
Cristo mediador en el II concilio de Constantinopla*

Christ the Mediator: The Contribution of the Second Council of Constantinople

RECIBIDO: 10 DE NOVIEMBRE DE 2020 / ACEPTADO: 20 DE ENERO DE 2021

César IZQUIERDO

Universidad de Navarra. Facultad de Teología
Pamplona, España
ID ORCID 0000-0003-0679-0421
cizquier@unav.es

Resumen: La enseñanza del II Concilio de Constantinopla (553) fue una respuesta a la discusión teológica provocada por el *hóros* de Calcedonia (451). El artículo analiza la enseñanza cristológica del concilio sobre la base de tres expresiones usadas por los Padres de Constantinopla II: *kata synthesin*, *kath'hypóstasin* y *en theōria monê*. La tesis que aquí se defiende es que la categoría de *mesites* (mediador) es la clave para entender el misterio de Cristo. La afirmación de que Cristo es mediador debe ser entendida, a la vez, en sentido ontológico y soteriológico.

Palabras clave: Cristo mediador, Cristología, Concilio de Constantinopla II, Unión hipostática, Neocalcedonianismo.

Abstract: The Christological teaching of the Second Council of Constantinople (553) was a response to the theological discussion prompted by the Chalcedonian *hóros* (451). The article analyses the Christological teaching of the Council on the basis of three expressions used by the Fathers of Constantinople II (*kata synthesin*, *kath'hypostasin*, and *in theoria monê*). The author argues that the category of *mesites* (mediator) is the key to understanding the mystery of Christ. Here, "Christ the Mediator" should be understood both in an ontological and a soteriological sense.

Keywords: Christ Mediator, Christology, Council of Constantinople II, Hypostatic Union, Neo-Chalcedonianism.

* E-version available in English.

El proceso de revisión por pares de este artículo se ha realizado de forma independiente y externa al consejo editorial con el fin de mantener el criterio de doble ciego.

En su célebre escrito con ocasión de los 1.500 años del concilio de Calcedonia, K. Rahner señala al mediador como punto de referencia esencial para una interpretación correcta de la enseñanza del concilio del 451. Para que se pueda hablar con fundamento del mediador se debe entender «auténticamente la originalidad verdadera del hombre Jesús ante Dios»¹. El teólogo alemán avisa de una posible interpretación monotelita del *bóros* de Calcedonia, según la cual se vería la humanidad de Cristo como una mera «aparición» de Dios que «no tendría en manera alguna valor propio ante el Dios que en ella aparece»². Si ese fuera el caso, ese mediador «sería únicamente mediador para sí mismo», es decir, no sería realmente mediador. «Y una cristología que no viese eso terminaría siendo verdadera mitología», es decir, una concepción de la encarnación en la que lo humano sería simplemente el ropaje del que Dios se sirve para hacer notar su presencia entre nosotros. En ese caso, lo humano no alcanzaría la «radicalidad y autodomínio supremo justamente porque es asumido por Dios»³.

En el presente estudio traemos a colación la interpretación rahneriana de Calcedonia porque pone ante los ojos la relación entre el núcleo de la enseñanza cristológico-dogmática y la realidad del Mediador. La tesis que hemos defendido en otros lugares⁴ es que el Mediador –como realidad y como categoría teológica– es la clave de interpretación del misterio de Cristo y desde él, de la entera teología. Esa tesis es la que aquí se intentará confirmar a partir de la enseñanza conciliar de los primeros siglos, y particularmente del II concilio de Constantinopla del 553.

I. LA ENSEÑANZA CRISTOLÓGICA DE CALCEDONIA

En el concilio de Calcedonia (451) culminó el largo proceso de elaboración de la doctrina cristológica cuyos precedentes fueron los tres concilios ecuménicos anteriores, y particularmente el concilio de Éfeso (431) seguido por el *Acta de unión*, del 433. Una vez superadas las controversias de los siglos II y III con el docetismo y el judeocristianismo, por un lado, y las del siglo IV

¹ RAHNER, K., «Problemas actuales de cristología», en *Escritos de Teología*, I, 5ª ed., Madrid: Cristiandad, 2000, 164.

² RAHNER, K., «Problemas actuales de cristología», 164.

³ RAHNER, K., «Problemas actuales de cristología», 164 y nota 6.

⁴ IZQUIERDO, C., «El Mediador, una clave para la teología», *Scripta Theologica* 49 (2017) 351-370; *El Mediador; Cristo Jesús*, Madrid: BAC, 2017.

con el arrianismo y, en menor medida, con el apolinarismo, el núcleo de la cuestión cristológica se trasladó a la explicación de la unidad y de la dualidad en Cristo: un solo sujeto que es a la vez verdadero Dios y verdadero hombre. Las posiciones extremas entendían la unidad sin apertura alguna a la diversidad dentro de Cristo, lo cual obligaba a fundir la humanidad y la divinidad en un monofisismo estricto; o bien afirmaban la dualidad de dos sujetos que se relacionan de alguna manera que había que especificar. Estas posturas tan claramente unilaterales quizás no han sido defendidas históricamente por nadie ya que convierten sencillamente en inexplicable la realidad misma de Jesús. Más bien, entre los extremos se han movido diversas interpretaciones que se acercan más o menos a uno u otro de ellos.

La figura de Cirilo de Alejandría aparece aquí con un relieve especial, particularmente por el principio *mía physis tou Theou logou sesarkomene* con el que quería defender la unidad de la persona de Jesús. El alcance de este principio llegó mucho más allá de la vida de Cirilo y acabó designando la postura de la teología alejandrina en general. Todavía en ese momento la cuestión terminológica estaba en proceso de clarificación, y así se entiende que el sentido verbalmente monofisita de ese principio no correspondiera con el que le atribuía Cirilo para quien *physis* equivalía a *hypóstasis*⁵.

La enseñanza de Calcedonia fijó la terminología precisa para designar la realidad de Cristo: una persona (*prosopon*) e hipóstasis en dos naturalezas. Esta fórmula supone una auténtica cumbre en la teología, independientemente de la inacabable discusión sobre su alcance y significado. En ella no se encuentra recogido todo el misterio de Cristo y mucho menos de su obra salvadora, pero queda como una referencia inevitable y, por el momento, insuperada. Las interpretaciones, a veces dispares, que ha tenido muestran que Calcedonia no pertenece ni a la escuela alejandrina ni a la antioquena ni a la teología latina, aunque de las tres haya recibido influjos.

Como se sabe, Calcedonia fue interpretada tanto en sentido monofisita como nestoriano porque ambas posturas seguían vivas⁶. La corriente nesto-

⁵ RICHES, A., *Ecce Homo. On the Divine Unity of Christ*, Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 2016, 39. Cfr. DALEY, B. E., *God visible. Patristic Christology Reconsidered*, Oxford: Oxford University Press, 2018, 192.

