

# EL CAMINO HACIA LA DEFINICIÓN CRISTOLÓGICA DE CALCEDONIA: UNA APROXIMACIÓN NARRATIVA, HISTÓRICA Y TEOLÓGICA

Juan Ramón LA PARRA

**Original rebut:** 01/03/2020  
**Data d'acceptació:** 14/10/2020

**Adreça:** Diputació, 231  
08007 BARCELONA  
**E-mail:** juanramonlaparra@gmail.com

## Resum

Es presenta el relat del «camí» que condueix a la redacció de la definició cristològica del concili de Calcedònia (451) en una perspectiva narrativa que parteix de les aportacions dels estudis recents, tot centrant-nos en la denominada «controvèrsia cristològica». D'aquesta manera volem aproximar-nos a la importància de l'esdeveniment que va suposar el Quart concili, emmarcat en el seu context previ.

**Paraules clau:** Cristologia, definició, Calcedònia, controvèrsia cristològica, André de Halleux, Alois Grillmeier, Richard Price.

## Abstract

*The article tracks the path leading to the Christological definition formulated at Chalcedon (451), taking a narrative perspective that starts from the contribution of recent studies and focuses on the so-called "Christological controversy". The intention is thus to obtain a clear idea of the importance of this event that underlay the Fourth Council, within the earlier context.*

**Keywords:** Christology, definition, Chalcedon, Christological controversy, André de Halleux, Alois Grillmeier, Richard Price.

## 1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo se busca ofrecer un relato del itinerario que conduce a la redacción de la definición cristológica calcedonense, de manera que se recogen las aportaciones de los estudios recientes.<sup>1</sup> Deliberadamente se ha adoptado una perspectiva narrativa, que permita adentrarnos en la problemática de un modo progresivo, ayudándonos a descubrir las raíces de un problema ecuménico que aún hoy perdura.

### 1.1. *Pertinencia de una aproximación narrativa a la definición calcedonense*

El concilio de Calcedonia, cuarto ecuménico, se celebra el año 451 en la iglesia de la mártir santa Eufemia en Calcedonia, en la orilla asiática del Bósforo, frente a Constantinopla, capital del imperio de Oriente.

En él se redacta una fórmula de fe (*definitio fidei* – ὄρος τῆς πίστεως), que constituye sin duda alguna un punto central en el desarrollo del dogma eclesial sobre Jesucristo que no debe ser interpretado aisladamente, sino en el conjunto de los siete primeros concilios.

De todos es sabido que una parte de la herencia del concilio calcedonense fue su elevado coste para la unidad del mundo cristiano. Suscitó ásperas polémicas ya en el siglo V, y fue una de las causas de divisiones que aún perduran.

Además, es necesario reconocer que el camino previo al concilio fue, asimismo, difícil, de manera que las antiguas disputas se situaron en un punto crítico, requiriendo una solución de emergencia, en la que entraban en juego múltiples factores.

En el Occidente cristiano, la definición se convirtió en una referencia nuclear de los tratados de cristología, y constituye un punto de partida para de gran fecundidad para la reflexión teológica de todos los tiempos. Pero también ha sido objeto de duras críticas, especialmente en la segunda mitad del siglo XX.

1. En especial los del profesor R. Price (1947), inmerso en la monumental tarea de traducir las actas de los concilios de la Iglesia primitiva, así como el volumen conmemorativo publicado en honor del cardenal A. Grillmeier: T. HAINTHALER – A. WUCHERPFENNIG – D. ANSORGE (eds.), *Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche: Christologie – Kirchen des Ostens – Ökumenische Dialoge*, Freiburg im Breisgau: Herder 2019. Personalmente, consideramos que siempre debe tenerse en cuenta el horizonte de la obra del profesor A. de Halleux.

Debe prestarse atención a la complejidad de su desarrollo y a su dramática herencia, incluyendo elementos de influencia a nivel teológico y político, que fueron interpretados de manera diferente por parte de las iglesias, no solo latina y bizantina, sino también armenia, siríaca, copta y etíope.

Por todo ello, es necesario acercarse siempre a este texto con la precisión que nos aportan los estudios clásicos y actuales, para evitar extraer conclusiones teológicas equivocadas al partir de una concepción inadecuada a nivel histórico-teológico.

En las siguientes páginas se busca ofrecer una aproximación narrativa al largo camino que conduce hasta la redacción de la fórmula de fe del concilio de Calcedonia, teniendo en cuenta los factores teológicos e históricos, a partir del panorama bibliográfico actualizado.<sup>2</sup> Ciñéndose a este itinerario, nuestro relato se detendrá en la aprobación del texto conciliar, sin ofrecer en esta ocasión un análisis pormenorizado, ni tampoco una exposición de las consecuencias teológicas y eclesiales.

## 1.2. Breve panorama de los estudios respecto al cuarto concilio

El 1500 aniversario de la celebración del cuarto concilio, en 1951, supuso un aumento considerable del interés de Occidente por Calcedonia, incluyendo la aparición de una encíclica sobre el tema, *Sempiternus Rex Christus*,<sup>3</sup> así como numerosos trabajos científicos, entre los que destaca la monumental obra

2. Con respecto al material bibliográfico, un texto básico para esta exposición es nuestro J. R. LA PARRA MARTÍNEZ, *El acceso contemporáneo a la cristología de Calcedonia: la lectura de A. de Halleux en diálogo con A. Grillmeier y R. Price* (Col·lectània Sant Pacià 115), Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià – Facultat de Teologia de Catalunya 2018, en el que se recogen las aportaciones de los diversos estudiosos, destacando especialmente A. de Halleux, junto con A. Grillmeier y R. Price. Además, con respecto a la redacción de las presentes páginas, más allá de las referencias en las notas correspondientes, destacamos a nivel general: B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI, *Historia de los Dogmas I: El Dios de la Salvación*, Salamanca: Secretariado Trinitario 1995, y B. STUDER, *Dios salvador, en los Padres de la Iglesia: Trinidad, cristología, soteriología*, Salamanca: Secretariado Trinitario 1993, que afrontan la perspectiva general del desarrollo del dogma trinitario y cristológico en los primeros siglos; P.-T. CAMELOT, *Éfeso y Calcedonia*, Vitoria: Eset 1971, un clásico que aún es de ayuda para acercarnos al estallido de la controversia cristológica desde una perspectiva de alta divulgación; J. A. MCGUCKIN, «Il lungo cammino verso Calcedonia», en A. DUCAY (ed.), *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Roma: Libreria Editrice Vaticana 2003, 13-41; A. DE HALLEUX, «Le Concile de Chalcedoine», *RevSR* 93 (1993) 2-18; M. SIMONETTI, «La controversia cristologica da Apollinare a Giustiniano», en Id., *Studi di cristologia postnicena*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 2006, 325-351; M. J. VAN PARYS, «The Council of Chalcedon as Historical Event», *The Ecumenical Review* 22 (1970) 305-320.
3. Cf. Pío XII, «Sempiternus Rex Christus», AAS 43 (1951) 625-644.

colectiva *Das Konzil von Chalkedon*, editada por los jesuitas A. Grillmeier y H. Bacht, profesores en Sankt Georgen (Frankfurt),<sup>4</sup> a la que siguieron otras en los años posteriores.<sup>5</sup>

Afortunadamente, algunos años antes del centenario se había publicado una edición crítica de las actas conciliares dentro de la serie *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, a cargo de E. Schwartz, donde se establecía un texto de referencia, griego y latino,<sup>6</sup> que supuso una base fiable para las investigaciones

4. Cf. A. GRILLMEIER – H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon*, I-III, Würzburg: Echter 1951-1954. A. Grillmeier, que había redactado dos secciones de esta obra, amplió esta contribución hasta redactar su *opus magnum*, bajo el título *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, que es una obra aún inconclusa. La edición alemana más reciente consta de momento de 5 volúmenes, cf. A. GRILLMEIER – T. HAINTHALER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg: Herder 2004. Existe traducción española tan solo del primero de ellos, cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la Tradición Cristiana, Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Salamanca: Sígueme 1997, que abarca desde el Nuevo Testamento al Concilio de Calcedonia, siguiendo la última edición alemana publicada por A. Grillmeier.
5. En el mismo año 1951 aparecen diversos trabajos, entre los que destacan: P. T. CAMELOT, «Théologies grecques et théologie latine à Chalcedoine», *RSPHTh* 35 (1951) 401-412; H. M. DIEPEN, «L'Assumptus Homo à Chalcedoine», *RevThom* 51 (1951) 573-608; F. X. MURPHY, «The dogmatic definition at Chalcedon», *Theological Studies* 12 (1951) 505-519; P. M. J. NICOLAS, «La doctrine christologique de S. Léon le Grand», *RevThom* 51 (1951) 609-662. Más adelante, hallamos: H. M. DIEPEN, *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcedoine: une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne*, Oosterhout: Éditions de Saint Michel 1953; R. V. SELLERS, *The Council of Chalcedon: a historical and doctrinal survey*, London: SPCK 1953; P.-T. CAMELOT, *Éfeso y Calcedonia*, Vitoria: Eset 1971 (original francés de 1972); T. J. ŠAGIBUNIĆ, «"Duo perfecta" et "duae naturae" in definitione dogmatica Chalcedonensi», *Laur* 5 (1964) 3-70; 203-244; 321-362; e ID., «"Deus perfectus et homo perfectus" a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)», Roma: Herder 1965. Fuera del ámbito calcedonense hallamos K. SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London: SPCK 1965 (armenio) y V. C. SAMUEL, *The Council of Chalcedon re-examined: a historical and theological survey* (Indian theological library 8), Madras: Christian Literature Society for The Senate of Serampore College 1977 (siro-ortodoxo, indio).
6. En inglés, R. PRICE – M. GADDIS, *The Acts of the Council of Chalcedon*, Liverpool: Liverpool University Press 2005 (2007) en 3 volúmenes. Traduce todas las sesiones conciliares, y suplementa la versión griega de las actas (que es la que había traducido A. J. Festugière) con material proveniente de la versión latina (más completa que la versión griega disponible), comparándolas críticamente. Sigue la numeración de la versión latina de las sesiones. Además, incluye numerosos textos complementarios, así como índices, mapas y un útil glosario. Como complemento a esta obra se publicó R. PRICE – M. WHITBY, *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*, Liverpool: Liverpool University Press 2009 (2011). Dentro de este último volumen, hallamos varias contribuciones por parte del mismo autor: R. PRICE, «Truth, omissions, and fiction in the Acts of Chalcedon» (pp. 92-106), donde se realiza una aproximación crítica al valor de las actas desde las categorías de «verdad», «omisión» y «ficción»; ID., «The Council of Chalcedon (451): a Narrative» (pp. 70-91); ID., «The Second Council of Constantinople (553) and the Malleable Past» (pp. 117-132).

posteriores;<sup>7</sup> mucho más tarde, han aparecido las traducciones francesa<sup>8</sup> e inglesa.

