedonia, a pesar de que este concilio y su fórmula siga siendo la referencia primordial. Si se asía Calcedonia de Éfeso se tiende a un difusismo con peligros de neo-nestorianismo. Si la historia del dogma se cierra con Calcedonia entonces flaquean las conexiones fundamentales entre cristología y antropología, inherentes a la encarnación. La cristología actual corre a veces una peligro y otras veces el otro.
2. El tratado de cristología ha de contener una apertura intrínseca y sólida hacia la Trinidad (cristología descendente, superación del adopcionismo). Solamente desde el ser trinitario del Hijo se entiende la encarnación, la vida histórica de Jesús, su predicación de la irrupción del reino de Dios, los misterios de su vida, su resurrección de los muertos, su señorío sobre la historia, su carácter recapitulador, su obra soteriológica. De igual forma, la cristología

<sup>15</sup> Cf. p. ej. M. HENGER, «Hymns and Christology» (1980), recogido en *Id.*, *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, Philadelphia, 1983, 78-96, 188-190 y en *Id.*, *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV*, hg. v. Cl.-J. THORNTON, Tübingen, 2006, 185-204; «Das Christusbild im frühesten Gottesdienst» (1987), recogido en *Id.*, *Studien zur Christologie*, 205-258; L.W. HURTADO, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids (MI) - Cambridge (UK), 2003 (trad. *Señor Jesucristo*, Salamanca, 2008).

<sup>16</sup> Más detalles y una discusión más amplia en *La singular humanidad*.

<sup>17</sup> Título del documento de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL de 1981.



ha de entroncar consistentemente con la antropología. Sin esta conexión, la raíz y el fundamento cristico de la vocación humana a la cristificación y la divinización quedan en el aire. Sin la conjunción de estos dos aspectos no se podrá afrontar con garantías el desafío que supone para la fe cristiana el pluralismo religioso, con la necesidad de dar cuenta del puesto de las religiones en la economía divina de la salvación.

3. La soteriología se sustenta tanto en el eje ontológico de la cristología (con su enganche trinitario), como en el eje histórico o dinámico, entrega hasta la muerte (sustancialidad del recorrido histórico de Jesús de Nazaret). Ahora bien, el primer eje contiene también un componente antropológico: la encarnación afecta a la naturaleza humana, revela la vocación del hombre. De tal modo que la soteriología necesita el difinitismo del que es el único mediador entre Dios y los hombres (1Tim 2:5-6; toda la *Carta a los hebreos*).

4. Así, la protología, la primacia del Hijo a cuya imagen hemos sido creados, es el primer compás de la economía divina de la salvación. Una economía trinitaria que pasa por la encarnación y culminará en cristificación gracias a la acción cristificante del Espíritu. Por eso, la protología (creación) apunta ya hacia la escatología (recapitulación, consumación), si bien su realización concreta (soteriología), en una situación de pecado, pasó por la muerte en cruz del Hijo amado (Jn 3:16; Rm 8:32).

5. Desde esta perspectiva la historia de Jesús de Nazaret adquiere toda su densidad y valor. Por una parte, porque así aparece en la plenitud de su densidad teológica: es la historia del Hijo que se ha hecho carne humana, para revelarnos el rostro del Padre y mostrarnos el camino hacia Él. Por otra parte, esta densidad de la historia de Jesús el Hijo y el Señor permite una auténtica teología de los misterios de la vida de Jesús: cada uno de los momentos narrados por los evangelios posee una auténtica verdad reveladora y una sustancia teológica de primer calibre. Así, la historia de Jesús no es de ningún modo prescindible para la teología. No es posible el recurso a una metafísica de naturalezas ajena a la historia. En la historia de Jesús se interpreta (exégesis: Jn 1:18) y se manifiesta lo que es el verdadero ser de Dios y del hombre, en su predicación y praxis que ilustran lo que significa la irrupción del reino de Dios como buena noticia para los pobres y los que viven en los márgenes de la sociedad.

6. Desde aquí engancha la necesidad de dar cuenta de la génesis de la cristología y de los orígenes de la primitiva fe apostólica, pues si se renuncia a ello no se estaría haciendo justicia a lo que la encarnación significa, en cuanto a que la fe cristiana se funda en una verdadera historia humana, la de Jesús de Nazaret. Sin embargo, la cristología no puede limitarse a reflexionar sobre lo que fueron sus orígenes, desde la reconstrucción del Jesús histórico

hasta el enigma de la proclamación de la tumba vacía, porque entonces deja fuera de su consideración la misma fe que trata de pensar: que este mismo Jesús fue creído, profesado y testimoniado hasta la muerte como el Cristo de Dios, el Señor, el Hijo unigénito y el Salvador del universo.