⁶ LOUTH, A., «Christology in the East from the Council of Chalcedon to John Damascene», en ARAN MURPHY, F. (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford: Oxford University Press, 2015, 139-140. Cfr. GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2,1, Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1986. BEELEY, Ch.,

riana no podía aceptar la única persona e hipóstasis porque le parecía que cerraba la puerta a la auténtica humanidad de Cristo, mientras que la tendencia monofisita, mucho más fuerte, se negaba a admitir las dos naturalezas porque veía en ellas la perduración del nestorianismo.

Más allá de las precisiones históricas, la fórmula de Calcedonia plantea en toda su fuerza la relación entre la unidad de Cristo y su doble naturaleza, es decir, plantea el misterio de Cristo *como tal*. Cristo es una sola persona que al mismo tiempo es Dios (por tanto no-hombre) y hombre (por tanto no-Dios). La tensión extrema que en este caso introduce la conjunción «y» fue y sigue siendo un auténtico desafío para toda tendencia racionalizante. En efecto, la razón busca claridad –que estaría representada idealmente en este caso por la disyunción: hombre o Dios, pero no los dos– y ante el misterio de Cristo la persigue amortiguando uno de los polos: es verdadero hombre muy cercano a Dios, pero no verdadero Dios; o es verdadero Dios que se presenta en forma humana, pero no verdaderamente hombre. La segunda posibilidad, la docetista, es hoy menos frecuente aunque el nuevo y temible espiritualismo, enemigo de tomar seriamente en cuenta el cuerpo y, en consecuencia, la encarnación, puede mirarla con simpatía. Es más frecuente la otra posibilidad, la que presenta a Jesús sólo como un hombre con una especial relación con Dios; el arrianismo, por tanto⁷.

Calcedonia ha establecido firmemente los principios con los que la realidad de Cristo está constituida, pero no se ha pronunciado sobre el modo como esos principios actúan, es decir, sobre la dimensión histórica de la vida de Cristo. Por esa razón, es cierta la crítica que considera estática la fórmula del *hóros*⁸, aunque el propósito del concilio era solventar una controversia doctrinal

The unity of Christ. Continuity and conflict in Patristic Tradition, New Haven CT: Yale University Press, 2012; PRICE, R. y WHITBY, M. (eds.), *Chalcedon in context. Church councils 400-700*, Liverpool: Liverpool University Press, 2011.

⁷ RATZINGER, J., *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca: Sígueme, 1999, 34: «Es evidente que hoy el peligro es de naturaleza inversa: no es el monofisismo lo que amenaza a la cristiandad, sino un nuevo arrianismo o, dicho más cautamente, al menos un nuevo nestorianismo muy marcado que lleva emparejada con lógica interna una nueva iconoclastia».

⁸ Sobre las principales críticas a la fórmula de Calcedonia, cfr. URÍBARRI, G., *La singular humanidad de Cristo*, Madrid: San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, 2008, 109-119; Uríbarri sigue en parte a SESBOÜÉ, B., «Le procès contemporain de Chalcedoine. Bilan et perspectives», *Recherches de Science Religieuse* 65 (1977) 45-79. También RUESTRA, J. A., «Il dibattito sul valore e i limiti della dottrina calcedonese nella cristologia recente», en DUCAY, A. (ed.), *Il concilio de Calcedonia 1550 anni dopo*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2003, 93-113; LADARIA, L. F., «La recente interpretazione della definizione di Calcedonia», *PATH* 2 (2003) 321-340; LA PARRA, J. R.,

que venía muy de atrás y que se dilucidaba en parte a través de formulaciones, con un alto contenido lógico; no pretendía en cambio ofrecer una cristología completa.

Así pues, al terminar el concilio de Calcedonia, las posturas más o menos monofisitas y nestorianas seguían vivas. Los primeros, que se negaban a admitir las dos naturalezas porque veían en ellas la perduración del nestorianismo, se hicieron especialmente fuertes en una lucha a la vez doctrinal y político-eclesiástica. Seguía teniendo importancia el principio ciriliano de la «*mia physis*» que se hacía necesario interpretar ahora a la luz de la enseñanza de Calcedonia. La relectura alejandrino-ciriliana de la fórmula calcedonense es lo que los críticos llaman *neocalcedonismo* y encuentra en el Constantinopolitano II su expresión dogmática⁹. Para interpretar armónicamente la «*mia physis*» de Cirilo con las dos naturalezas del concilio del 451 era necesario elaborar de manera más precisa la distinción entre hipóstasis y naturaleza.

II. SEGUNDO CONCILIO DE CONSTANTINOPLA

Los avatares del II concilio de Constantinopla (553) ocupan en la historia de la Iglesia un lugar prominente por todo lo que le precedió y por las turbulencias de su celebración¹⁰. Su aceptación como concilio ecuménico gracias al sínodo de Letrán del 649 y al III de Constantinopla se fundaba en la convicción de que su enseñanza había ratificado la de Calcedonia, aunque en una perspectiva ciriliana, totalmente orientada hacia la defensa y comprensión de la unidad de Cristo¹¹. Así pues, la enseñanza que ofrece no es de menor im-

El acceso contemporáneo a la cristología de Calcedonia. La lectura de A. de Halleux en diálogo con A. Grillmeier y R. Price, Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià/Facultat de Teologia de Catalunya, 2018, 102-105.

⁹ COZZI, A., *Conoscere Gesù Cristo nella fede: Una cristologia*, Asisis: Citadella, 207, 276.

¹⁰ Sobre el concilio II de Constantinopla, HEFELE, C. J., *Histoire des Conciles*, III/1, Paris: Letouzey et Ané, 1909, 1-145; MURPHY, F. X., *Histoire des Conciles Oecuméniques*. III, *Constantinople II et Constantinople III*, Paris: L'Orante, 1974; GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. 2,2, *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1989, 439-484; PRICE, R., «The Second Council of Constantinople (553) and the Malleable Past», en PRICE, R. y WHITBY, M. (eds.), *Chalcedon in context. Church councils 400-700*, 117-132.

¹¹ Sobre el carácter ecuménico del concilio, su autoridad y recepción, cfr. VRIES, W. DE, *Orient et occident: les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris: Cerf, 1974, 161-194; SESBOÜÉ, B., «Reception of Councils from Nicea to Constantinople II: Conceptual Divergences and Unity in the Faith, Yesterday and Today», *The Jurist* 86 (1997) 86-117, 109-115.

portancia, ya que enriquece y aclara la interpretación de la doctrina calcedonense. Ciertamente, en el concilio del 553 desempeña un papel fundamental la cristología de Cirilo de Alejandría tal como quedó reflejada en el concilio de Éfeso e influyó en el concilio de Calcedonia¹², así como en otros escritos dogmáticos.