En los últimos decenios, no han dejado de aparecer trabajos con respecto al cuarto concilio,<sup>9</sup> entre los que destaca el análisis de la definición realizado por el belga A. de Halleux.<sup>10</sup> Igualmente, se han defendido recientemente diversas tesis doctorales que hacen referencia al cuarto concilio.<sup>11</sup>

Un punto especialmente sensible es la relación de la definición calcedonense con la reflexión cristológica. Esta relación presenta un punto de inflexión en la segunda mitad del siglo XX, especialmente a raíz de un artículo de K. Rahner en el tercer volumen del *Das Konzil von Chalkedon*, titulado

7. Cf. E. SCHWARTZ (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlín: De Gruyter 1914ss. (comúnmente abreviado ACO), cuyo «tomo» II corresponde a Calcedonia (el I corresponde a Éfeso); este consta a su vez de seis volúmenes, publicados entre 1932 y 1938.
8. Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Éphèse et Chalcedoine: actes des conciles*, Paris: Beauchesne 1982, donde se hallan las dos primeras sesiones; e Id., *Actes du Concile de Chalcedoine. Sessions III-VI. La Définition de la Foi*, Genève: Patrick Cramer 1983, donde se hallan las siguientes cuatro sesiones, correspondientes a la definición de la fe, con una introducción de H. Chadwick. Ambos trabajos fueron publicados póstumamente. Es preciso notar que A. J. Festugière sigue la numeración de la versión griega de las Actas
9. Cf. J. VAN OORT – J. ROLDANUS (eds.), *Chalkedon: Geschichte und Aktualität: Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon* (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 4), Leuven: Peeters 1997, y A. DUCAY (ed.), *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Roma: Libreria Editrice Vaticana 2003, correspondiente a un congreso del 2001; S. M. ISHAK, *Christology and the Council of Chalcedon*, Denver: Outskirts Press 2013, que supone una singular aproximación al tema desde el punto de vista de un copto ortodoxo. Una aproximación reciente, especialmente interesante, que revela diversidad de factores desde la perspectiva sociológica, es la que aparece en H. AMIRAV, *Authority and performance: sociological perspectives on the Council of Chalcedon (AD 451)* (Hypomnemata 199), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.
10. Cf. A. DE HALLEUX, «La définition christologique à Chalcedoine», *RTL* 7 (1976) 3-23; 155-170. Muchos de los principales artículos de A. de Halleux se hallan recogidos en Id., *Patrologie et œcumenisme. Recueil d'études*, Leuven: Peeters – Leuven University Press 1990, aparecido pocos años antes de su muerte. Como síntesis de su pensamiento con respecto a Calcedonia, destaca Id., «Le Concile de Chalcedoine» de 1993, ya citado.
11. Además de nuestra propia obra, ya citada, podemos hacer referencia a A. OLMI, *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonesi e non calcedonesi (1964-1996)* (Analecta Gregoriana: Series Facultatis Theologiae 104), Roma: PUG 2003; M. R. PECORARA MAGGI, *Il processo a Calcedonia: storia e interpretazione*, Milano: Glossa 2006; I. PETRIGLIERI, *La definizione dogmatica di Calcedonia nella cristologia italiana contemporanea* (Tesi Gregoriana 144), Roma: PUG 2007; A. J. ROJAS MOGOLLÓN, *El sentido soteriológico de la fórmula calcedoniana «una persona en dos naturalezas». Orígenes y desarrollo* (Corona Lateranense 55), Roma: Lateran University Press 2013; R. OROZCO RUANO, *Jesucristo, Dios con nosotros ¿Cómo puede ser un hombre el Hijo de Dios?* (Koinonia 55), Salamanca: Secretariado Trinitario 2016; J. A. SÁNCHEZ ORTIZ, *El valor de la humanidad de Jesucristo: la interpretación del Concilio de Calcedonia en el siglo XX*, Roma: Centro Litúrgico Vincenziano 2019.

«Calcedonia, ¿fin o comienzo?». <sup>12</sup> Se suscitó una intensa discusión en torno al cuarto concilio dentro de la cristología reciente, con críticas intensas y, en algunos casos, sorprendentes. <sup>13</sup>

El conjunto de los trabajos publicados en las últimas décadas nos permite realizar una aproximación narrativa hasta la aprobación de la definición calcedonense, que nos ayudará a comprender mejor el significado de este texto crucial para la reflexión teológica y el diálogo ecuménico. <sup>14</sup>

## 2. PRECEDENTES REMOTOS

Desde la época apostólica se percibe que el mesianismo de Jesús supera la concepción de Mesías de la tradición judía, apuntando a una transcendencia que lo sitúa del lado de la realidad divina, como Hijo de Dios, e incluso Dios mismo. Esto plantea dos interrogantes que guiarán el recorrido seguido por

12. Cf. K. RAHNER, «Chalkedon - Ende oder Anfang?», en A. GRILLMEIER – H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon, III: Geschichte und Gegenwart*, Würzburg: Echter 1954. Fue publicado después dentro de sus *Escritos de Teología* con otro título, cf. ID. «Probleme der Christologie von heute», en ID., *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln: Benzinger 1954, 169-222; en español, cf. ID., «Problemas actuales de cristología» en ID., *Escritos de Teología I*, Madrid: Taurus 1967.
13. Cf. B. SESBOUÉ, «Le procès contemporain de Chalcedoine. Bilan et perspectives», *Recherches de Science Religieuse* 65 (1977) 45-79, donde en 1976 realiza un panorama de la polémica en torno a Calcedonia; más tarde realiza una propuesta positiva en ID., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église: Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*, Paris: Desclée 2000 (primera edición de 1982). En la cristología española destacan J. I. GONZÁLEZ FAUS, «Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual», *Estudios Eclesiásticos* 46 (1971) 339-367; y O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Calcedonia y los problemas fundamentales de la cristología actual», *Communio* 1 (1979) 29-44. Trabajos más recientes al respecto son W. KASPER, «Il dogma cristologico di Calcedonia», *Asprenas* 31 (1984) 117-130; J. A. RUESTRA, «Il dibattito sul valore e i limiti della dottrina calcedonense nella cristologia recente», en A. DUCAY (ed.), *Il concilio de Calcedonia 1550 anni dopo*, Roma: Libreria Editrice Vaticana 2003, 93-113; S. COAKLEY, «What Does Chalcedon Solve and What Does it Not? Some Reflections on the Status and Meaning of the Chalcedonian "Definition"», en S. T. DAVIS – D. KENDALL – G. O'COLLINS (eds.), *The Incarnation*, Oxford: Oxford University Press 2002, 143-163; L. F. LADARIA, «La recente interpretazione della definizione di Calcedonia», *PATH* 2 (2003) 321-340; y G. URÍBARRI, «Leyendo el Concilio de Calcedonia y siguiendo su estela», en ID., *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas – San Pablo 2008, 103-145.
14. Específicamente, con respecto al diálogo ecuménico y a la relación de Calcedonia con la cristología actual, hallamos dos textos de reciente publicación (2019), en el volumen citado (T. HAINTHALER – A. WUCHERPFENNIG – D. ANSORGE [eds.], *Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche*) en el que se homenajea a A. Grillmeier: K. KOCH, «Jesus der Christus: Grund der Einheit oder Motiv der Trennung?» (pp. 365-384); H.-J. HÖHN, «Wahrhaft gott – wahrhaft Mensch? Chalcedon und die Christologie heute» (pp. 421-439).

la reflexión teológica de los primeros siglos, y de toda la historia de la Iglesia: si Cristo es Dios, ¿cómo se compagina su divinidad con la de Dios Padre en el contexto del monoteísmo heredado del judaísmo? ¿Cómo se compaginan en el mismo Cristo las dimensiones divina y humana?<sup>15</sup>

La reflexión teológica eclesial sobre Jesucristo se sitúa ante estos interrogantes buscando esquivar los extremos o simplificaciones que fueron considerados heréticos (adopcionismo y docetismo, gnosticismos, monarquianismo-sabelianismo y, con las debidas precisiones, el subordinacionismo).

Sabiendo que la realidad es mucho más compleja, podemos situar los «precedentes remotos» de Calcedonia,<sup>16</sup> en primer lugar, en la poliédrica herencia teológica de *Orígenes* (que envolvía incluso a aquellos que, como Cirilo, buscaban combatirlo), incluyendo la problemática en torno al alma de Cristo.<sup>17</sup> En segundo lugar, debemos prestar atención a la condena de Pablo de Samosata en el año 268, en que sus oponentes mostraron las primeras formas del esquema cristológico denominado *Logos-sarx* por algunos autores modernos, que se extendió en ambientes alejandrinos.<sup>18</sup>

Más adelante, en el siglo IV encontramos la controversia trinitaria desatada por la predicación de Arrio, seguida por la celebración del concilio de *Nicea*, en el que se redacta un símbolo de fe, y su azarosa posteridad. De hecho, podría decirse que solamente cuando la controversia trinitaria comienza a amainar (en torno al 362), la atención se dirige hacia el discurso cristológico.

