

La formación del dogma cristológico

J.A. Riestra

Cfr. César Izquierdo (ed.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 519-526

Sumario

1. Introducción.- 2. Los primeros siglos.- 3. Los siete primeros concilios ecuménicos: a) Las primeras controversias; b) la crisis nestoriana; c) La controversia monofisita; d) La crisis monotelita; e) La controversia iconoclasta.- 4. Conclusión. Bibliografía.

1. Introducción

La revelación salvífica de Dios alcanza su plenitud en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre: Él «es la Palabra única e insuperable del Padre. En Él lo dice todo, no habrá otra palabra más que ésta» (CCE 65). En Jesús de Nazaret se ha revelado definitivamente Yahwéh que salva.

De la vida y predicación de Cristo han sido testigos privilegiados los apóstoles, que recibieron del Señor el mandato de «predicar a todos los hombres el Evangelio como fuente de toda la verdad salvadora y de toda norma de conducta, comunicándoles así los bienes divinos: el Evangelio prometido por los profetas, que Él mismo cumplió y promulgó con su voz» (DV 7).

La predicación apostólica «se ha de conservar por transmisión continua hasta el final de los tiempos» (DV 8), pues precisamente «para que este Evangelio se conservara siempre vivo y entero en la Iglesia, los apóstoles nombraron como sucesores a los obispos, "dejándoles su cargo en el magisterio"» (DV 7). La Iglesia es, pues, el lugar de la fe en Cristo. Fruto y testimonio de esta fe es el mismo Nuevo Testamento, cuyos libros nacen, por inspiración del Espíritu Santo, en el seno de la Iglesia viviente y en Ella, con la asistencia del mismo Espíritu, llegan vivos a los hombres de cada época. De ahí que la Iglesia haya siempre leído e interpretado la Escritura «con el mismo Espíritu con que fue escrita» (DV 12).

Para que una cristología pueda considerarse auténtica no basta, pues, que siga el modelo y el ejemplo establecidos en el testimonio apostólico. Es necesario que entienda ese testimonio en el sentido en que fue entendido por la Iglesia a lo largo de toda su historia. La Iglesia es el lugar donde se da el verdadero conocimiento de la persona y de la obra de Cristo (cf. Comisión Teológica Internacional, *Cuestiones selectas de cristología* [1979], 1. B, 2.2). La cristología no se limita a estudiar lo que los primeros cristianos creyeron, no es un discurso indirecto, no es una historia aséptica que no compromete en primera persona al teólogo. La cristología, y el teólogo como cualquier cristiano, aceptando el testimonio de los testigos preelegidos por Dios (cf. Hch 10,41) y apoyándose en ese testimonio, afirma que Jesús es el Hijo de Dios, muerto y resucitado por nuestra salvación (Pontificia Comisión Bíblica, *Bible et christologie*, 1.1.3.3.).

En el contexto de la Iglesia de los primeros siglos, de la llamada teología patristica, se produjo un enorme desarrollo de la cristología, hasta el punto de que los primeros siete concilios ecuménicos se han ocupado de algún aspecto relacionado con la doctrina cristológica. Este desarrollo se debió a diversos motivos. En primer lugar, el deseo de conocer siempre mejor lo que la fe enseña sobre Cristo, es decir, el ejercicio de la razón teológica. Pero junto a este factor, hay que tener también presente la necesidad apologética de rebatir las objeciones que procedían de la filosofía pagana, de las corrientes estoicas y platónicas, o del monoteísmo propio de la religión judía. No menos importante fue la necesidad de salir al paso de las diversas herejías que iban surgiendo en el seno de la Iglesia antigua y que negaban la verdadera humanidad o la divinidad de Jesucristo. Para explicitar la fe apostólica en torno a cuestiones que afectaban a aspectos importantes de la fe en Cristo, se produjeron

diversas intervenciones del Romano Pontífice, de los obispos y de numerosos concilios, entre los cuales sobresalen los siete primeros concilios ecuménicos.

2. Los primeros siglos

Las herejías de los primeros dos siglos negaron menos la divinidad de Jesucristo que su humanidad verdadera (CCE 464).