Para el propósito que aquí nos interesa, que es la teología del Mediador, el concilio del 553 ofrece tres elementos de primera importancia tanto desde un punto de vista hermenéutico como dogmático. Se trata de las expresiones «según composición» (*kata synthesin*), «según la hipóstasis» (*kath'hypóstasin*) y «sólo en teoría» (*en theôria monê*) de las que el Constantinopolitano II se sirve para explicar la unidad en Cristo y la dualidad de naturalezas. Las dos primeras excluyen que la unión haya tenido lugar «según gracia o según operación, o según igualdad de honor, o según autoridad, o relación, o hábito, o fuerza, o según buena voluntad» (D. 424). De esa manera, el concilio enseña que el Verbo es un solo ser concreto con su humanidad, respetando la alteridad que existe entre Dios y el hombre. La hipóstasis del Verbo hace subsistir en sí a la humanidad, apropiándose, la en-hipostatiza al hacerla subsistir de modo hipostático en la persona de Verbo¹³. «Esto significa que *la hipóstasis del Verbo se ha humanizado verdaderamente en su acto de ser persona*, por lo cual el sujeto último de todas las acciones y pasiones de Cristo es el Verbo humanizado»¹⁴. Es una hipóstasis compuesta para la cual un solo acto de subsistir posee dos razones específicas de existencia. Por su parte, la expresión *en theôria monê* con la que se debe entender la distinción de naturalezas plantea un desafío que aspira a articular la unidad-dualidad en Cristo.

La composición o síntesis, la hipóstasis o persona y la distinción teórica del único y mismo ser son rasgos que convergen en el Mediador. En el Mediador, la divinidad y la humanidad se dan en mutua unidad y tensión, y de ellas es «síntesis» Cristo. La persona de Cristo es, al mismo tiempo, realidad

¹² FRANCK, G. L. C., «The Council of Constantinople II as a Model Reconciliation Council», *Theological Studies* 52 (1991) 639.

¹³ DALEY, B. E., «Leontius of Byzantium and the Reception of the Chalcedonian Definition», en HAINTHALER, Th., ANSORGE, D. y WUCHERPFENNIG, A. (Hrsg.), *Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche. Christologie – Kirchen des Ostens – Ökumenische Dialogue*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2019, 229-230.

¹⁴ COZZI, A., *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, cit., 282. Subrayado en el original.

en sí y relación con los opuestos. Esta unidad compuesta no se entiende como si se lograra a partir de dos elementos accidentalmente unidos o mezclados, sino como unidad plena en la que la distinción es sobre todo *quoad nos*, «teórica» ya que el nuevo ser no es un monstruo con dos cabezas sino una persona –un sujeto– en el que se dan en unidad la plenitud humana por ser Dios, y el Dios cercano por ser hombre.

1. *Kath'hypóstasin*

Los cánones 5, 6 y 7 del concilio rechazan una interpretación nestoriana de Calcedonia, mientras que el 8 excluye una lectura monofisita.

Concretamente, el canon 5 subraya que la expresión *una hipóstasis* expresa la unidad rigurosa de subsistencia. El Logos de Dios se ha unido a la carne según la hipóstasis (*kath'hypóstasin*) y por esto una sola es la hipóstasis y uno solo el *prosopon* (D. 426). El canon 6 se refiere al título *Theotokos* de María por ser la madre del Verbo que se ha encarnado en ella (D. 427).

Por su parte, el canon 7 ofrece una explicación densa de la unión de las naturalezas. Afirma la diferencia de las naturalezas «de las que sin confusión se hizo la inefable unión: porque ni el Verbo se transformó en la naturaleza de la carne, ni la carne pasó a la naturaleza del Verbo, pues permanece una y otra lo que es por naturaleza, aun después de hecha la unión según la hipóstasis (*kath'hypóstasin*)» (D. 428).

La expresión *kath'hypóstasin* estaba ya en la segunda carta de Cirilo de Alejandría a Nestorio para explicar Jn 1,14: el Verbo no se hace carne por medio de un cambio, sino en cuanto une consigo «según la hipóstasis», es decir en su acto concreto de subsistir o existir, a una humanidad completa. La unidad de Cristo se mantiene en la hipóstasis del Verbo, y no hay más que un solo sujeto subsistente. La humanidad de Cristo no pertenece al orden del tener sino del ser. Al mismo tiempo, Cirilo cuida de que no se entienda la humanidad de Cristo como un subsistente distinto. De este modo, Cirilo ha puesto la semilla de lo que llegará a ser la fórmula cristológica recibida en la Iglesia: la unión según la hipóstasis o la «unión hipostática».

Quedaba pendiente interpretar la fórmula, realmente de origen apolinarista pero difundida como de Atanasio, defendida por Cirilo y que se había convertido en bandera de los antinestorianos, la *mia physis tou Theou*

*Logou sesarkomene*¹⁵. En la tercera carta de Cirilo a Nestorio –que contenía los anatematismos de Cirilo que no fueron aprobados en Éfeso–, aparece la expresión *kata hénosin physiken* que suponía un paso adelante en lo que era ya un postulado de escuela más que una expresión ortodoxa de la fe. Ahora bien, ¿qué entendía Cirilo por «*physis*» al utilizar la expresión de Apolinar que él consideraba como de Atanasio? Como hemos visto más arriba lo que el obispo de Alejandría quería decir es que Jesús es un ser realmente existente (*mia physis*), que es el único Logos que existe y se ha encarnado (*tou Logou Theou sesarkomene*). En otras palabras, *physis* no designa aquí la esencia de un ser, sino su existencia, lo que más tarde se designará normativamente como *hypóstasis*. Para Cirilo, *physis* e *hypóstasis* eran términos intercambiables. La consecuencia, según Riches, es que la *mia physis* de Cirilo viene a significar lo mismo que la doctrina de la unión hipostática (*bénosis kath'hypóstasin*)¹⁶.

En el canon 8, Constantinopla II presenta la recta comprensión ciriliana de la «*mia physis*», alejada del apolinarismo verbal, y la explícita de acuerdo con la enseñanza de Calcedonia: «Si alguno, confesando que la unión se hizo de dos naturalezas: divinidad y humanidad, o hablando de una sola naturaleza de Dios Verbo hecha carne, no lo toma en el sentido en que lo enseñaron los santos Padres, de que de la naturaleza divina y de la humana, después de hecha la unión según la hipóstasis (*kath'hypóstasin*), resultó un solo Cristo; sino que por tales expresiones intenta introducir una sola naturaleza o sustancia de la divinidad y de la carne de Cristo, ese tal sea anatema» (D. 429).