En el contexto *alejandrino*, hallamos a Atanasio y Apolinar. Atanasio, con su férrea defensa de la fe nicena, y su vibrante tratado *Sobre la Encarnación del Verbo*, afirma claramente la unidad de las acciones del Logos y el Señor encarnado pero, situado dentro de la polémica suscitada por Orígenes en torno al alma de Cristo, no profundiza en la presencia de una mediación subjetiva humana entre el Logos y la «carne».<sup>19</sup>

Contemporáneo a Atanasio, Apolinar de Laodicea, busca ofrecer una propuesta fuertemente unitaria de la Encarnación, a riesgo de mutilar la huma-

15. Cf. M. SIMONETTI, «Cristologia», NDPAC I, 1283-1293, p. 1283.

16. Seguimos el itinerario marcado en J. A. MCGUCKIN, «Il lungo cammino verso Calcedonia».

17. J. A. MCGUCKIN, «Il lungo cammino verso Calcedonia», 14-20.

18. M. SIMONETTI, «La controversia cristologica da Apollinare a Giustiniano», 325.

19. Es preciso tener en cuenta que, al final de su vida, cuando comenzaba la polémica suscitada por Apolinar, afirma que «el salvador no tenía un cuerpo al que le faltara el alma, la sensibilidad o la inteligencia» (Ὁμολόγουν γὰρ καὶ τοῦτο ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀνάσθητον οὐδ' ἀνόνητον εἶχεν ὁ Σωτήρ), en el *Tomus ad Antiochenos 7*, correspondiente al sínodo alejandrino del 362 (PG 26, 804b)]. En J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London – New York: Continuum 2000, 288, se considera que tal reconocimiento del alma de Cristo sería meramente formal.

nidad de Cristo, ocupando el Logos el lugar de su alma o, más bien, del *nous*. Sus doctrinas suscitan rápidamente polémica en el contexto de Siria, pero es condenado relativamente tarde, al más alto nivel en el concilio de Constantinopla del 381. No es sino hasta el año siguiente al concilio que Gregorio Nacianceno escribe la contra él la famosa carta *A Cleodonio*.

Para nuestro tema de interés, es preciso aclarar que los discípulos de Apolinar (que denominaremos «neo-apolinaristas») buscan purificar y difundir su doctrina, para lo que se sirven de la interpolación de textos apolinaristas en obras de autores reconocidos, como Atanasio. De este modo, la fórmula apolinarista «una sola naturaleza del Verbo de Dios encarnada»,<sup>20</sup> es considerada tradicional, como perteneciente a Atanasio.

De entre los Capadocios, *Gregorio Nacianceno* combate con especial intensidad el esquema apolinarista y, aunque se enfrenta a la supresión apolinarista del *nous* humano en Cristo,<sup>21</sup> conserva sin embargo parte de la terminología de Apolinar para hablar del concurso que constituye la unidad de la persona. Busca situarse en un término medio entre los extremos que representarían Apolinar y Diodoro de Tarso, a quien critica su lenguaje de los «dos hijos». De esta forma, pretende combatir a Apolinar y a la vez evitar una teología radicalmente divisiva.<sup>22</sup> Si bien apoya la realidad del alma humana de Jesús, usa también el término neo-apolinarista *synkrasis*.<sup>23</sup>

En el contexto de *Antioquía* hallamos diversos autores, como Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, que llegan a constituir una cierta «escuela», en la que se busca una íntima relación entre exégesis y teología. Los citados autores intentan combatir la teología neo-apolinarista, pero caen en formular teorías que resultaron problemáticas en la cuestión cristológica, como la de

20. Μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, cf. *Ad Jovianum*, 1, en H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Texte und Untersuchungen), Tübingen: Mohr 1904, 251ss; accesible también en M. SIMONETTI (ed.), *Il Cristo. Volume II: Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano: Mondadori 1986, 321.

21. Contra Apolinar sostiene con firmeza el axioma «aquello que no es asumido, no es redimido», en *Epistula 101 Ad Cleodonium* 32; SC 208, 50. Este axioma se remonta al menos al siglo II, y fue inicialmente usado por los gnósticos, curiosamente, pero será usado en sentido católico por Ireneo, Tertuliano y Orígenes; cf. M. SIMONETTI (ed.), *Il Cristo II*, 324.

22. En su citada *Epistula 101 Ad Cleodonium*, afirma que Jesucristo es «uno solo y el mismo» (ἓνα καὶ τὸν αὐτόν, n. 13; SC 208, 42) y que María es «Madre de Dios» (θεοτόκος, n. 16; SC 208, 42) y niega que se pueda hablar de «dos hijos» (n. 18; SC 208, 44). En esta misma carta afirma que «el Salvador está compuesto de una cosa junto a otra cosa, pero no son uno junto a otro» (ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο [...] οὐκ δὲ ἄλλος καὶ ἄλλος, nn. 20-21; SC 208, 44 y 46); esta expresión será ampliamente citada con posterioridad por los partidarios de las dos naturalezas en Cristo («difisitas»), cf. M. SIMONETTI (ed.), *Il Cristo II*, 600.

23. Este término implicaría la idea de una mezcla, fusión, conmixtión, mutua compenetración de las condiciones humana y divina de Cristo.



los «dos Hijos». Teodoro busca combatir a arrianos y neo-apolinaristas, usando la terminología del *Homo assumptus*, junto con la insistencia en la imagen del «templo» habitado por el Logos y el uso recurrente de la antigua cristología de los títulos bíblicos (en particular el lenguaje de «dos Hijos»). Aunque ni Diodoro ni Teodoro admitirían que la subjetividad humana en Cristo equivale a un sujeto autónomo, la debilidad de su propuesta no es capaz de acallar las críticas. Teodoro busca reconducir su discurso de forma unitaria a través del término *prosôpon*, que resulta demasiado débil a oídos de sus oponentes, remitiendo a una apariencia externa.<sup>24</sup>

Por otro lado, debemos atender a que en *Occidente* el discurso cristológico se movía a un ritmo mucho menos polémico que en Oriente, teniendo en cuenta que la cristología romana poseía un carácter silogístico y marcadamente jurídico, desde los tiempos de Tertuliano. A la vez, la herencia de autores como Ireneo y Tertuliano conllevaba una permanente valoración de la humanidad íntegra de Cristo, y la consiguiente consideración de la dualidad de las naturalezas. Desde Tertuliano, pero sobre todo con Agustín, la teología latina distingue con precisión las dos *naturae* presentes en la única *persona* de Cristo.<sup>25</sup> Esta tradición es recogida en el siglo v por León Magno, quien busca el modo de respetar el equilibrio dentro de la tensión entre unidad y dualidad en Cristo.

### 3. EL ESTALLIDO DE LA CONTROVERSIA CRISTOLÓGICA: LA CRISIS EFESINA

#### 3.1. *Planteamiento de la cuestión*

Si durante el siglo iv se había llevado a cabo un dramático esfuerzo de clarificación teológica por lo que respecta a la Trinidad, con Apolinar de Laodicea se pone de manifiesto la necesidad de un paso similar por lo que respecta a Jesucristo, en tanto que Dios y hombre. Esta necesidad se hará más urgente

24. Cf. J. A. MCGUCKIN, «Il lungo cammino verso Calcedonia», 30-33.

25. Tertuliano había buscado ofrecer fórmulas para expresar la complejidad de Cristo. Destacamos su afirmación «*videmus "duplicem statum, non confusum sed coniunctum, in una persona" deum et hominem Iesum [...] salva est utriusque proprietates substantiae*» (*Adversus Praxean* 27, 11; CCL 2, 1199); esta última expresión aparecerá casi literalmente (como «salvando las propiedades de cada naturaleza») en el *Tomus* de León Magno y en la definición de Calcedonia. En general, para el pensamiento latino, el término *natura* se tendía a identificar con la suma de las propiedades características, quedando libre de la polisemia del griego *physis*; a la vez, el vocablo latino *persona* tenía un significado más sólido que el griego *prosôpon*, y su uso en Occidente era ya tradicional a inicios del siglo v.

en el siglo v, especialmente a partir del «escándalo ecuménico» provocado por Nestorio, que conducirá al concilio de Éfeso (431) y, más tarde, al de Calcedonia (451).

Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, llegamos al siglo v con diversos intentos de respuesta a la cuestión de cómo se compaginan en Cristo las dimensiones divina y humana. Lo que se plantea no es tanto la *realidad* de la unión cristológica, sino el problema del *modo* de la unión.<sup>26</sup>

Al respecto, hallamos diferentes formas de afrontar la cuestión cristológica, que responden a una variedad de factores teológicos, exegéticos y filosóficos, así como también políticos, culturales y lingüísticos, lo cual es comprensible dada la diversidad del Imperio, con sus diferentes centros políticos, religiosos y culturales, así como la pluralidad de las diversas tradiciones exegéticas y teológicas en el mundo cristiano.

Clásicamente, se acostumbra a tratar en este punto la dualidad de las denominadas «escuelas» de Antioquía y Alejandría, asociadas a dos sedes históricas, con rivalidad entre ellas a varios niveles (acentuada con la emergencia de Constantinopla), y con dos perspectivas cristológicas diferentes, que entran en colisión especialmente en torno al «escándalo ecuménico» suscitado por el antioqueno Nestorio el 428, al cual respondió contundentemente Cirilo, el patriarca de Alejandría.<sup>27</sup> Modernamente, se ha puesto en cuestión el que se trate de dos «escuelas» en el mismo plano.<sup>28</sup> En cualquier caso, nos hallamos ante puntos de vista discordantes, y creemos que esta consideración continúa siendo útil para orientarse en el intrincado doctrinal de principios del siglo v.

La cristología «alejandrina», representada por Cirilo, seguiría un esquema centrado en el Logos que se hace carne. Este esquema, descendente, permite afirmar adecuadamente la unidad de los elementos divino y humano en Jesucristo, así como la unicidad de su identidad subjetiva. Sin embargo, halla dificultades para distinguir la divinidad y la humanidad después de la unión, y tiende a diluir la condición humana de Cristo.

26. Cf. M. SIMONETTI, «Cristología», 1283.

27. Ejemplos de esta perspectiva «clásica» son A. Grillmeier, P.-T. Camelot, M. Simonetti, B. Sesboüé o A. de Halleux.

28. Esta perspectiva crítica con las «dos escuelas» concibe a los «antioquenos» como un grupo relativamente marginal, asociado a una perspectiva académica excéntrica, mientras que presenta a Cirilo como a un líder que supo aglutinar el sentir religioso del pueblo. Hallamos aquí, especialmente, a P. L. GAVRILYUK, *El sufrimiento del Dios impasible* (Verdad e imagen 188), Salamanca: Sígueme 2012, y A. LOUTH, «Why Did the Syrians reject the Council of Chalcedon?», en R. PRICE – M. WHITBY (eds.), *Chalcedon in Context*, 107-116. Ambos autores pertenecen a la Iglesia Ortodoxa. R. Price se sitúa en una línea cercana a esta perspectiva.