Es el caso, por ejemplo, del **docetismo**, presente ya en el siglo I. Los docetas consideraban la materia como mala y, en consecuencia, estimaban indigno que Cristo fuera hombre como los demás, sólo lo parecía. El dualismo profundo de esta corriente es radicalmente opuesto al cristianismo pues llevaba a no admitir en Cristo más que una mera apariencia humana, situándose, por tanto, en abierta oposición a la fe en la encarnación. En este rechazo de la materia y de la corporeidad, el docetismo coincide también con las corrientes gnósticas, que se caracterizan por un fuerte dualismo y por una mitificación de Cristo, al que presentan como un eón del *pléroma* divino y de quien niegan el carácter redentor, limitando su misión a un mero ejemplo y a una simple iluminación interior de la salvación que el gnóstico ya poseería dentro de sí. A estas tendencias disgregadoras de la fe se opusieron con firmeza san Ignacio de Antioquía, san Ireneo de Lyon y Tertuliano.

Hubo también corrientes doctrinales que negaron la divinidad de Jesucristo. Entre ellas destacan los **ebionitas**, cristianos del siglo I provenientes del judaísmo y de tendencias judaizantes, que consideraban a Cristo como un simple hombre, muy santo, pero mero hombre. No admitían su preexistencia y sólo aceptaban el Evangelio de Mateo.

Relacionada con esta herejía se encuentra el **adopcionismo** de finales del siglo II, que sostenía que Dios es una sola persona y que, por tanto, no puede hablarse de un Hijo de Dios por naturaleza. Jesús sería un simple hombre que habría sido adoptado por Dios en el momento de su bautismo en el Jordán, o en quien inhabitaría el Verbo de Dios,

concebido éste como la, «fuerza» de Dios. Propugnaron estas ideas, entre otros, **Teodoto de Bizancio**, que fue condenado por el papa san Víctor I en el año 190, **Pablo de Samosata**, condenado por el Concilio de Antioquía en el 268 y **Fotino**, condenado por el Concilio I de Constantinopla y por el Sínodo romano del año 382.

Ya por esta época comienzan a perfilarse las dos grandes escuelas teológicas del Oriente, la antioquena y la alejandrina, que se remontaría a la escuela de Orígenes y que dieron lugar a lo que esquemáticamente y con las salvedades oportunas suele conocerse con el nombre de la cristología del *Logos-ánthropos* y la cristología del *Logos-sarx*.

3. Los siete primeros concilios ecuménicos

A partir del siglo IV, los grandes temas de la cristología también fueron abordados, los concilios ecuménicos a causa de las diversas herejías que provocaron su convocación.

a) Las primeras controversias

El primer Concilio ecuménico es el de **Nicea** (325), que trató la cuestión de la divinidad del Verbo. **Arrio** sostenía que el Hijo era una criatura, que había sido creado de la nada y que no coexistía con el Padre desde la eternidad. El Hijo, aunque fuera la más perfecta de las criaturas, se encontraba subordinado al Padre. Como es evidente, estas afirmaciones no sólo afectan a la doctrina trinitaria, sino también a la cristológica pues se niega, en consecuencia, que Cristo sea Dios. Además, Arrio profesaba otros errores que afectaban más específicamente a la naturaleza humana de Cristo, pues sostenía que el Verbo se habría unido directamente a la carne de Cristo haciendo las veces del alma humana. Como es obvio, estas tesis inciden negativamente en la misión salvífica de Cristo que aparece así como un ejemplo, un modelo que se puede imitar, pero que no sería el Salvador universal que la fe cristiana enseña. Estas tesis de Arrio fueron condenadas en Nicea. En este Concilio se definió la *consustancialidad del Padre y del Hijo* y, por tanto, la divinidad de Cristo (cf. D. 125

y 130).

Después del Concilio I de Nicea tuvo lugar una importante controversia cristológica conocida con el nombre de **apolinarismo**. Apolinar de Laodicea († antes de 392) había sido un adversario de las teorías arrianas y tanto él como su padre habían sido perseguidos a causa de su defensa de la fe nicena y en su casa habían dado refugio a san Atanasio de Alejandría. Sin embargo, Apolinar, al intentar defender la unidad y la impecabilidad del Verbo encarnado, afirmó que Cristo carecía de alma intelectual y que era el Verbo quien asumía estas funciones.