La expresión según la *hipóstasis* ofrece un flanco hermenéutico en la línea de la teología del Mediador. En efecto, muestra la capacidad de la persona para articular la distinción en el orden del ser sin que se rompa la unidad. La persona de Cristo no es un principio metafísico estático sino que en sí misma contiene la capacidad de mediación con lo distinto y, en este sentido, de relación. La humanidad de Cristo es real porque se inserta en la persona y según la persona cuando ésta despliega la mediación que le permite hacer suya a la que,

¹⁵ Según Weinandy, Cirilo utilizaba esta fórmula con la finalidad de subrayar la singularidad de la existencia de Jesús, y no para tomar posición sobre la esencia de la divinidad o de la humanidad: cfr. WEINANDY, T., «Cyril and the Mystery of Incarnation», en WEINANDY, T. y KEATING, D. (eds.), *The Theology of Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation*, London: T & T Clark, 2003, 33, que remite a su artículo «The Soul/Body Analogy in the Incarnation: Cyril of Alexandria», *Coptic Church Review* 17 (1996) 59-66.

¹⁶ RICHES, A., *Ecce Homo. On the Divine Unity of Christ*, cit., 39.

considerada en sí misma, es distinta –la naturaleza humana anhispostática– de manera que proporciona el sustrato para que exista real y personalmente lo que carece de hipóstasis propia; recíprocamente, la persona es humanizada por la naturaleza de la que es hipóstasis. Éste es el sentido profundo en el que la persona, «que es esencialmente mediación»¹⁷, lleva a cabo el encuentro entre Dios y el hombre en el mediador Cristo Jesús. «En ella se encuentran tanto el *desde* Dios del hombre Jesús y el *desde* el hombre del Dios revelado en Cristo, como el *para* de la existencia de Cristo. De ese modo la relacionalidad de la persona que consiste esencialmente en ser-con y ser-para, en Cristo se realiza de una manera también única»¹⁸.

2. *Kata synthesin*

En Constantinopla II, se encuentran al mismo nivel la unión «según composición» (*kata synthesin*) y «según la hipóstasis» (*kath'hypóstasin*). Concretamente el concilio anatematiza a quien «no confiesa que la unión de Dios Verbo con la carne animada de alma racional e inteligente se hizo según composición (*kata synthesin*) o según hipóstasis (*kath'hypóstasin*), como enseñaron los santos Padres; y por esto niega una sola hipóstasis en Él, que es el señor Jesucristo, uno de la Trinidad» (D. 424)¹⁹. Pero, aun cuando mutuamente implicadas, las dos expresiones no son sinónimas, y *kata synthesin* admite un análisis específico y propio de su significado.

Cirilo utilizaba el término composición (*synthesis*) entendiéndolo analógicamente con la que se da entre el cuerpo y el alma: «estamos compuestos de alma y cuerpo, y a ellos los consideramos como dos naturalezas, la del cuerpo y la del alma. Por eso el hombre es uno según composición (*kata synthesin*)»²⁰. Wolfson aduce otros pasajes en los que Cirilo explica la unión de la encarnación por medio de las analogías del fuego y la madera, el fuego y el hierro. Su conclusión es que todos estos ejemplos muestran que Cirilo no entiende la composición en el sentido de una unión en la que los dos componentes están

¹⁷ KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, Salamanca: Sígueme, 1976, 304.

¹⁸ IZQUIERDO, C., *El Mediador, Cristo Jesús*, cit., 12. Cfr. RUIZ-ARAGONESES, R., «Cuando creer salva. Sentido salvífico de la humanidad de Jesús: una perspectiva ireneana», *Scripta Theologica* 52 (2020) 457-458.

¹⁹ Cfr. MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998, 693.

²⁰ CIRILO DE ALENJANDRÍA, *Epístola 1 ad Succensum*, 6, en SCHWARTZ, E. (ed.), *Acta conciliorum oecumenicorum* (ACO), I, 1, 6, Berlin: Walter de Gruyter, 1971 (*Epístola* 45, PG 77, 233A).

meramente yuxtapuestos, sino en el sentido de una «predominancia» que significa que cuando dos realidades individuales se unen de manera que sólo uno de los elementos permanece como individuo, el término composición se entiende claramente como predominio (*predominance*)²¹.

El canon 4 del II de Constantinopla sería un ejemplo de composición entendido como predominio. En él se enumeran tres sentidos de la unión (*hénosis*) de la encarnación: el monofisita de la confusión, el nestoriano de la unión relativa, y el ortodoxo que confiesa que la unión de Dios Verbo con la carne animada de alma racional e inteligente se hizo según composición (*kata synthésin*) o según hipóstasis (*kath'hypóstasin*). En esta unión según composición, la persona es el Verbo, que es una de las personas de la Trinidad. Por esta razón, la composición se debe entender como predominio del Verbo²².

La apertura de la hipóstasis a una articulación de la unidad en la expresión «según la hipóstasis» se completa así con la modalización de «según la composición». *Kata synthésin* añade a la unidad *kath'hypóstasin* el orden de la distinción que no separa o divide la unidad de la persona sino que la articula interiormente al mostrar que por razón de las naturalezas puede ser llamada persona «composita»²³.

La distinción de las dos naturalezas no se debe entender de manera que quede comprometida la unidad del subsistente. Todo lo que se conoce y todo lo que se dice de Jesús se refiere al Hijo y Verbo único de Dios hecho carne, aunque se debe afirmar la distinción de que en él hay dos naturalezas. De este modo, llegamos al tercer elemento de nuestro análisis que es la expresión *en theôria monê* de que habla Constantinopla II. Pero antes de pasar a su examen, se debe señalar que todo lo anterior conduce a una teología de la mediación y

²¹ Cfr. WOLFSON, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1964, 409, 417.

²² WOLFSON, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*. Cfr. TROSTYANSKIY, S., *St. Cyril of Alexandria's Metaphysics of the Incarnation*, New York: Peter Lang, 2016, 43-46.

²³ Una interpretación teológica de la unión *kata synthésin* la daría siglos más tarde Tomás de Aquino –que se refiere explícitamente al II concilio de Constantinopla (III, q. 2, a. 1 ad 1; a. 3)– al desarrollar en la *Summa* que la persona de Cristo es «*persona composita*». «It was above all Constantinople II that played a decisive role in shaping Thomas's mature Christology» (RICHERS, A., *Ecce Homo. On the Divine Unity of Christ*, 156). Tomás afirma que en la persona de Cristo hay una sola subsistencia pero, por la doble naturaleza, una doble *ratio subsistendi*. En este sentido Cristo es una persona compuesta «*inquantum unum duobus subsistit*» (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 4). Siguiendo a santo Tomás, Riches interpreta que la persona compuesta significa la unión del *esse principale* y el *esse secundarium* en Cristo (RICHERS, A., *Ecce Homo*, 175; cfr. SANTO TOMÁS, *De unione Verbi incarnati*, a. 4, corpus).

del mediador, a la que lleva, como han señalado diversos autores, el neocalcedonismo que está detrás de la enseñanza del II concilio de Constantinopla²⁴.