La cristología «antioquena», representada por Nestorio (aunque sus principales representantes teológicos serían Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro), afirma con fuerza la distinción entre divinidad y humanidad en Jesucristo, poniendo de relieve su condición humana. Ahora bien, resulta deficiente a la hora de explicar su unidad concreta.

Es preciso aclarar que, de momento, no se da una distinción clara en el terreno cristológico entre «hipóstasis» y «naturaleza» (*physis*), y cada «escuela» usa estos términos de modo distinto, lo cual llevará a desencuentros.

En tercer lugar, como se ha indicado anteriormente, la cristología Occidental, con un recorrido más simple, teológico y terminológico, se sitúa, en cierto modo, en un término medio entre las propuestas antioquena y alejandrina, con más puntos en común con los sirios de lo que una lectura superficial de los hechos haría pensar.<sup>29</sup>

### 3.2. Cirilo y Nestorio

El año 428 estalla el «escándalo ecuménico» provocado por Nestorio, cuando el antioqueno es nombrado patriarca de Constantinopla.<sup>30</sup> Inicialmente, la polémica se presenta como una cuestión en torno a la Virgen: Nestorio preferiría no denominarla «Madre de Dios» (*Theotokos*, término ya tradicional), sino «Madre de Cristo» (*Christotokos*). Bajo la cuestión mariana subyace realmente la cuestión cristológica sobre la unión del elemento divino y humano en Cristo. Cirilo es acusado por Eusebio, un laico que más tarde llegará a ser obispo de Dorileo, y acusará a Eutiques el 448.

Cirilo,<sup>31</sup> sentado el precedente de su tío Teófilo (que había depuesto a también antioqueno Juan Crisóstomo en el «Sínodo de la Encina» del 403), reacciona rápidamente ante la polémica, y mantiene un intercambio epistolar con Nestorio.

29. Cf. J. A. MCGUCKIN, «Il lungo cammino verso Calcedonia», 34-37.

30. Para una aproximación a la figura y doctrina de Nestorio, cf. A. DE HALLEUX, «Nestorius: histoire et doctrine», *Irén* 66 (1993) 38-51; 163-177. Para una presentación de los acontecimientos previos al concilio de Éfeso, cf. C. POZO, «Los acontecimientos que condujeron a la celebración del Concilio de Éfeso (431)», *RET* 62 (2002) 503-516.

31. Para una aproximación a Cirilo, cf. A. DE HALLEUX, «Cyrill von Alexandrien», en H. FRIES – G. KRETSCHMAR (eds.), *Klassiker der Theologie I*, München: C. H. Beck 1981, 130-149. También, entre muchos otros, cf. J. A. MCGUCKIN, *Saint Cyril of Alexandria and the christological controversy. Its history, theology and texts* (Supplements to Vigiliae Christianae), Leiden – New York – Köln: Brill 1994.

La *segunda carta de Cirilo a Nestorio*<sup>32</sup> presenta una aproximación a la cuestión cristológica desde una posición moderada dentro de la «teología alejandrina». Cirilo afirma con fuerza la unión (*henôsis*) según la hipóstasis (*kath'hypostasin*) del Verbo con la carne. Habla con claridad de «dos naturalezas», de (*ek*) las cuales se hizo la unión. Afirmar la unión del Verbo con la carne, así como la generación según la carne, lleva a reconocer a María como «Madre de Dios».

La *segunda carta de Nestorio a Cirilo*<sup>33</sup> ofrece una respuesta a Cirilo desde la teología «antioquena» de Nestorio, con gran insistencia en la cuestión del lenguaje, lo que le lleva a separar al Verbo de Cristo, quien sería una persona (*prosôpon*) de unión, formalmente distinta del Verbo. Divide las naturalezas y propone su conjunción (*synapheia*) en un solo *prosôpon*, en contraste con la «unión según la hipóstasis» ciriliana. Rechaza la «apropiación» de las propiedades de la humanidad a la persona del Verbo, y esto le lleva a rechazar el título de «Madre de Dios».

La polémica alcanza a Roma, donde el papa Celestino, informado por las partes, preside un sínodo romano que condena a Nestorio y le obliga a su retractación, confiando a Cirilo hacer cumplir esta sentencia. Para ello, el alejandrino escribe otra carta a Nestorio (la «tercera carta a Nestorio»), a la que adjunta además doce anatematismos o *capitula*, que Nestorio debía suscribir para evitar su condena.

Esta *tercera carta de Cirilo a Nestorio*, con los *doce anatematismos*<sup>34</sup> *anexos a ella*, trata de la Encarnación de un modo mucho más radical que la carta anterior de Cirilo, endureciendo el contenido y la terminología desde la perspectiva alejandrina, lo cual resulta inaceptable para Nestorio y los orientales.<sup>35</sup> En la carta se expone básicamente el sentido de los anatematismos adjuntos, que suponen un resumen de la teología alejandrina, afirmando con claridad la unidad del Verbo encarnado y la cuestión de las apropiaciones. Es especialmente polémico cuando habla de «unión según la naturaleza», en equivalencia a la «unión según la hipóstasis», lo cual lleva a confusión.

32. PG, 77, 44-49; ACO I, 1, 1. 25-28: COD 40-44.

33. *Epístola* 5, incluida en el epistolario de Cirilo: PG 77, 49-57; ACO I, 1, 1, pp. 29-30; COD 44-50.

34. PG 77, 105-112; ACO I, 1, 2, 33-42; COD 50-61 (sin exordio).

35. Para una exposición de los anatematismos, cf. A. DE HALLEUX, «Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)», *RTL* 23 (1992) 425-458.

### 3.3. El Concilio de Éfeso

La polémica se recrudece hasta conducir a la convocatoria de un concilio ecuménico en Éfeso, prevista para el 7 de junio del 431. Pero muchos obispos se retrasan, y el 22 de junio Cirilo inicia el concilio sin la presencia de los obispos orientales ni de los legados romanos, en una sesión en la que se someten a votación la segunda carta de Cirilo a Nestorio (adoptada como conforme a Nicea, cuyo texto contiene el título *Theotokos*) y la segunda carta de Nestorio a Cirilo (condenada como contraria a Nicea). La tercera carta, con los anatematismos, es simplemente añadida a las actas. Nestorio es depuesto, y se emite la sentencia de deposición contra él.<sup>36</sup>

Al llegar los obispos orientales, encabezados por Juan de Antioquía, reúnen un concilio rival al de Cirilo, que redacta una fórmula de fe, moderada, que reconoce a la Virgen como *Theotokos*. A la llegada de los legados papales, estos se unen al Concilio de Cirilo, aprobando la deposición de Nestorio. Asimismo, el 22 de julio se prohíbe componer en adelante otro Símbolo de fe distinto del de Nicea («canon 7»).<sup>37</sup>

Finalmente, la autoridad imperial disuelve las dos asambleas, deteniendo a sus protagonistas. El concilio concluye abruptamente con la ruptura de la comunión entre Antioquía y Alejandría. Cirilo logra ser liberado, mientras que Nestorio cae en desgracia.

Después de intensos esfuerzos a varios niveles, el año 433 se alcanza la paz entre las Iglesias en torno a un texto dogmático, denominado la *Fórmula de Unión*, una fórmula de fe presentada por Juan de Antioquía a Cirilo.<sup>38</sup> El texto de esta fórmula es el siguiente:

36. Cf. A. DE HALLEUX, «La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431)», *ETL* 69 (1993) 48-87»; ID., «Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse», apenas citado; J. FAMERÉE, «Éphèse et Nestorius: un malentendu christologique. L'apport du P. A. de Halleux», *RTL* 39 (2008) 3-25.

37. El texto del «decreto» está en ACO I, 1, 7, pp. 105-106; COD 65.

38. La carta de Juan que contiene la Fórmula de Unión se halla en la correspondencia de San Cirilo, *Ep.* 78; PG 77, 169-173; ACO I, 1, 4, 9ss; COD 69-70 (parcial). El texto de la Fórmula se halla tanto en la documentación del Concilio de Éfeso (ACO I, 1, 4, p. 17) como también en la de Calcedonia, *Actio* I, n. 246; ACO II, 1, 1, pp. 108-109. La Fórmula de la Unión representa un esquema básicamente «antioqueno», distinguiendo en Cristo dos naturalezas y afirmando su doble consubstancialidad, pero se abre a expresiones típicamente cirilianas, pues trata de «unión» (*henôsis*) y no de «conjunción» (*synapheia*), y reconoce en consecuencia a María como «Madre de Dios». Con respecto a las dos naturalezas, presenta una fórmula en genitivo: «se hizo la unión de las dos naturalezas» (Δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν), que resultará ambigua, y permitirá apoyar un consenso débil, que pronto se romperá. En relación con las afirmaciones de la Escritura sobre Cristo, se refieren a una sola persona (*prosôpon*), pero se

Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ,	Confesamos, consiguientemente, a nuestro Señor Jesucristo Hijo de Dios unigénito,
θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον	<i>Dios perfecto y hombre perfecto,</i>
ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,	[compuesto] de alma racional y cuerpo
πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἔσχάτου δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,	antes de los siglos engendrado del Padre según la divinidad, y el mismo en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, [engendrado] de María Virgen según la humanidad
ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.	el mismo consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad y consustancial con nosotros según la humanidad.
Δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν·	Porque se hizo la <i>unión de dos naturalezas</i>
δι' ὃ ἓνα Χριστόν, ἓνα υἱόν, ἓνα κύριον ὁμολογοῦμεν.	por lo cual confesamos a un solo Hijo, a un solo Señor y a un solo Cristo.
Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἐνώσεως ἐννοίαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπήσαι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἐνώσει ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν.	Según la inteligencia de esta inconfundible unión, confesamos a la santa Virgen por <i>madre de Dios</i> por haberse <i>encarnado y hecho hombre</i> el Verbo de Dios y por haber unido consigo, desde la misma concepción, el templo que de ella tomó.
τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.	Y sabemos que los hombres que hablan de Dios, en cuanto a las voces evangélicas y apostólicas sobre el Señor, unas veces las hacen comunes <i>como de una sola persona</i> , otras las reparten <i>como de dos naturalezas</i> , y enseñan que unas cuadran a Dios, según la divinidad de Cristo; otras son humildes, según la humanidad.

reparten según las dos naturalezas (lo cual permite salvar el escollo del cuarto anatematismo ciriliano).