De este modo intentaba evitar sea la mutabilidad de la voluntad humana, sea la aparición de una persona humana en Cristo. Sin embargo, esta tesis implica la desaparición de una naturaleza humana verdadera e íntegra en Cristo. En la refutación de la doctrina apolinarista destacó sobre todo san **Gregorio de Nisa**. Fue condenada por el papa san **Dámaso**, en el año 375 en la Epístola *Per Filium meum* (D. 148) y en otra Epístola dirigida en 378 a los obispos orientales (D. 149). La doctrina apolinarista fue condenada en el año 381 por el segundo Concilio ecuménico, el **I de Constantinopla**, que se ocupó sobre todo del problema de los macedonianos, que habían negado la divinidad del Espíritu Santo (D. 151). Este Concilio hizo lo propio y completó el Credo del Concilio de Nicea. Desde el punto de vista cristológico conviene señalar, entre otras, la adición de la cláusula «del Espíritu Santo y de María Virgen» allí donde Nicea sólo decía que el Hijo de Dios se ha encarnado. También tiene carácter cristológico la afirmación de que «su reino no tendrá fin». Fue condenada de nuevo por el Sínodo Romano del año 382, en su canon 7 (*Tomus Damasi*, c. 7, D. 159). El influjo de esta polémica con los apolinaristas fue notable y en cierto modo seguirá presente en las futuras controversias cristológicas.

b) La crisis nestoriana

La primera controversia que se produjo en el siglo V fue la **nestoriana**, que tuvo como tema principal la unicidad de la persona de Cristo y en la que intervinieron las grandes tradiciones cristológicas, la antioquena, la alejandrina y la latina. La crisis

surgió cuando a raíz de la predicación del sacerdote Anastasio, **Nestorio**, Patriarca de Constantinopla desde el año 428, interviene públicamente el 25 de diciembre de ese año sosteniendo a Anastasio y afirmando que María era madre Cristo pero no madre de Dios, *anthropotókos* pero no *theotókos*.

Ante las protestas que se produjeron, Nestorio escribe al papa Celestino exponiéndole su doctrina y pidiendo su apoyo. Por otra parte, el Patriarca de Alejandría, san **Cirilo**, también había recibido informaciones sobre los sucesos de Constantinopla y escribe una primera carta a los monjes de Egipto que se habían dirigido a él preguntándole si había que llamar a la Santa Virgen Madre de Dios o no, pues si Jesucristo es Dios, ¿cómo la Virgen que lo ha engendrado no es Madre de Dios?

Comienza así una serie de cartas de san Cirilo dirigidas a Nestorio en las que el argumento central no será el mariológico sino el cristológico, es decir, la unidad de Cristo. Las cartas más importantes de esta correspondencia son *la segunda carta de Cirilo a Nestorio*, que fue leída, votada y aprobada por el **Concilio de Éfeso** en 431 y *la tercera carta*, que incluye los llamados 12 anatemas, que fue leída en el Concilio e incluida en las actas pero no votada. Mientras tanto el papa Celestino, informado también por san Cirilo de lo que estaba ocurriendo, había reunido en Roma un sínodo en el que se condena a Nestorio. El emperador Teodosio II convocó en Éfeso un concilio para el 7 de junio del año 431. En esa fecha no habían llegado aún los obispos orientales con el Patriarca de Antioquía, Juan, ni los legados del papa Celestino. Se esperó unos días y el 21 de ese mes Cirilo, con la protesta de 68 de los obispos presentes, convoca para el día siguiente la apertura del Concilio, que el mismo día 22 aprueba los escritos de Cirilo y condena los de Nestorio, a quien se depone. Juan de Antioquía y los obispos sirios llegaron el 26 de junio y, junto con Nestorio y otros obispos, se reúnen en un concilio opuesto y condenan y deponen a su vez a Cirilo.

El 10 de julio llegaron los legados papales que, tras revisar las actas de la primera sesión, aprueban lo realizado por san Cirilo. El Concilio de Éfeso intenta convencer a Juan de Antioquía y al no conseguirlo termina excomulgándole junto con otros 30 obispos. Después de diversas vicisitudes, Nestorio fue depuesto y enviado al exilio por el emperador, que propició también el que la fractura que se había

producido entre Cirilo y los orientales se recompusiera en el año 433 con la llamada «Fórmula de unión» (cf. D. 271-273).