La realidad de Cristo, Verbo encarnado es una *complexa realitas* por integrar un elemento divino y otro humano, en analogía con el misterio del Verbo encarnado²⁵. De esa manera se abre el camino para una perspectiva teológica del Mediador en quien convergen, en unidad plenamente integrada por la distinción de la humanidad y de la divinidad, todas las dimensiones esenciales de la cristología y de la soteriología.

3. *En theôria monê*

En el canon VII del concilio II de Constantinopla se condena a quienes «confesando el número de naturalezas en un solo y mismo Señor nuestro Jesucristo, Dios Verbo encarnado, no toma solamente en teoría (*en theôria monê*) la diferencia de las naturalezas de que se compuso, diferencia no suprimida por la unión (porque uno solo resulta de ambas, y ambas son uno solo), sino que se vale de ese número como si Cristo tuviese las naturalezas separadas y con personalidad propia» (D. 428)²⁶.

Los Padres del concilio ponen de manifiesto que la expresión «en dos naturalezas»; *in duabus naturis*) inspirada por el *Tomus Leonis* y recogida en el *hóros* de Calcedonia, sólo se puede entender en cuanto ambas están en permanente relación (en tensión, si se prefiere) con la única realidad que es Jesucristo; excluye, por tanto, la separación entre ellas. En la encarnación no se destruye la diferencia entre las naturalezas, pero esa diferencia entre ellas

²⁴ Cfr. GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. 2,1, *Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1986, 15; OROZCO RUANO, R., *Jesucristo, Dios con nosotros. ¿Cómo puede ser un hombre el Hijo de Dios?*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2016, 98 que remite a la *Vermittlungstheologie* de Harnack; también 101.

²⁵ *Complexa realitas* es una expresión aplicada por el Vaticano II a la Iglesia. El fundamento de esta «realidad compleja» es la analogía con el misterio del Verbo encarnado. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 8.

²⁶ Sobre la expresión *en theôria monê* afirma Hefele: «Sin duda no hay que tomar demasiado a la letra esta última expresión. De otro modo, se llegaría pronto a negar toda distinción real. Lo que hay que mantener es la afirmación de una distinción de las dos naturalezas de manera que no dañe a la unidad de ser y de persona» (HEFELE, C. J., *Histoire des Conciles*, III/1, Paris: Letouzey et Ané, 1909, 118 ss., nota 2). Para Grillmeier, en cambio, *en theôria mone* tenía como finalidad la exclusión de una separación real de la humanidad de Cristo. Para Cirilo, *theôria* y *emoia* eran nociones claves para interpretar la enseñanza calcedoniana de las dos naturalezas. (GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. 2,2, *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1989, 480).

se reconoce *en theôria monê*, solamente con una distinción intelectual. Al actuar así, los Padres del 5º concilio ecuménico respaldaban la legitimidad de la terminología calcedoniana y al mismo tiempo rechazaban una interpretación nestorianizante²⁷.

4. *En theôria monê* en Cirilo

La expresión «*en theôria monê*» tenía una historia que se remonta a la segunda carta de san Cirilo de Alejandría a Succenso. El origen ciriliano de la expresión ha cobrado de nuevo protagonismo en los años 90 con motivo de los *agreed statements* fruto de los diálogos ecuménicos de Anba Bichôi (1989) y Chambésy (1990) entre los orientales²⁸.

Las dos cartas de Cirilo a Succenso forman parte de un grupo de escritos con los que Cirilo quería justificar ante sus partidarios la posición conciliadora que mantuvo para llegar al Acta de unión del 433, de manera que no pensarán que había renunciado a su defensa de la unidad de Cristo. Muchos de estos escritos se caracterizan por la recurrencia a una idea, ya esbozada anteriormente, pero desarrollada más claramente ahora: después de la unión, la distinción en Cristo se hace sólo por el pensamiento. Los textos en los que aparece más desarrollada esta idea de que el lenguaje de las dos naturalezas es compatible con la «única naturaleza» (*mia physis*) del Verbo encarnado son las cartas a Succenso. En la primera carta declara que las dos naturalezas en Cristo se relacionan sin confusión ni alteración; estos dos adverbios serán recogidos en la fórmula dogmática de Calcedonia²⁹. Se trata –afirma Boulnois– de una conceptualización (*énnoian*) y del mero hecho de ver con los ojos del alma de qué manera el Unigénito (*Monogène*) se ha hecho hombre; por esa razón, decimos que las naturalezas unidas son dos

²⁷ FRANCK, G. L. C., «The Council of Constantinople II as a Model Reconciliation Council», *Theological Studies* 52 (1991) 646.

²⁸ COMISIÓN MIXTA DE DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA ORTODOXA Y LAS IGLESIAS ORTODOXAS ORIENTALES, «Déclaration commune sur la Christologie», *Episkepsis* 422 (1989) 10-13; «Segunda declaración común y recomendaciones a las Iglesias», *Diálogo ecuménico* 30 (1995) 101-106. Cfr. El juicio crítico de HALLEUX, A. DE, «Actualité du néochalcédonisme. À propos d'un accord récent», en HALLEUX, A. DE, *Patrologie et oecumenisme. Recueil d'études*, Leuven: Leuven University Press, 1990, 481-503. Cfr. LA PARRA, J. R., *El acceso contemporáneo*, cit., 192-199, 264-266.

²⁹ BOULNOIS, M.-O., «Patristique grecque et histoire des dogmes», *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 118 (2011) 171.

pero que el Verbo de Dios, hecho hombre y encarnado, es un solo Cristo, Hijo y Señor³⁰.

En la *segunda carta a Succenso* explica las razones que llevan a concebir esa división sólo en razón, y no como una separación concreta. El argumento de la carta es la existencia de una o dos naturalezas en Cristo. Como es sabido, con la afirmación criptoapolinarista de la «*mia physis tou Theou Logou sesarkomene*» –que atribuía erróneamente a Atanasio–, Cirilo no pretendía anular la dualidad en Cristo. Según Cirilo, existe la unidad, no solamente de seres de naturaleza simple sino también de seres compuestos que existen a partir de unidades. Es el caso, por ejemplo, del cuerpo y del alma, que son elementos heterogéneos pero que, una vez unidos, forman «la única naturaleza del hombre». (De paso, esto le sirve para hablar de «la única naturaleza del Verbo encarnado» sin que ello signifique que haya una mezcla o que la naturaleza humana esté disminuida)³¹. En ese contexto, Cirilo critica a quienes hablan de dos naturalezas subsistentes en Cristo, y frente a ellos afirma que la separación en una alteridad completa sólo se aplica en referencia a elementos que no admiten una división puramente intelectual, sino también concreta. En otras palabras no hay separación completa en los seres compuestos de naturalezas que sólo se distinguen por el pensamiento, como sucede en el hombre compuesto de las naturalezas del cuerpo y del alma, que existe sólo en unidad: «pertenecen a un ser único de manera que en adelante las dos ya no son dos, sino que a partir de los dos se ha formado un único ser vivo»³².