En su carta de respuesta a Juan (*Laetentur caeli*), Cirilo suscribe la Fórmula de la Unión, citando su texto completo y adhiriéndose a él, aunque dentro del cuerpo de la carta incluye diversos matices interpretativos que resultarán decisivos en el futuro.<sup>39</sup> Por ello, la Fórmula de la Unión será leída mayoritariamente a partir de su interpretación ciriliana, que reafirma la unidad en Cristo.

#### 4. DE ÉFESO A ÉFESO<sup>40</sup>

La reconciliación del 433 había finalizado formalmente la polémica sobre Nestorio sin acabar de solucionar la cuestión cristológica de fondo.<sup>41</sup> Algunos estudiosos hablan de un acuerdo tácito para no imponer los anatematismos,<sup>42</sup> a cambio de condenar a Nestorio.

Cirilo había aceptado una fórmula de fe «antioquena», la Fórmula de la Unión, pero la había reinterpretado en la misma carta en la que la recibía (*Laetentur caeli*). A la vez, en otros textos suyos (especialmente algunas de las denominadas «cartas privadas»), se mantiene firmemente apegado a la fórmula «una sola naturaleza encarnada del Dios Verbo», que él cree tradicional, pero que en realidad es de origen neo-apolinarista. Esto plantea un problema en el futuro, sobre cuál es la interpretación que debe darse a la cristología de Cirilo.<sup>43</sup>

39. En el epistolario de Cirilo, *Ep.* 39; PG 77, 173-181; ACO I, 1, 4, 15-20; COD 70-74. En esta carta, denominada *Laetentur caeli* por sus primeras palabras, Cirilo hace suya la *Fórmula de la Unión*, citando su texto, pero la interpreta de un modo personal. Prefiere hablar de Cristo como «perfecto en la divinidad» y «perfecto en la humanidad» (τέλειος ὢν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτός ἐν ἀνθρωπότητι), en lugar de «perfecto Dios», «perfecto hombre», para evitar el riesgo de caer en considerar dos sujetos distintos; este cambio terminológico será recogido en Calcedonia. Se refiere a las naturalezas en términos de «diferencia» y usando un verbo relativo al conocimiento («no ignorar»): «aunque no se ignore la diferencia de las naturalezas [κἄν ἢ τῶν φύσεων μὴ ἀγνοῖται διαφορὰ], de las cuales decimos que se ha hecho la unión inefable [ἐξ ὧν τὴν ἀπόρητον ἔνωσιν πεπράχθαι φημέν]».

40. Con este título remitimos al admirado P.-T. CAMELOT, *Éfeso y Calcedonia*.

41. La debilidad de la reconciliación del 433 es puesta de manifiesto en A. DE HALLEUX, «L'accord christologique de 433 entre Alexandrie et Antioche: un modèle de réconciliation ecclésiale?», en G. R. EVANS – M. GOURGUES (ed.), *Communion et Reunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXXI), Leuven: Peeters – Leuven University Press 1995, 293-299.

42. Cf. A. de HALLEUX, «Cyrill von Alexandrien», 134; ID., «Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse», 456-457.

43. Se plantea así si atender a las cartas más conciliadoras con el difisismo, como la segunda a Nestorio o la *Laetentur caeli*, o textos más radicales, como la tercera carta a Nestorio o algunas cartas privadas, entre otros textos. R. Norris, por ejemplo, pone de manifiesto la dificultad

Después de Éfeso, se desata una polémica en torno al difunto Teodoro de Mopsuestia, animada por partidarios de Cirilo. En este contexto, Proclo, arzobispo de Constantinopla, redacta su *Tomo a los Armenios*, en el que ofrece una postura conciliadora, con la fórmula «una hipóstasis del Verbo encarnado», aceptada por Cirilo y Juan.<sup>44</sup> Se renuncia a exigir que los orientales condenen a su doctor, muerto el 428 en la paz de la Iglesia.

La paz se mantiene hasta la muerte de Juan (442), Cirilo (444) y Proclo (446). Más adelante, los partidarios radicales de Cirilo provocan conflictos en Constantinopla, regida ahora por el arzobispo Flaviano, donde el archimandrita Eutiques gana influencia en la política religiosa imperial, especialmente gracias a su ahijado, el eunuco Crisafio, poderoso chambelán de palacio. La doctrina de Eutiques suponía una radicalización de la posición ciriliana, fuertemente aferrada a la fórmula «una sola naturaleza del Verbo encarnada».

Los orientales «difisitas» son sometidos a presiones, destacando su principal teólogo, Teodoreto de Ciro.<sup>45</sup> La tensión crece, y en el año 448, Eutiques es acusado por el obispo Eusebio de Dorileo ante el sínodo permanente de la iglesia Constantinopla presidido por el arzobispo Flaviano. En este sínodo hallamos dos profesiones de fe que resultan significativas con respecto a la definición de Calcedonia. En primer lugar, hallamos la profesión de Flaviano

---

que supone aproximarse a la cristología de Cirilo en R. A. NORRIS, «Christological Models in Cyril of Alexandria», *StPatr* 13 (1975) 255–68. Autores como A. de Halleux y M. Simonetti, sostienen que Cirilo combinaría un «miafisismo de base» con un «difisismo concesivo y apologético»; cf. A. DE HALLEUX, «À propos d'une lecture cyrillienne de la definition christologique de Chalcedoine», *RTL* 25 (1994) 445-471, p. 469; M. SIMONETTI, «Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo di Alessandria», en Id., *Studi di Cristologia Postnicena*, 353-370.

44. Μίαν ὁμολογῶ τὴν τοῦ σαρκωθέντος θεοῦ λόγου ὑπόστασιν, en *Tomus ad Armenios IX* (PG 65, 864D-865A y también en ACO IV, 2, p. 191, l. 20). La aportación de Proclo para nuestra temática es puesta de relieve en J. GALOT, «“Une seule personne, une seule hypostase”: Origine et sens de la formule de Chalcedoine», *Greg* 70 (1989) 251-276. J. Galot considera que Proclo, además de afirmar «una hipóstasis», habría distinguido entre «hipóstasis» y «naturalezas». Para Proclo, en contraste con su predecesor Nestorio, la fórmula «una hipóstasis», poseería un sentido concreto, de la unidad de sujeto, y un valor ontológico, que designaría el ser profundo de Jesucristo, sin atentar contra la integridad de las naturalezas ni buscar un compromiso entre unidad y dualidad, inscribiéndose en el dinamismo de la Encarnación y en la óptica de la mediación. J. Galot sugiere que Proclo habría inaugurado una corriente de pensamiento que habría influido en Calcedonia, aunque reconoce que en el cuarto Concilio «hipóstasis» aparece explícitamente separada de «naturalezas», y la «unidad de hipóstasis» es enunciada a partir de la dualidad, como resultado de la unión, a la vez que la afirmación de la unidad se desdobra al introducir *prosôpon*, lo cual supone una clarificación, pues impide interpretar «una hipóstasis» en el sentido de «substancia».
45. En el 457, Teodoreto publica un diálogo teológico, *El Mendigo*, donde critica las doctrinas de Eutiques, sin nombrarlo. En este texto, Teodoreto, un exponente destacado de la teología antioquena, adopta diversos elementos teológicos ajenos a su tradición que le permiten un desarrollo doctrinal.



de Constantinopla, donde confiesa que «Cristo es *de dos naturalezas* después de la encarnación, en una sola hipóstasis y un solo *prosôpon*».<sup>46</sup>

ἐφρονήσαμεν αἰεὶ καὶ φρονοῦμεν, ὡς ὅτιπερὸ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ μονογενῆς,	... lo que siempre hemos pensado y pensamos, que Nuestro Señor Jesucristo, el Hijo unigénito de Dios,
θεὸς τέλειος καὶ ἄνθρωπος τέλειος	<i>Dios perfecto y hombre perfecto,</i>
ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,	[compuesto] de alma racional y de un cuerpo
πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς ἀνάρχως γεννηθεὶς κατὰ τὴν θεότητα, ἐπὶ τέλει δὲ καὶ ἐν ὑστέροις καιροῖς ὁ αὐτὸς δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου γεννηθεὶς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,	antes de los siglos engendrado del Padre sin principio, según la divinidad; y el mismo, al final y en los últimos tiempos, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de la Virgen María según la humanidad;
ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιος τῇ μητρὶ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.	<i>consustancial</i> al Padre según la divinidad y <i>consustancial</i> a la madre según la humanidad;
καὶ γὰρ ἐκ δύο φύσεων ὁμολογοῦμεν τὸν Χριστὸν εἶναι	Confesamos que Cristo es <i>de dos naturalezas</i> [después de la encarnación]
μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν, ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐνὶ προσώπῳ	después de la encarnación, [que confesamos] en <i>una sola hipóstasis</i> y <i>un solo prosôpon</i>
ἓνα Χριστόν, ἓνα υἱόν, ἓνα κύριον ὁμολογοῦντες.	que confesamos [como] un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor.

En segundo lugar, hallamos la profesión de Basilio, metropolitano de Seleucia en Isauria, que anticipa la cláusula difisita de Calcedonia («un Solo Señor Jesucristo... reconocido en dos naturalezas»):<sup>47</sup>

46. Recogida en Calcedonia, *Actio* I, n. 271: ACO II, 1, 1, pp. 113-114; corresponde a la lectura, el 451, del proceso a Eutiques del 448.

47. Recogida en Calcedonia, *Actio* I, n. 301: ACO II, 1, 1, p. 117; corresponde a la lectura, en el 451, del proceso a Eutiques del 448. Respecto a Basilio, cf. M. J. VAN PARYS, «L'évolution de la doctrine christologique de Basile de Séleucie», *Irén* 44 (1971) 493-514. La importancia de la profesión de Basilio respecto a la definición de Calcedonia se halla minuciosamente explicada en A. DE HALLEUX, «La définition christologique à Chalcedoine», donde se recoge que, anteriormente, esta influencia había sido puesta de manifiesto por R. V. Sellers, seguido por T. J. Šagi-Bunić.