El Concilio de Éfeso no ha elaborado ninguna profesión de fe como hicieron los dos concilios ecuménicos anteriores, es más, se remite directamente al Credo de Nicea. Ha hecho suya, sin embargo, la doctrina de Cirilo contenida en su segunda carta a Nestorio, aprobando la cristología unitaria de Cirilo: *la unión según la hipóstasis del Logos con la carne*, la integridad y perfección de las dos naturalezas de Cristo, la *communicatio idiomatum* y la confirmación de la designación de María como *theotókos*.

Sin embargo, la falta de precisión de algunos de los términos que san Cirilo había usado, por ejemplo el de *fisis*, y que por aquella época no estaban aún claramente definidos y aceptados por todos, continuaron pesando por un tiempo y provocaron muchas de las reacciones de los teólogos antioquenos frente a los 12 anatemas de san Cirilo, a quien veían como un apolinarista. No contribuía a facilitar las cosas el uso de la fórmula «una naturaleza encarnada del Dios Logos», que san Cirilo atribuía a san Atanasio, pero que como se comprobó años más tarde era una hábil falsificación de origen apolinarista. A pesar de que el Concilio de Éfeso y la Fórmula de unión del año 433 habían afirmado con fuerza la unicidad de la persona de Cristo, esa claridad no fue suficiente para apaciguar los ánimos y para mantener la unidad de doctrina.

c) La controversia monofisita

Esta situación, ya de por sí delicada, empeoró de nuevo pocos años después a causa de la doctrina que difundía por Constantinopla un anciano archimandrita, **Eutiques**, que sostenía que *Cristo subsistía en una única naturaleza*. Antes de la unión hay dos naturalezas, después de la unión sólo una. Cristo es *ex duabus naturis*, pero no subsiste *in duabus naturis*. Eutiques fue acusado por Eusebio, Obispo de Dorilea, ante el Sínodo permanente del Patriarca de Constantinopla, Flaviano, que le condenó en el año 448. Allí Eutiques había sostenido erróneamente que Cristo no es consustancial con los hombres, que después de la unión sólo hay una naturaleza en Cristo. Flaviano se dirigió al Papa, san León Magno, infomándole de lo acaecido.

San León escribió a Flaviano el *Tomus ad Flavianum*, una de las piezas maestras de la cristología latina (cf. D. 290-295). En este documento san León delinea claramente una cristología diofisita y recalca la existencia en Cristo de dos naturalezas y el hecho de que cada una actúa según lo que es propio. Reafirma la doble consustancialidad de Cristo, con el Padre y con nosotros, que posibilita la mediación de Cristo. Estas naturalezas, unidas en el único sujeto, permanecen íntegras y perfectas después de la unión. Enseña así no sólo que en Cristo hay una sola persona y dos naturalezas, sino también que estas naturalezas, unidas sin mezcla ni confusión, conservan sus propias facultades y operaciones. Pero añade que cada naturaleza realiza lo que le es propio siempre en comunión con la otra, pues ambas pertenecen a un mismo y único sujeto: el Verbo.

Esta carta estaba pensada para ser leída en el Concilio que mientras tanto el emperador Teodosio había convocado en Éfeso, a instancias de Eutiques, para el 8 de agosto del 449. Este Concilio, presidido por el Patriarca de Alejandría, Dióscoro, dio lugar a un cúmulo tal de desmanes y desafueros que ha pasado a la historia con el sobrenombre de «el Latrocinio de Éfeso».

Tras la muerte de Teodosio, y convocado por los nuevos emperadores, Pulqueria y Marciano, tuvo lugar un nuevo concilio, en **Calcedonia**, en octubre del 451. Ha sido el Concilio de la Antigüedad en el que más obispos participaron. El Concilio depuso a Dióscoro y redactó, tras no pocas resistencias, una definición cristológica de la fe que ha sido y es un punto de referencia fundamental de la fe de la Iglesia. La fórmula se centra en la confesión de «un solo Hijo, nuestro Señor Jesucristo», a la vez que se confiesa «a un solo Cristo en dos naturalezas», que se encuentran unidas «sin confusión, sin mutación, sin división, sin separación», de forma que constituyen una sola persona, una sola hipóstasis, pues Cristo no está dividido (cf. D. 300-302).