«A la vez que distingue de forma puramente conceptual por una contemplación sutil o, dicho de otra manera, al percibir su diferencia por la imaginación y el intelecto, no ponemos las naturalezas aparte la una de la otra y no dejamos que actúe sobre ellas totalmente la virtud de la división, sino que concebimos que ambas pertenecen a un ser único, de manera que en adelante los dos no son ya dos sino que por los dos se ha formado un único ser vivo»³³.

¿Cómo entendía Cirilo *en theôria monê*? La discusión no carece de importancia dado que tanto si pensaba en una distinción real como si sólo la concebía de manera puramente nocional, su opinión llegó a las discusiones del

³⁰ BOULNOIS, M.-O., «Patristique grecque», cit., 172. Cfr. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Epistula ad Succesum*, I, 6, ACO I, 1, 6, 153, 23-154, 3.

³¹ Cfr. BOULNOIS, M.-O., «Patristique grecque...», 172.

³² Cfr. BOULNOIS, M.-O., «Patristique grecque...», 173.

³³ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Epistula ad Succesum*, II, ACO I, 1, 6, 162, 2-9.

concilio de Calcedonia en el que se leyeron las cartas de Cirilo a Nestorio –que se habían aprobado en el concilio de Éfeso– y acabó saltando directamente al II concilio de Constantinopla.

5. *La interpretación de A. de Halleux*

A. de Halleux, que ha estudiado la cristología ciriliana, afirma que el origen de la teoría de la «*division en seuls concepts*» podría haberle sido sugerida a partir de una apologética duofisita moderada –que no podemos situar con precisión³⁴– pero que no sería otra cosa que «un reflejo secundario y apologético en el horizonte de un monofisismo espontáneo y básico»³⁵.

Según Halleux, Cirilo no tenía dificultad en admitir la diferencia de las naturalezas porque el término «diferencia» (*diaphorá*) no connotaba la misma dualidad ontológica que el término «división» (cuyo uso aritmético respondía mal a la profesión de la unidad según 1 Cor 8,6). En consecuencia, Cirilo no sentía necesidad de calificar de ninguna manera la «diferencia de naturalezas», mientras que no aceptaba que se hablara de «división» más que en un sentido puramente conceptual³⁶.

Para Cirilo, la única naturaleza propiamente dicha de Cristo, en sentido ontológico, es la del Dios Verbo nacido del Padre³⁷. No considera a la humanidad de Cristo como naturaleza –aunque pueda ser principio específico de actividad natural– porque eso equivaldría para él a entenderla como una hipóstasis autónoma. Pero continúa percibiendo en el Verbo encarnado «una alteridad real, no sustancial sino cualitativa (*qualifiante*)»³⁸. En ese contexto se entiende que la distinción de naturalezas se sitúe en un plano meramente intelectual en el que una realidad ontológicamente una es considerada de manera diversa pero sólo conceptualmente.

En opinión del teólogo belga, Cirilo concebía la unidad cristológica de un modo fundamentalmente vital, dinámico, soteriológico en el sentido de una soteriología de mediación descendente en la que la carne sirve al Verbo como instrumento de divinización³⁹. De hecho, Cirilo no disponía

³⁴ HALLEUX, A. DE, «Le dyophysisme christologique de Cyrille», en BRENNECKE, H. C., GRASMÜCK, E. L. y MARKSCHIES, G. (hrgb), *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Berlin: Walter de Gruyter, 1993, 417, 419.

³⁵ LA PARRA, J. R., *El acceso contemporáneo a la cristología de Calcedonia*, cit., 213.

³⁶ HALLEUX, A. DE, «Le dyophysisme christologique de Cyrille», 417.

³⁷ HALLEUX, A. DE, «Le dyophysisme christologique de Cyrille», 423.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ HALLEUX, A. DE, «Le dyophysisme christologique de Cyrille», 423 ss.

de una terminología ontológica técnica para hablar de la dualidad cristológica, y por ello la distinción de las naturalezas «por el solo pensamiento» representaba la única manera «de reconocer como lo hizo en 433, un difisismo compatible con la unidad real del Verbo encarnado»⁴⁰. Pero esta distinción de razón era superflua para la cristología calcedoniana en la que la dualidad de naturalezas era tan real como la unidad «situada en el nivel ontológico supremo de la hipóstasis y de la persona»⁴¹. De Halleux concluye que la expresión *en theôria monê* del concilio del 553 es deudora del sentido que le daba Justiniano que recurrió a la antigua fórmula ciriliana para garantizar a los severianos, en el lenguaje que les era familiar, que el difisismo de Calcedonia no entrañaba ninguna división de las naturalezas en dos hipóstasis⁴².

III. LA MEDIACIÓN EN LOS CAPADOCIOS

No carece de interés saber cómo llegó la expresión ciriliana «*en theôria monê*» al II concilio de Constantinopla. Sin detenernos en los avatares históricos del concilio, nos basta con saber que la expresión estaba ya en el VIII anatema del edicto de Justiniano (551)⁴³ y que de ahí pasó al VII canon conciliar. Pero en el tiempo que va de Cirilo hasta el concilio, la expresión experimentó un proceso de «reificación».

Sirviéndose de la incertidumbre terminológica de Cirilo, Justiniano reinterpretó sus afirmaciones sobre *en theôria monê* en sentido neocalcedonense⁴⁴ entendiendo la distinción de las naturalezas de manera real y no pu-

⁴⁰ HALLEUX, A. DE, «La distinction des natures de Christ “par la seule pensée” au cinquième concile oecuménique», en PLĂMĂDEALĂ, A. y PĂCURARIU, M. (eds.), *Persoana și comuniune. Festschrift D. Staniloae*, Sibiu: Editura i tiparul Archiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993, 318.

⁴¹ HALLEUX, A. DE, «La distinction des natures de Christ “par la seule pensée” au cinquième concile oecuménique», 318.

⁴² HALLEUX, A. DE, «La distinction des natures de Christ “par la seule pensée” au cinquième concile oecuménique», 318.

⁴³ JUSTINIANO, *Edictum rectae fidei*, en SHWARTZ, E. (ed.), *Drei dogmatische Schriften Iustiniens*, 2ª ed. a cargo de AMELOTI, M., ALBERTELLA, R. y MIGLIARDI, L., Milano: Giuffrè, 1973, 151: «Si quis in uno Domino Iesu Christo, hoc est Deo Verbo incarnato, numerum confitens naturarum non intellectu differentiam earum ex quibus et compositus est, excipit utpote non interemptam propter unitatem, sed pro divisione per partem numero utitur, anathema sit».