Τις δύναται ταῖς τοῦ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου μέμψασθαι φωναῖς	¿Quién puede criticar las palabras de nuestro bienaventurado Padre Cirilo?
ὅς τὴν ἀσέβειαν Νεστορίου μέλλουσαν ἐπικλύζειν τὴν οἰκουμένην ἐπέσχε διὰ οἰκείας συνέσεως	Él, que por su propia sabiduría ha contenido la impiedad de Nestorio que estaba a punto de inundar el mundo,
κακείνου διαιοῦντος εἰς δύο πρόσωπα καὶ δύο υἱοὺς τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν καὶ θεὸν καὶ σωτήρα Χριστὸν	y que mientras este [Nestorio] dividía en dos <i>prosôpa</i> y en dos hijos al único Señor nuestro, Dios y Salvador, Cristo
αὐτος ἔδειξεν ἐπὶ ἐνὸς προσώπου καὶ υἱοῦ καὶ κυρίου καὶ δεσπότης τῆς κτίσεως θεότητα τὴν γνωριζομένην τελείαν καὶ ἀνθρωπότητα τελείαν.	Ha mostrado que hacía falta <i>reconocer</i> una divinidad perfecta y una humanidad perfecta en el solo <i>prosôpon</i> del Hijo, Señor y dueño de lo creado,
ἀποδεχόμεθα τοῖνυν πάντα τὰ παρ' αὐτοῦ γεγραμμένα καὶ ἐπεσταλμένα ὡς ἀληθῆ καὶ τῆς εὐσεβείας ἐχόμενα.	Nosotros aprobamos pues todos sus escritos y todas sus cartas [de Cirilo] como llenos de verdad y de piedad.
καὶ προσκυνοῦμεν τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν	y adoramos a un solo Señor nuestro, Jesucristo
ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον	<i>reconocido en dos naturalezas,</i>
τὴν μὲν γὰρ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ προαιώνιον ὡς ἂν ἀπαύγασμα τῆς τοῦ πατρὸς δόξης, τὴν δὲ ὡς ἐκ μητρὸς δι' ἡμᾶς γεννηθεὶς λαβὼν ἐξ αὐτῆς ἦνωσεν ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν,	una de ellas poseída desde la eternidad como reflejo de la gloria del Padre, y la otra asumida según la hipóstasis al nacer de la madre por nosotros;
καὶ κεχημάτικεν ὁ τέλειος θεὸς καὶ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ τέλειος ἄνθρωπος καὶ υἱὸς ἀνθρώπου	por eso Él, es denominado <i>perfecto Dios</i> e Hijo de Dios, y [también] <i>perfecto hombre</i> e Hijo del hombre;
πάντας ἡμᾶς σῶσαι βοθηθεὶς ἐν τῷ γεέσθαι κατὰ πάντα ἡμῖν παραπλήσιος πλὴν ἁμαρτίας.	así quiso salvarnos a todos haciéndose <i>en todo semejante a nosotros excepto en el pecado.</i>
τοὺς δὲ ἐναντιοθμένους τοῖς τοιούτοις δόγμασιν ἐχθροὺς τῆς ἐκκλησίας εἶναι φαμέν.	A aquellos que se oponen a estas enseñanzas, los denominamos enemigos de la Iglesia.

Eutiques se niega a aceptar la dualidad de naturalezas en Cristo después de la unión, y es condenado por ello.<sup>48</sup> Consigue una revisión de su proceso en un sínodo posterior, el 449, sin éxito. La condena de Eutiques agrava la polémica y conduce a la convocatoria de un nuevo concilio en Éfeso.

En Roma, el papa León escribe un documento, el *Tomus* a Flaviano, para ser leído y aprobado en este concilio.<sup>49</sup> Este texto representa el acercamiento a la problemática suscitada por Eutiques (y Nestorio) desde el ámbito de la cristología latina, y con una retórica notable. Refunde textos previos del mismo León, y remite a diversos autores, especialmente a Agustín.<sup>50</sup>

El Concilio de Éfeso del 449 transcurre de forma violenta, bajo las presiones de monjes «cirilianos». Es presidido por Dióscoro, el sucesor de Cirilo en Alejandría, aferrado a las fórmulas más radicales de la cristología alejandrina, como los doce anatematismos. El *Tomus* de León es rechazado, mientras que Eutiques es rehabilitado. Son depuestos Flaviano y Eusebio y, más tarde, Ibas de Edesa, Teodoreto de Ciro y Domno de Antioquía. El concilio acaba violentamente, dándose a la fuga los legados papales, y llevando poco después a la muerte de Flaviano. León lo denominará «Latrocinio de Éfeso». Se producen fuertes rupturas en la comunión, pero Dióscoro continúa gozando del favor imperial, condicionando incluso la sucesión de la sede de Constantinopla, que recae en un colaborador suyo, Anatolio.

## 5. EL CONCILIO DE CALCEDONIA

### 5.1. Breve presentación de los acontecimientos

Cuando parece que Dióscoro y sus seguidores dominan el Oriente cristiano, un hecho inesperado cambia el curso de los acontecimientos: el emperador Teodosio II muere accidentalmente el 28 de julio del 450. Le sucede su her-

48. A la pregunta «¿Dices, o no, que nuestro Señor *que es de la Virgen* es consubstancial (con nosotros) y *de dos naturalezas después* de la Encarnación?», Eutiques responde: «Confieso que Nuestro Señor vino al ser *de dos naturalezas antes* de la unión; pero no confieso más que una naturaleza *después* de la unión»; ACO II, 1, 1, p. 143, ll. 7-11 (*Actio* I de Calcedonia, nn. 526-527).

49. Se trata de la Epístola 28, PL 54, 755-781; ACO II, 2, 1. 24-33; COD 77-82; edición crítica latina, subdividida en versículos a cargo de C. Silva-Tarouca: LEO P. P., *Tomus ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum*, C. SILVA-TAROUCA (ed.), Roma: PUG 1932; texto español en Id., *Cartas cristológicas* (Biblioteca de patrística 46), Madrid: Ciudad Nueva 1999, 110-135.

50. Cf. H. DROBNER, «Fonti teologiche e analisi della formula calcedoniana», en A. DUCAÏ (ed.), *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, 42-58.

mana Pulqueria, quien se casa con Marciano. Esto supone un viraje en la política religiosa imperial, que busca la reconciliación con Roma. Crisafio es ejecutado, y Eutiques confinado. Diversos pastores, comenzando por Anatolio de Constantinopla, firman el *Tomus* de León como muestra de comunión con Roma.

En medio de fuertes tensiones, finalmente se convoca un nuevo concilio para septiembre del 451, que acaba celebrándose en Calcedonia, junto a Constantinopla. León propone, a nivel dogmático, la suscripción de su *Tomus* y, a nivel disciplinar, la deposición de los culpables de II concilio de Éfeso, y envía sus legados, confiando en que esta vez tendrán una posición preeminente, encabezados por Pascasio de Lilibeo. Por otro lado, el emperador Marciano designa una comisión de funcionarios imperiales, encabezados por el patricio Anatolio, que tendrán un papel decisivo en el Concilio, presidiendo en la práctica todas las sesiones (excepto la que depone a Dióscoro), cuya importancia ha sido puesta de manifiesto recientemente.<sup>51</sup>

Debe tenerse en cuenta que, en el cuarto concilio, Cirilo era una autoridad de referencia para la mayoría de los padres conciliares. Ahora bien, la cuestión era cuál era la faceta de Cirilo que prevalecía, si la más dialogante y abierta a hablar de dos naturalezas (correspondiente a las cartas segunda a Nestorio y *Laetentur caeli*), o la más radical, asociada a la fórmula neo-apolinarista pseudo-atanasiana.<sup>52</sup> Muy posiblemente, la mayoría de los padres respondían a la tendencia más moderada. Por ello, la abrumadora y compleja influencia de Cirilo es una clave para interpretar los acontecimientos que llevaron a la aprobación de la definición.<sup>53</sup>

En la *primera sesión*, se plantea la necesidad de la deposición de Dióscoro, quien pasa al banco de los acusados, y Teodoreto ingresa en la asamblea. Se leen las actas del concilio de Éfeso del 449, junto con la de los dos sínodos de Constantinopla con el proceso a Eutiques (448, 449), dentro de las que se

51. Cf. G. E. M. DE STE. CROIX, «The council of Chalcedon», en G. E. M. DE STE. CROIX – M. WHITBY – J. STREETER (eds.), *Christian persecution, martyrdom, and orthodoxy*, Oxford: OUP 2006, 259-319, véanse pp. 289-291; cf. R. PRICE, «The Council of Chalcedon (451): a Narrative», 73; H. AMIRAV, «Political and social networks in the Council of Chalcedon: the imperial commission», *StPatr* 45 (2010) 139-145; ID., *Authority and performance: sociological perspectives on the Council of Chalcedon (AD 451)*. (Hypomnemata 199) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.

52. Cf. A. DE HALLEUX, «Cyrill von Alexandrien», 147; A. DE HALLEUX, «Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie» en H. C. BRENNECKE – E. L. GRASMÜCK – C. MARSCHIES (eds.), *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 67), Berlin: De Gruyter 1993, 411-428; R. PRICE – M. GADDIS, *The Acts of the Council of Chalcedon 1*, 62-65. R. Price habla de «cirilianismo moderado», que habría prevalecido en el cuarto concilio.

53. Cf. R. PRICE, «The Council of Chalcedon (451): a Narrative».

incluyen dos cartas de Cirilo: la segunda a Nestorio y la *Laetentur caeli* a Juan. Los comisarios proponen la deposición de los responsables de Éfeso II y, sorprendentemente, comienzan a plantear la redacción de una profesión de fe.