La recepción del Concilio de Calcedonia, sin embargo, no fue pacífica y no se consiguió la deseada unidad doctrinal, particularmente en Oriente donde, junto a la corriente calcedoniana, continuaron la nestoriana y la monofisita. Y todo ello en un ambiente en el que con las problemáticas doctrinales se mezclaban también los intereses

políticos de grandes zonas del Imperio bizantino.

Uno de los episodios de esta lucha doctrinal entre monofisitas y diofisitas fue la llamada «cuestión de los tres capítulos», estrechamente relacionada con el **Concilio II de Constantinopla** del año 553. El monofisismo, más de tipo verbal que real, fue sostenido por **Timoteo Aulero**, Filoxeno de Mabbugo y Severo de Antioquía. Se les opusieron sobre todo Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén. Los llamados tres capítulos hacían referencia en concreto a la condenación póstuma de tres de los más destacados teólogos de la escuela antioquena: **Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa**. Los dos últimos habían sido injustamente depuestos en el Latrocinio de Éfeso del año 449 y fueron rehabilitados por el Concilio de Calcedonia del año 451. La oposición a un edicto (544) del emperador Justiniano por parte del papa Vigilio, que sólo estaba dispuesto a condenar las doctrinas erróneas pero no las personas, provocó que se convocase el Concilio II de Constantinopla. Después de diversas vicisitudes, el Concilio en su última sesión (2 de junio de 553) condenó los tres capítulos. Sólo el 8 de diciembre de ese año el papa Vigilio se adhirió a esa condena.

La doctrina cristológica conciliar subraya sobre todo la unidad de Cristo y la comunicación de las propiedades de las dos naturalezas en la persona del Verbo. Se trata de una unidad que tiene lugar según la única hipóstasis del Verbo. La naturaleza humana de Cristo es ciertamente distinta de la divina y recibe su ser personal del Verbo, que es así el sujeto último de atribución de las acciones de Cristo (cf. D. 421-438). El Concilio aclaró también que la conocida fórmula que san Cirilo había usado, «una naturaleza del Dios *Logos* encarnado», debía entenderse en el sentido de que «realizada la unión de la naturaleza humana y de la naturaleza divina según la hipóstasis, el efecto ha sido un solo Cristo», condenando el intento de introducir con ella «una sola naturaleza o sustancia de la divinidad y de la carne de Cristo» (D. 429). Vale la pena señalar también que este Concilio no sólo subraya de nuevo lo fundado del título de *Theotókos*, sino también la perpetua virginidad de María (cf. D. 427 y 422).

d) La crisis monotelita

Aunque el Concilio II de Constantinopla había ahondado en la interpretación del Concilio de Calcedonia, integrando las posiciones alejandrina y antioquena, no por eso se consiguió la paz con los monofisitas. Durante el siglo sucesivo las diferencias teológicas se hicieron muy vivas en torno a un tema que implica las dos naturalezas de Cristo: las operaciones y las voluntades de Cristo.

En el año 629 el emperador Heraclio vence a los persas y reconquista para el Imperio bizantino los territorios de Siria, Palestina y Egipto. Estos territorios eran prevalentemente monofisitas, por lo que entre otras medidas se intentó una política de acercamiento teológico a los monofisitas. En este contexto, Ciro, Patriarca de Alejandría, propone en el año 633 un pacto de unión en torno a una fórmula que dice que «el único y mismo Cristo e Hijo obra lo que es divino y lo que es humano por una sola actividad teándrica» (*Mansi*, XI, 565). Se trata de una fórmula ambigua, que podía ser entendida en sentido calcedoniano o en sentido monofisita. Así lo hicieron notar san Sofronio, Patriarca de Jerusalén, y san Máximo el Confesor. Sergio, Patriarca de Constantinopla, aceptó la postura de Ciro.