⁴⁴ Cfr. SIMONETTI, M., *Il Cristo*, II, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1986, n. 21, 628. Justiniano cita la epístola primera de Cirilo a Succenso (ACO I, 1, 6, 153, 23-154, 3) en el *Contra monophysitas* (17, 1-18, 1); (SCHWARTZ, E., *Drei dogmatische Schriften Ius-*

ramente abstracta. Según G. Maspero⁴⁵, en ese proceso tuvo, probablemente, mucho que ver el influjo de los capadocios, y especialmente de Gregorio de Nisa, en el emperador. Esta hipótesis cuenta con argumentos sólidos para ser tomada en serio, y entre ellos está el hecho de que en la obra de Justiniano sólo Cirilo y los Capadocios son citados como autoridades para afirmar la posibilidad de distinguir sólo intelectualmente (*kat'epinoian*) las dos naturalezas en la unión hipostática. El análisis teológico muestra, además, que Justiniano acude a los Capadocios para reinterpretar la doctrina de Cirilo en sentido realista. En *theôria monê* puede ser leída tanto como distinción puramente abstracta y no real, como, por el contrario, como distinción real. En este último caso, la unidad concreta sería tan profunda que sólo el pensamiento logra distinguir las propiedades de las dos naturalezas⁴⁶.

La base teológica proporcionada por el Niseno es la relación –distinción y articulación a la vez– entre *theologia* y *oikonomia*. La relación entre ellas fundamenta al mismo tiempo una teología del mediador. Esa distinción es, en primer lugar y de manera radical, la que se da entre lo increado y lo creado, entre lo divino y lo humano entre los que no existe ni puede existir ningún ser intermedio⁴⁷. Lo divino y lo humano se unen en el Mediador, Cristo, en quien las naturalezas se unen dinámicamente formando una única realidad en la que, al mismo tiempo, quedan salvaguardadas las propiedades de cada naturaleza, sin mezcla ni confusión. «El pensamiento (*epinoia*) divide en dos lo que se ha convertido en una única realidad por amor a los hombres (*philanthrôpia*) y que es distinto por la razón (*logos*)»⁴⁸. En el interior de la unidad absoluta de las dos naturalezas se pueden distinguir conceptualmente las propiedades de cada una de ellas⁴⁹.

tinians, Milano, 1973, 12, 30-32) interpretando inmediatamente las afirmaciones cirilianas en sentido realista (*ibid.*, 12, 33-39). Cfr. MASPERO, G., «La cristología de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Constantinopla», *Scripta Theologica* 36 (2004) 389.

⁴⁵ MASPERO, G., «La cristología de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Constantinopla», cit., 385-410.

⁴⁶ Cfr. MASPERO, G., «La cristología de Gregorio de Nisa», cit., 388-389.

⁴⁷ Cfr. BRUGAROLAS, M., «La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 49 (2017) 310.

⁴⁸ GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* III/4, 15, en JAEGER, W. (ed.), *Gregorii Nysseni Opera* (GNO), II, 139, 6-8, Leiden: E. J. Brill, 1960; *Contra Eunomium* III (1, 92, 5-93, 1; GNO, II, 35, 12-19). Justiniano cita de Nuevo este texto en *Contra monophysitas* 54, 10-13. Cfr. MASPERO, G., *La cristología de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Constantinopla*, 390.

⁴⁹ MASPERO, G., «La cristología de Gregorio de Nisa», cit., 390.

Ningún nombre, afirma Gregorio de Nisa, indica tanto al Mediador entre Dios y los hombres como el nombre de Hijo «porque éste se aplica de igual forma a las dos naturalezas, bien a la divina, bien a la humana. En efecto el mismo ser es Hijo de Dios y se ha hecho Hijo del hombre en la economía (*kat' oikonomian*), para reunificar en sí, por la comunión (*koinônia*) con ambas (naturalezas), lo que por la naturaleza había sido separado»⁵⁰.

El texto más largo de los que Justiniano cita en el *Edictum* pertenece al *Contra Eunomium* de Gregorio de Nisa⁵¹. Se trata ahí de la única realidad de Cristo y de la distinción de las naturalezas, y encuentra en el Mediador la realidad clave para que no se confundan y, por ejemplo, no se atribuya la pasión a la naturaleza divina⁵².

La conclusión de Maspero es que *en theôria monê* tiene en el II concilio de Constantinopla el sentido realista que le atribuía Justiniano, en quien el influjo de los Capadocios, y de Gregorio de Nisa fue decisivo⁵³.

IV. LA DISTINCIÓN EN *THEÔRIA MONÊ* EN EL MEDIADOR

La enseñanza de Calcedonia «un *prosopon* y una *hypóstasis* en dos naturalezas» para designar a Cristo se mantiene como un núcleo imprescindible a la hora de expresar la fe en la encarnación y en la realidad humana y divina de Cristo. En consecuencia no se debe debilitar ni la unidad ni la dualidad en Cristo como sucede con formas modernas de nestorianismo o de monofisismo. En ambos casos, se trataría de racionalizar el misterio del Verbo encarnado, como sucede en la que, probablemente, es la tentación más habitual en la actualidad, la de un cierto arrianismo que ve al hombre Jesús en su plenitud humana y religiosa como hombre divinizado, pero no Dios de Dios, *homoousios to Patrí*.

⁵⁰ MASPERO, G., «La cristología de Gregorio de Nisa», cit., 294. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* III, 1, 92, 5-93, 1 (GNO II, 35, 12-19).

⁵¹ JUSTINIANO, *Edictum rectae fidei*, cit., 142-145.

⁵² JUSTINIANO, *Edictum rectae fidei*, cit., 142-145: «Y para que no se atribuya la pasión de la cruz a la naturaleza inmaculada (*akêratos*), con otras expresiones (Pablo) rectifica más claramente semejante error, llamándole *mediador entre Dios y los hombres* (1 Tim 2,5) y hombre y Dios, para que, puesto que las dos afirmaciones se refieren a la única realidad (*ta duo peri to hen*), se pueda entender lo que es conveniente con respecto a la una y a la otra: la impassibilidad en el caso de la Divinidad y la economía de la pasión (*hê kata to pathos oikonomia*) en el caso de la humanidad». GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* III, 14, 6-15, 12 (GNO II, 138, 28-139, 6).

⁵³ MASPERO, G., «La cristología de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Constantinopla», cit., 396.

La crisis arriana fue una ocasión para el desarrollo de la teología del mediador, como se aprecia en los escritos de san Atanasio. Como señala Robertson⁵⁴, Atanasio usa los términos *mesites*, *mesiteuo* y *mesos*, pero siempre con el temor de que sean malinterpretados –como de hecho sucedió– como un tercer elemento. En relación con la mediación, Atanasio defiende que el Verbo trae a Dios a los hombres y lleva a los hombres a Dios. En este Verbo hay una unidad ontológica entre la divinidad y la humanidad⁵⁵. Cristo revela su divinidad en una verdadera condición humana. El fundamento de su mediación epistemológica que revela a Dios es su ontología humano-divina como Verbo encarnado. Además de esto, la mediación de Cristo es también redención⁵⁶. Estas ideas sirvieron como base firme para la enseñanza cristológica posterior.