En la *segunda sesión*, la comisión imperial reitera el deseo de que se redacte una fórmula de fe. Esto suscita oposición en general: por un lado, León había pedido que no se tocara la cuestión, bastando la suscripción del *Tomus*; por otro lado, los padres tienen presente que el séptimo canon de Éfeso prohibía formular o presentar otra fórmula de fe que no fuera la de Nicea.<sup>54</sup> Los obispos consideran que es suficiente con la lectura y aprobación de documentos, como en Éfeso el 431 y el 449. Por ello, se leen el Símbolo de Nicea del 325 y también el Símbolo de Constantinopla del 381, que había permanecido en el olvido hasta entonces,<sup>55</sup> junto con las «cartas sinódicas» de Cirilo (segunda a Nestorio, *Laetentur caeli*), y el *Tomus* de León a Flaviano. Emergen discrepancias, especialmente con respecto al *Tomus*, que causa perplejidad entre los padres habituados al lenguaje de Cirilo, y los obispos de Palestina y del Ilírico presentan dudas, que intentan ser resueltas por el diácono Aecio y Teodoreto. Uno de estos obispos reclama la lectura de la carta de Cirilo con los anatematismos, sin obtener respuesta aparentemente. El arzobispo Anatolio plantea una reunión (que no quedará registrada) para acabar de solventar las dudas sobre el *Tomus*.

La *tercera sesión*, el proceso a Dióscoro, es la única presidida por el legado Pascasio. El acusado rehúsa comparecer y es condenado y depuesto, poniéndose más de relieve los motivos disciplinares que los doctrinales.

En la *cuarta sesión*, reaparece la cuestión de la fórmula de fe. El *Tomus* ya goza de una aceptación más amplia, por lo que Pascasio afirma que no hay nada que añadir a la fe de Nicea, confirmada en Constantinopla, aceptando la exposición de ella que hizo Cirilo en Éfeso, y mostrada en la carta dogmática de León. Los obispos expresan su acuerdo con el *Tomus*, aprobado como conforme a Nicea y a Cirilo, garante de la ortodoxia en Calcedonia.

Sorprendentemente, en la *quinta sesión*, el 22 de octubre, se presenta un borrador de una definición dogmática, supuestamente aprobado en una reunión previa, pero que es rechazado por no afirmar explícitamente la

54. Cf. ACO I, 1, 7, p. 105-106; COD 65.

55. La reaparición y lectura de este texto podría considerarse una «maniobra» para poder salvar la prohibición efesina y complementar el Símbolo niceno con una nueva fórmula de fe. Cf. R. PRICE, «The Council of Chalcedon (451): a Narrative», 75; R. PRICE – M. GADDIS, *The Acts of the Council of Chalcedon* 2, 3; A. DE HALLEUX, «La réception du symbole œcuménique, de Nicée à Chalcédoine», *ETL* 61 (1985) 6-47, en pp. 42ss, donde se habla de una «tactique enveloppante» para favorecer la aceptación de una nueva *definitio*.

dualidad de naturalezas.<sup>56</sup> El texto del borrador no se ha conservado, pero de los debates se deduce que contendría una fórmula cristológica del tipo «*de (ek) dos naturalezas*». Los legados papales denuncian que el borrador contradice el *Tomus*. Los comisarios imperiales proponen una comisión de revisión. Numerosos obispos protestan, ante lo que se consulta al Emperador, quien ordena corregir el borrador por parte de una comisión. Ante la agitación generada, los obispos son puestos en la disyuntiva de elegir entre León y Dióscoro.<sup>57</sup> Los oficiales imperiales ordenan agregar a la definición «de acuerdo con el decreto de nuestro santo Padre León, que en Cristo hay dos naturalezas unidas sin cambio, sin división y sin confusión».<sup>58</sup> La comisión designada, de mayoría abrumadoramente ciriliana,<sup>59</sup> presenta una fórmula enmendada, finalmente aprobada. El texto de la definición es precedido por un largo preámbulo y seguido por un anatematismo final.

56. R. Price considera que habría sido una «locura» que el arzobispo Anatolio presentase el borrador sin haber asegurado antes la aprobación de los legados romanos, y apunta a que estos habrían cambiado de opinión probablemente debido a la influencia de «antioquenos» como Teodoreto, quien era a su vez un amigo personal del patricio Anatolio, líder de la comisión imperial. Sobre esta cuestión, cf. R. PRICE – M. GADDIS, *The Acts of the Council of Chalcedon 2*, 188; R. PRICE, «The Council of Chalcedon (451): a Narrative», 70-71; ID., «Conciliar Theology: Resources and Limitations», en U. HEIL – A. VON STOCKHAUSEN (eds.), *Die Synoden im trinitarischen Streit*, Berlin: De Gruyter 2017, 1-19; p. 8, nota 36 especialmente. En primer lugar, R. Price hace notar que Teodoreto tenía una estrecha relación con el patricio Anatolio, como se muestra en A. H. M. JONES – J. R. MARTINDALE – J. MORRIS, *The prosopography of the later Roman Empire*, Cambridge: CUP 1971, 84-86. En segundo lugar, remite a una crónica contraria a Calcedonia, atribuida a Zacarías de Mitilene, que narra que el secretario del concilio, el archidiacono Aecio de Constantinopla, habría dado a Teodoreto una copia del borrador antes de que este circulase; cf. G. GREATREX *et al.* (eds.), *The chronicle of pseudo-Zachariah rhetor: church and war in late antiquity* (Translated texts for historians) 55, Liverpool: Liverpool University Press 2010, 111 (correspondiente a III, 1), donde se especifica que este episodio no está atestiguado por otras fuentes.
57. Según las actas de la quinta sesión (*Actio V*, n. 6): Dióscoro, a quien han condenado, aceptaba decir que Cristo es «de dos naturalezas» pero no «en dos naturalezas»; esto pone en dificultad el borrador, con una fórmula del tipo «de dos naturalezas». Por otro lado, León, según los comisarios imperiales, hablaría de «dos naturalezas en Cristo, unidas sin confusión, mutación ni división».
58. *Actio V*, 28: «πρόσθετε οὖν τοῖς ὄροι κατὰ τὴν ψῆφον τοῦ ἀγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν Λεόντος δύο φύσεις εἶναι ἡνωμένους ἀτρέπτως καὶ ἀμερίστως καὶ ἀσυνχύτως ἐν τοῖς Χριστοῖς» (ACO II, 1, 1, p. 125). Aquí se menciona el *iudicium* (ψῆφος) de León. Estas palabras no están literalmente en el *Tomus*, y los tres adverbios habrían sido usados por los legados para aclarar las dudas sobre este documento a los padres del Ilírico (*Actio IV*, n. 9, intervención 98; ACO II, 1, 2, p. 102-103); cf. R. PRICE – M. GADDIS, *The Acts of the Council of Chalcedon 2*, 200, nota 44.
59. En la comisión, no habría partidarios conocidos de Teodoreto y el mismo Eusebio de Dorileo no sería precisamente partidario de los «antioquenos». Cf. R. PRICE – M. GADDIS, *The Acts of the Council of Chalcedon 2*, 188-189; también, cf. R. PRICE, «The Council of Chalcedon (451): a Narrative», 81.

En la *sexta sesión*, en presencia de la pareja imperial, la fórmula de fe es leída públicamente, aclamada y suscrita por los padres. Las siguientes sesiones del Concilio tratan cuestiones en torno a personas (como Teodoreto de Ciro o el polémico Ibas de Edesa) y cuestiones disciplinares, aprobándose numerosos cánones, entre ellos el discutido «canon 28» de Calcedonia, que amplía las prerrogativas de la sede de Constantinopla, ante la indignación de los legados romanos, y que influye en la aceptación del concilio por parte de León, restringida a la materia de fe: *in sola fidei causa*.

## 5.2. *El texto finalmente aprobado de la definición de Calcedonia*

### 5.2.1. El preámbulo y el anatema final

En el preámbulo<sup>60</sup> justifica la definición y determina su autoridad doctrinal, teniendo en cuenta la prevención de los padres conciliares a redactar una nueva fe, el acento se pone en la continuidad con la fe de Nicea. La misión del concilio no consiste en repetir servilmente la letra del credo niceno, sino en interpretarlo fielmente para responder a las nuevas herejías.<sup>61</sup> Contiene los textos de los Símbolos de Nicea y de Constantinopla, a la vez que «hace suyas» las cartas de Cirilo (la segunda carta a Nestorio y la *Laetentur caeli* a los orientales), a las cuales debe añadirse ahora el *Tomus* de León a Flaviano.<sup>62</sup> Concluye con una serie de posturas a condenar.

60. *Actio V*, 31-34: ACO II, 1, 2, p. 126, l. 12 - p. 129, l. 22.

61. Cf. A. DE HALLEUX, «Le Concile de Chalcédoine», 12-13; así, la interpretación auténtica del único Símbolo (de Nicea y Constantinopla) se hallaría contenida en las cartas sinodales de Cirilo y en el *Tomus* de León, de manera que el concilio de Calcedonia se situaría en la línea de esta interpretación auténtica del Símbolo. En un trabajo previo, el mismo A. de Halleux detalla que la definición de Calcedonia no contraviene el «decreto» o «canon» de Éfeso al respecto de las fórmulas de fe (como considerarían los cirilianos monofisitas), sino que se presenta como una interpretación autorizada del Símbolo ecuménico, cuya suficiencia es nuevamente afirmada en el preámbulo. Cf. A. DE HALLEUX, «La réception du symbole œcuménique», 43-45.

62. Se muestra así la propuesta de A. de Halleux de una «jerarquía descendente» de la documentación de Calcedonia: el Evangelio, el Símbolo de Nicea, el Símbolo de Constantinopla, las cartas de Cirilo y, finalmente, el *Tomus* de León a Flaviano. Cada documento halla su autoridad en el acuerdo con los precedentes. Cf. A. DE HALLEUX, «La définition christologique à Chalcédoine», 163; esta propuesta es recogida en T. HAINTHALER, «A short analysis of the definition of Chalcedon and some reflections», *The Harp* 20 (2006) 317-331, p. 319. El mismo A. de Halleux también hace notar que los verbos usados en el preámbulo marcan esta «jerarquía descendente de los lugares teológicos»: la fe de Nicea «debe permanecer» inquebrantable, la enseñanza de Constantinopla es «confirmada», las cartas sinodales de Cirilo son «reci-

La conclusión consiste en un anatema final,<sup>63</sup> que se sitúa en paralelo al decreto efesino, lo que reafirma la idea de que el nuevo formulario dogmático no usurpa el lugar del símbolo ecuménico, sino que lo interpreta fielmente, como lo habían hecho los padres de Constantinopla.<sup>64</sup>

### 5.2.2. El texto de la definición<sup>65</sup>

<p><sup>1</sup> Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν  <sup>2</sup> ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν  <sup>3</sup> τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν  <sup>4</sup> συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν,</p>	<p>Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a <i>uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo,</i></p>
<p><sup>5</sup> τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι  <sup>6</sup> καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι,</p>	<p>el mismo <i>perfecto en la divinidad</i> y el mismo <i>perfecto en la humanidad,</i></p>
<p><sup>7</sup> θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς [τὸν αὐτὸν,]</p>	<p>Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre</p>
<p><sup>8</sup> τὸν αὐτὸν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,</p>	<p>de alma racional y de cuerpo,</p>
<p><sup>9</sup> ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα,  <sup>10</sup> καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,</p>	<p><i>consustancial</i> con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo <i>consustancial</i> con nosotros en cuanto a la humanidad,</p>
<p><sup>11</sup> κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας·</p>	<p><i>semejante en todo a nosotros, menos en el pecado</i></p>

bidas» y la carta de León se ha «añadido» a lo que precede; cf. A. DE HALLEUX, «La réception du symbole œcuménique», 44.