En 634 Sergio escribe al papa Honorio comunicándole que había tomado la decisión de que no se hablara de una o de dos energías en Cristo, para facilitar el camino de vuelta a los monofisitas. Da a entender que de la existencia de dos actividades en Cristo se seguiría necesariamente la existencia de dos voluntades contrarias, y para evitarlo prescinde de la voluntad humana de Cristo, hablando claramente de una sola voluntad. Del terreno de las operaciones se pasa así al de las voluntades.

La tensión entre Roma y Constantinopla fue incrementándose con el paso del tiempo, a causa de esta controversia, conocida con el nombre de **monoenergeta y monotelita**. En medio se encuentran la conocida «cuestión del papa Honorio» y la muerte en el año 655, en el destierro, del papa san Martín I, que había convocado en Roma el **Concilio de Letrán** del año 649 oponiéndose al uso de la expresión «operación teándrica» en el sentido de que en Cristo hubiera una sola operación, y afirmando la unicidad del sujeto que actúa y la duplicidad de voluntades y operaciones con que actúa (d. D. 515).

La clarificación definitiva tuvo lugar con el **Concilio III de Constantinopla** del año 681, que condenó la herejía monotelita. El Concilio subraya en su definición que está en continuidad con los cinco concilios ecuménicos anteriores y enseña que las dos naturalezas de Cristo están vivas y operantes, de forma que actúan íntimamente unidas pero sin confusión entre ellas. El actuar de Cristo manifiesta el perfecto acuerdo existente entre sus dos voluntades naturales, entre las que no hay oposición, pues su voluntad humana sigue y se somete libremente a su voluntad divina. Afirma también la existencia en Cristo de dos operaciones naturales. Las dos voluntades y las dos operaciones concurren a la salvación del género humano. No hay entre ellas oposición ni desacuerdo (cf. D. 556-559).

e) La controversia iconoclasta

El último de los grandes concilios cristológicos, el **II de Nicea** del año 787, se ocupó de la llamada **controversia iconoclasta**. A los pocos años del final de la disputa monotelita, comenzó otra de gran duración y violencia, la iconoclasta, que duró casi 150 años. La primera crisis grave tuvo lugar en el año 727, cuando el emperador León III el Isáurico mandó destruir el icono de Cristo que se encontraba encima de la puerta de bronce del palacio imperial. La cuestión en juego no era de tipo artístico sino cristológica. Ya desde los primeros siglos existían dentro de la Iglesia quienes, como Clemente de Alejandría, Orígenes y Eusebio de Cesarea, eran contrarios a las imágenes. Se basaban en la prohibición veterotestamentaria (Ex 20,4) y en la espiritualidad e infinitud de Dios que es, por tanto, incircunscrible, *aperígraphos*. Sin embargo, la mayor parte de los teólogos, sobre todo a partir del siglo IV, como los Padres capadocios, son favorables al culto a las imágenes. El punto decisivo será la concepción que se tenga de Cristo como Imagen del Padre (cf. Col 1,15; Hb 1,3). La base trinitaria de la cuestión, más presente durante la controversia arriana, pone también de manifiesto su aspecto cristológico, pues si el Hijo es la imagen perfecta del Padre, el Hijo lo es también en cuanto hombre. Las imágenes de Cristo no representan la divinidad del Verbo sino su manifestación en la carne. Se opusieron a los iconoclastas san Germán de Constantinopla y san Juan Damasceno, que subrayan que rechazar las imágenes equivale a rechazar la encarnación del Verbo.

El II Concilio de Nicea, convocado en 787 por la emperatriz regente

Irene, tras declarar herético el Sínodo iconoclasta que el emperador Constantino V Coprónimo había convocado en el palacio imperial de Hiereia el año 754, promulgó una definición en la que se enseña que el culto de veneración, no de latría, a las imágenes forma parte de la tradición de la Iglesia, confirma la real encarnación del Verbo y que el honor tributado a la imagen se dirige a quien la imagen representa. El Concilio condenó a todos los que rechazaran las imágenes (cf. D.600-609).