7. Ni la antropología ni la escatología ni la soteriología son posibles, en su resplandor y en su verdadera fuerza, desconectadas de la ontología cristológica que las dinamiza, potencia, sostiene, ilumina y realiza. La ontología cristológica, por su parte, no se sostiene sin su engarce con la ontología trinitaria. De tal modo, que el misterio de Dios (Trinidad), revelado en la plenitud de los tiempos en Cristo (cristología), despliega toda su potencia cuando se reconoce la creación en Cristo (protología), el anuncio veterotestamentario de la alianza y del Mesías, el comienzo de su cumplimiento con la encarnación del Hijo (María como *theotokos*), su realización práctica a través de los misterios de la vida histórica de Jesús de Nazaret, su muerte y posterior resurrección (misterio pas-cual), seguido del magno don del resucitado: el Espíritu, con la consiguiente regeneración creatural (creatura nueva: Gal 6:15; 2Cor 5:17), el inicio del tiempo escatológico, el origen de la Iglesia como realidad teándrica (*Lumen Gentium* 8), y los sacramentos que brotan del costado abierto del Traspasado. Estos dones de la gracia divina trinitaria capacitan para una vida nueva en medio de la historia, sus dolores e injusticias (seguimiento, virtudes, espiritualidad, moral) hasta la definitiva consumación de los tiempos (recapitulación en Cristo).

Universidad Pontificia Comillas

C/ Alberto Aguilera, 23

28015 Madrid

España

GABINO URIBARRI BILBAO, S.I



## RESUMEN

Los seis primeros concilios ecuménicos contienen una gramática fundamental de la fe cristiana que se expresa en la articulación de la ontología trinitaria (Nicea y I Constantinopla), la ontología cristológica (Éfeso y Calcedonia) y la mutua implicación de ambas (II y III Constantinopla). De ahí surgen implicaciones para la comprensión de la humanidad (protología, antropología teológica) y su salvación (soteriología) y destino final (eschatología). Además se incluye la relevancia de la historia de Jesús de Nazaret, quien a través de su voluntad (III Constantinopla) revela el rostro de Dios, su propia identidad y realiza el plan de salvación.

The first six ecumenical councils contain one fundamental basic structure of the Christian faith that has been developed through the ongoing articulation of Trinitarian Orthology (Nicea and Constantinople), Christological Orthology (Ephesus and Chalcedon), and the mutual implication of both (Constantinople I and II). From here rise the implication for the understanding of human beings (protology, anthropological theology), their salvation (soteriology), and their final destination (eschatology). Moreover, it includes the significance of the history of Jesus Nazaret, who through his will (Constantinople III) reveals God's face, Jesus' proper identity, and doing so realize God's plan of salvation.

## Le silence de Vatican II sur la nature des Saintes Écritures

### La «*vexata quaestio*»

Il est presque surprenant de se demander pourquoi le Concile Vatican II dans sa constitution dogmatique sur la divine Révélation n'a rien dit de précis au sujet de la nature – ou de l'identité spécifique – des Saintes Écritures. À cette première interrogation, deux réponses pourraient être avancées: premièrement qu'il va de soi pour tout le monde dans la culture chrétienne que les Saintes Écritures sont la «Parole de Dieu» et qu'il n'y a pas besoin d'en dire plus; et d'autre part, qu'il s'agit d'une question trop controversée – comme en témoignent l'histoire de l'Église depuis le XVII<sup>ème</sup> siècle et les débats au sujet des Écritures qui ont occupés les quatre sessions du Concile – pour que Vatican II veuille trancher de façon définitive par une dogmatisation.<sup>1</sup> Il apparaît clairement aujourd'hui, d'après les études sur les discussions conciliaires – en particulier celles de la troisième et de la quatrième session<sup>2</sup> – que le Concile a voulu laisser ouverte cette question qui aujourd'hui mériterait d'être examinée de façon plus systématique.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> A. WENGER, *Vatican II. Chronique de la Troisième session*, Paris, 1965, 140-156; B.-D. DUPUY, *La Révélation Divine*, t. I, Paris, 1968, 61-117; Id., *La révélation Divine*, t. II, 667-687; G. RUIZ, «Historia de la constitución 'Dei Verbum'», dans *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, Madrid, 1969, 13-23 et 30-32; L. PACOMO, *Dei Verbum. Genesi della costituzione sulla divina rivelazione. Schemi annotati in sintesi*, Torino, 1971; U. BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dogmatica «Dei verbum»*, Roma, 1985; R. BURGANI, *La Bibbia nel concilio. La redazione della costituzione «Dei verbum»*, Bologna, 1998, 397-434.

<sup>2</sup> Cf. Act. Syn., III, 59-151; 181-367; IV, V, 679-753; J. WIKS, «Pieter Smulders and Dei Verbum: 4. Assessing the Mixed Commission's 1962 work on Scripture/Tradition and the Biblical Inspiration» dans *Gregorianum* 85 (2004) 242-277; Id., «Pieter Smulders and Dei Verbum: 5. A Critical Reception of the schema De Revelatione of mixed Commission (1963)», dans *Gregorianum* 86 (2005) 92-134; R. LAURENTIN, *L'enjeu du Concile. Bilan de la 3<sup>e</sup> session*, Paris, 1965, 5-7; 88-113.

<sup>3</sup> Comme l'a écrit Antoine Wenger, historien et témoin des discussions conciliaires, dans sa «chronique de la troisième session» du Concile: «Le rapport entre Écriture et Tradition reste un problème ouvert. La théologie continue de l'approfondir, mais Vatican II n'aura pas