63. *Actio* V, 34c; ACO II, 1, 2, p. 130, ll. 4-11.

64. Cf. A. DE HALLEUX, «La réception du symbole œcuménique», 45-46; seguido por R. PRICE – M. GADDIS, *The Acts of the Council of Chalcedon 1*, 56ss.

65. Calcedonia, *Actio* V, n. 34: ACO II, 1, 2, p. 129-130. La división en versículos corresponde a I. ORTIZ DE URBINA, «Das Glaubenssymbol von Chalkedon; sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung», en A. GRILLMEIER – H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, 389-418, en las pp. 389-390, y se ha convertido en una referencia.



<p><sup>12</sup> πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, <sup>13</sup> ἐπ' ἑσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν <sup>14</sup> τὸν αὐτὸν δι ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν <sup>15</sup> ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,</p>	<p>engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, (engendrado) de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad;</p>
<p><sup>16</sup> ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἰόν, κύριον, μονογενῆ, <sup>17</sup> ἐν δύο φύσεσιν <sup>18</sup> ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον·</p>	<p><i>uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito que se ha de reconocer en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación;</i></p>
<p><sup>19</sup> οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, <sup>20</sup> σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως <sup>21</sup> καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης,</p>	<p>en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad;  y concurriendo en <i>una sola persona y en una sola hipóstasis;</i></p>
<p><sup>22</sup> οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον,</p>	<p>no partido o dividido en dos personas,</p>
<p><sup>23</sup> ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἰὸν καὶ μονογενῆ, <sup>24</sup> θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν·</p>	<p><i>sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo,</i></p>
<p><sup>25</sup> καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ <sup>26</sup> καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσεν <sup>27</sup> καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῶν καραδέδωκε σύμβολον.</p>	<p>como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres.</p>

### 5.2.3. Breve apunte sobre la estructura y las fuentes de la definición

No es el propósito de este trabajo presentar en detalle la definición calcedonense sino, como se ha indicado al principio, relatar el proceso que condujo a su redacción. No obstante, añadimos algunos elementos que permiten una sucinta aproximación al *horos* de Calcedonia.

Hasta la fecha, se han publicado multitud de trabajos que analizan la estructura y las fuentes de la definición, aunque puede decirse que nadie lo ha hecho con tanta profundidad como A. de Halleux.<sup>66</sup>

Este autor pone de manifiesto que la definición presenta una estructura concéntrica, en quiasmo, marcada por las referencias a la tradición (vv. 1. 25-27) y, especialmente, a la unidad de Jesucristo (vv. 2-3.16.23-24), reforzadas por la reiteración de «el mismo». De este modo, la afirmación de la unidad se halla en la base estructural de la definición, y sobre ella se afronta la dualidad.

Gramaticalmente, la definición consiste en una sola frase, con un único verbo («enseñamos... que ha de confesarse»), y un único objeto («uno solo y el mismo... Jesucristo»). Esto permite subdividir la definición en dos partes (vv. 1-15/16; vv. 16/17-27), una primera, «histórico-salvífica» o «kerygmática», y una segunda, con una «terminología teológica técnica».

Esta unidad gramatical de base permite localizar dos fragmentos discordantes, que corresponderían a modificaciones introducidas en la sesión quinta: los cuatro famosos adverbios del v. 17 y los vv. 19-21, en los que se introduce una fusión de un texto del *Tomus* (que sería la única cita literal del texto leonino) con una frase de la segunda carta de Cirilo a Nestorio (en lo que A. de Halleux denomina «cirilianización estilística»), situándose por

66. Cf. A. DE HALLEUX, «La définition christologique à Chalcédoine», publicado en 1976, que recoge además las aportaciones de los principales estudios anteriores, a partir de 1945. Hallamos una exposición sintética, de carácter menos técnico, en ID., «Le Concile de Chalcédoine», 12-15, de 1993. Este trabajo de 1976 es integrado en A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 753-764, dentro de la sección correspondiente a la definición calcedonense; el texto citado fue publicado originalmente en 1979. Las aportaciones de A. de Halleux, así como las consideraciones de A. Grillmeier, han sido recogidas por la que fue principal colaboradora del segundo, en T. HAINTHALER, «A short analysis of the definition of Chalcedon and some reflections». El citado H. DROBNER, «Fonti teologiche e analisi della formula calcedoniana», originalmente de 2001, es de interés por su propuesta estructural, basada en A. de Halleux, y porque se tienen en cuenta además las posibles fuentes latinas. R. Price se esfuerza por ofrecer claves para el análisis de la definición en R. PRICE – M. GADDIS, *The Acts of the Council of Chalcedon 1*, 68-71 e ID., *The Acts of the Council of Chalcedon 2*, 183-191, de 2005. Continúa siendo de ayuda, por su claridad y carácter didáctico, P.-T. CAMELOT, *Éfeso y Calcedonia* 145-159, original de 1962. Por las mismas razones destacamos B. SESBOUË, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, 109-119 (original de 1982) y B. SESBOUË – J. WOLINSKI, *Historia de los Dogmas I*, 319-324 (sección redactada por B. Sesbouë, de 1995 que recoge sus trabajos anteriores); B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 315-322; R. A. NORRIS, «Chalcedon Revisited: A Historical and Theological Reflection», en B. NASSIF (ed.), *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff*, Cambridge – Grand Rapids: Eerdmans 1996, 140-58.

primera vez hipóstasis en equivalencia a *prosôpon* en el campo cristológico, en un giro terminológico de importancia decisiva.<sup>67</sup>

Teniendo en cuenta el marco que presenta el Símbolo de fe (el niceno y el constantinopolitano, como su interpretación fiel), siendo la definición un desarrollo de su segundo miembro, la fuente principal de la fórmula calcedonense es, sin duda, Cirilo, fundamentalmente sus cartas (segunda a Nestorio y *Laetentur caeli*). Si la primera parte de la definición glosa la Fórmula de la Unión, lo hace a través del comentario ciriliano en la *Laetentur caeli*. También hallamos una cita del *Tomus*, y la referencia a la profesión del 448 de Basilio de Seleucia (quien afirma explícitamente seguir a Cirilo), por la cita a Hebreos y la cláusula difisita. Asimismo, no debe descartarse la influencia de Proclo y Flaviano, aunque A. de Halleux no les da preferencia. Por último, los cuatro famosos adverbios corresponden al lenguaje teológico del momento, usado por las distintas partes en discusión.

Por lo que respecta al trasfondo filosófico, actualmente se considera que Calcedonia no se habría centrado en torno a un sistema filosófico concreto, sino que se habría servido de conceptos y términos para defender la fe ante las recientes herejías. De hecho, las expresiones utilizadas son susceptibles de una cierta imprecisión, que estimulará la reflexión teológica de los decenios posteriores.<sup>68</sup>

67. De este modo, la definición, aunque quizás de una forma precipitada, realiza la distinción terminológica equivalente al desarrollo de la terminología trinitaria del siglo anterior: en Cristo, *hipóstasis* y *prosôpon* designarán a partir de ahora la unidad, mientras que *physis* y *ousia* servirán para designar la humanidad y la divinidad.

68. A. de Halleux («La définition christologique à Chalcedoine», 169-170), considera que el concilio no habría adaptado deliberadamente la terminología de una determinada antropología filosófica como método de elucidación del dogma cristológico. Similarmente, A. Grillmeier (*Jesus der Christus I*, 765-768, entre otros textos), considera que el uso de los términos filosóficos sería «precientífico» o filosófico-popular, con una preeminencia del kerigma, al servicio del cual se situaría la formulación dogmática. E. L. Fortin («The *Definitio Fidei* of Chalcedon and its Philosophical Sources», *StPatr V* [TU 80, 1962], 489-498), si bien considera que la filosofía habría sido un mero instrumento en Calcedonia, es partidario de la influencia del neoplatonismo (por encima del aristotelismo o estoicismo) en la elaboración de la definición, destacando la importancia de la teoría de la «unión inconfusa» (ἀσύγχυτος ἕνωσις) y la fuerza de la imagen de la unión del alma con el cuerpo para hablar de la relación entre humanidad y divinidad en Jesucristo. También remiten al neoplatonismo H. CHADWICK, «The Chalcedonian Definition (Préface)», en A. J. FESTUGIÈRE, *Actes du Concile de Chalcedoine. Sessions III-VI*, 7-16, véase p. 15; y, con un horizonte más amplio, L. ABRAMOWSKI, «συνάφεια und ἀσύγχυτος ἕνωσις als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit», en Id., *Drei christologische Untersuchungen*, Berlin: De Gruyter 1981, 63-109.

## 6. CONCLUSIÓN

En estas breves páginas se ha procurado mostrar la riqueza del largo recorrido que conduce a la redacción de la definición calcedonense, con múltiples factores, que son indicadores de la complejidad del desarrollo del dogma cristológico, que halla en Calcedonia un momento crucial.

Esto lleva a ser más prudentes en las afirmaciones teológicas que remitan a la definición del cuarto concilio, pero a la vez pone de manifiesto el esfuerzo eclesial por expresar y defender, de un modo inevitablemente limitado y problemático, la fe bíblica en la Encarnación.