La doctrina del Concilio II de Nicea, sostenida por los Papas, no encontró, sin embargo, una acogida favorable ni en Occidente, a causa de los malentendidos que se produjeron en la corte de Carlomagno, ni en Oriente, donde con el emperador León V el Armenio recomenzó otro periodo de persecuciones y destrucción de imágenes. La paz definitiva llegó sólo en 843 cuando un concilio, no ecuménico, convocado en Constantinopla por la emperatriz regente Teodosia, declaró de nuevo legítimo el culto a las imágenes y condenó a los iconoclastas. La Iglesia bizantina recuerda anualmente este acontecimiento el primer domingo de Cuaresma con la fiesta de la ortodoxia.

4. Conclusión

Las definiciones dogmáticas de los concilios ecuménicos constituyen un punto de referencia fundamental para el estudio y la investigación de la cristología. Ciertamente estas definiciones no agotan el misterio que intentan exponer o defender, pues son siempre formulaciones humanas, y por tanto, con los límites propios de toda palabra humana. Es más, no agotan ni siquiera toda la comprensión de Cristo que la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, había alcanzado hasta ese particular momento histórico. La misma evolución de los concilios, y de las herejías a las que intentan responder, muestra cómo cabe siempre una mayor profundización en el misterio de Cristo.

Estas mismas características no siempre son tenidas en cuenta y, en ocasiones, se ha presentado la doctrina de concilios como Nicea o Calcedonia como una helenización del dogma cristológico, como manifestación de una falta de sensibilidad por los aspectos soteriológicos. Y sin embargo, estas acusaciones habría más bien que dirigirlas a los diversos herejes de aquellos tiempos para los que la

fe de la Iglesia resultaba incomprensible precisamente a la luz de los postulados filosóficos y culturales del helenismo de sus diversas épocas. Las investigaciones sobre este tema, sin embargo, han puesto de manifiesto que los padres conciliares no se han dejado seducir por la tentación de asimilar la verdad cristiana a las categorías filosóficas griegas. Ciertamente el pensamiento cristiano ha hecho uso de conceptos que provienen de la cultura griega, pero ha hecho igualmente uso de tantos otros que son fruto de la razón humana en general, no de la razón griega.

El aspecto soteriológico ha estado siempre presente en los concilios antiguos, ya desde Nicea. El que las definiciones conciliares antiguas no tengan un corte de tipo histórico-salvífico tal y como hoy lo entendemos, no significa que la historia de la salvación brille por su ausencia. No pocas veces, por el contrario, los herejes son acusados de alterar el misterio de la economía de la encarnación del Señor por nosotros. La diversidad de acentos que a veces se puede observar entre el kerigma evangélico y la cristología patrística no es una traición al anuncio bíblico, como a veces se ha dicho simplificando no poco el argumento. El Nuevo Testamento no es sólo un discurso sobre la historia y las funciones de Cristo, es también un discurso sobre el ser de Cristo. La cristología patrística en cierto modo no hace más que continuar esta línea. En esto reside precisamente la importancia de la discusión en torno al concepto de cristología funcional y cristología ontológica.

Antes de terminar, conviene señalar, desde una perspectiva ecuménica, que desde hace años existe un proceso de clarificación de estas antiguas controversias entre la Iglesia católica, la Iglesia asiria de Oriente y las antiguas Iglesias orientales que han conducido a diversas declaraciones de fe cristológica entre la Iglesia católica y la Iglesia asiria de Oriente, y entre la Iglesia católica y algunas de las antiguas Iglesias orientales.

Bibliografía

La bibliografía sobre estos temas es abundantísima. Pueden resultar útiles los diversos volúmenes de la colección *Histoire des conciles oecuméniques*, publicados por la editorial L'Orante (París), muchos de

los cuales han sido traducidos a diversos idiomas. Damos a continuación algunas referencias que pueden servir para una primera introducción al argumento.

-A. Amato, *Jesús es el Señor*, Madrid 1998.

-A. Ducaj Real (ed.), *II Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Citta del Vaticano 2003.

-A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 2 vols. en 5 t., Freiburg i. B. 1986-2002. (Existe una traducción castellana del primer volumen: *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia* [451], Salamanca 1997).

-A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 vols., Würzburg 1951-1954.

-J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts*, Leiden 1994.

-F. Ocáriz, L.F. Mateo-Seco y J.A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, 3ª ed., Pamplana 2004.