Más allá de la explicación metafísica –una persona en dos naturalezas– Cristo es un solo sujeto, un ser único en su simplicidad una y en su complejidad humano-divina. Una persona puede ser muchas cosas diversas al mismo tiempo: trabajador, padre de familia, amante de la jardinería, miembro de una asociación profesional, católico, voluntario en un hospital, etc, pero en su diversidad ninguna de ellas excluye a las demás porque todas son compatibles; todas ellas podrían unirse con la conjunción «y»: trabajador y padre de familia y católico, etc, sin que la unión entre esas propiedades suponga ningún problema lógico o metafísico. Al contrario, las sucesivas adiciones enriquecen el significado básico de la persona. Ahora bien, decir que Jesús es hombre, implica afirmar que no es Dios, porque el hombre por definición no es Dios; del mismo modo, afirmar que Cristo es Dios implica negar que sea hombre porque Dios no es hombre. La razón es que las naturalezas en el Verbo encarnado no son simples modos de ser sino que tienen una dimensión metafísica y no admiten mezcla, división o separación. Por tanto, podría afirmarse –como ya lo hemos hecho más arriba– que la fe cristológica mantiene que Jesús es hombre (es decir, no-Dios) y al mismo tiempo Dios (es decir, no-hombre). La enorme tensión concentrada en la conjunción «y» (Dios y hombre) explica que nos encontremos ante el misterio estrictamente dicho, porque la identidad del único sujeto Jesucristo se realiza indisolublemente en su ser hombre y ser Dios al mismo tiempo.

⁵⁴ ROBERTSON, J. M., *Christ as Mediator*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 175.

⁵⁵ ROBERTSON, J. M., *Christ as Mediator*, 215-216.

⁵⁶ ROBERTSON, J. M., *Christ as Mediator*, 212.

Quien veía a Jesús de Nazaret y creía en él, veía a un único sujeto que era el Mediador (1 Tim 2,5), que es tal por incluir humanidad y divinidad. Captaba la unidad y creía en lo que la componía sin romperla (*kath'hypóstasin*). Nosotros distinguimos en Cristo entre acción humana, o en cuanto hombre, y acción divina, en cuanto Dios. Pero eso es contemplación, teoría, porque es siempre el Mediador quien actúa y en cada acción suya hay una referencia implícita a la totalidad del Mediador, es decir, a la «otra» naturaleza. En este sentido, Jesús es hombre *desde Dios*, y este «desde Dios» es elemento esencial de su humanidad. No cabe afirmar al revés que Jesús es Dios desde el hombre, pero sí en cambio que es Dios *revelado desde* el hombre. El hecho de que, como enseña Calcedonia, las naturalezas existan sin mezcla, confusión, separación ni división no significa que sean realidades estáticas que actúan de manera alternativa como acción humana o acción divina, y sólo raramente a la vez en las acciones teándricas. Es siempre el único Mediador el que actúa tanto en acciones estrictamente humanas como divinas, de manera que la distinción entre ellas –afirmada en el III concilio de Constantinopla– existe *en theôria monê*, es decir por el análisis racional que hacemos de la vida de Jesús a partir de la enseñanza de Calcedonia.

Cirilo acudió a la comparación de Cristo –una persona en dos naturalezas– con el ser humano compuesto de alma y cuerpo. De esa comparación extraía, como se ha visto anteriormente, la consecuencia de considerar la distinción de las naturalezas en Cristo solamente «en teoría» o conceptualmente. ¿Es válida esa comparación? Aunque parece abrir una vía de comprensión a la dualidad en Cristo, estrictamente hablando no es válida esa comparación porque la composición hilemórfica del hombre se da a partir de sustancias incompletas que actúan como materia y forma. Así, el cuerpo humano no puede ser pensado sin su esencial relación con el alma, y viceversa, el alma humana no puede ser pensada sin relación al cuerpo. En Cristo, las naturalezas no son incompletas ni actúan como materia y forma⁵⁷. La comparación de Cristo con el compuesto humano sólo tiene valor a partir del Mediador ya existente, de manera que Cristo es hombre desde Dios y Dios revelado des-

⁵⁷ SANTO TOMÁS, III, q. 2, a. 4 ad 2: «Illa compositio personae ex naturis non dicitur esse ratione partium, sed potius ratione numeri, sicut omne illud in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum».

de el hombre, y no es posible pensar en un Cristo pura o solamente hombre ni pura o solamente Dios: ambas naturalezas están mutuamente implicadas en el Mediador –aunque no en el mismo sentido en cuanto la naturaleza divina y la humana no pueden estar al mismo nivel⁵⁸– y en ese sentido la distinción entre ellas, siendo real, sólo se entiende conceptualmente, *en theôria monê*.

No se trata, evidentemente, de simplificar ingenuamente la cuestión con palabras que enmascaren el problema de la unidad y dualidad en Cristo, sino de hallar una expresión que exprese la unidad compleja de su ser. La cuestión de fondo en todo caso es la relación entre la eternidad y el tiempo que tiene lugar en la encarnación y que nosotros explicamos verdadera pero inadecuadamente como unión de la naturaleza humana y de la naturaleza divina en la persona del Verbo. El Mediador es el término –el nombre– que mejor expresa la realidad compleja del único Cristo perfecto Dios y perfecto hombre, el Hijo y Salvador.

Si la fórmula de Calcedonia es el resultado del análisis de la realidad de Cristo, los cánones de Constantinopla II constituyen el momento de síntesis. Esta síntesis no se limita a su uso explícito en el texto conciliar (*kata synthesisin*), aunque es sintomático que esa expresión tenga aquí su acogida. La síntesis del concilio del 553 es el correlato lógico del análisis calcedoniano, y ambos –análisis y síntesis– son necesarios. Gracias al análisis quedan delimitados los términos y conceptos a los que llega la razón creyente para que nada quede fuera de la explicación del misterio, de la que un elemento clave es la ausencia de contradicción lógica o de falta de coherencia. Por su misma naturaleza, el análisis alcanza su objetivo cuando los diversos niveles de realidad aparecen claramente situados en su distinción: persona, naturaleza, modo de unión, etc son recogidos en el *hóros* de manera que lo válido de las propuestas anteriores quedaba reconocido, y al mismo tiempo eran evitadas las interpretaciones que afectaban a la integridad o coherencia del misterio.

El necesario momento analítico iba acompañado por una exigencia interior de síntesis. Y así, por un lado, la fe cristiana confiesa que Cristo es una persona en dos naturalezas sin mezcla, división, confusión o separación. Tras esas expresiones la fe se dirige, simplemente, a la única realidad que es Cristo, y confiesa: ¡creo en Jesucristo! Ése es el punto de llegada, verdadera sín-

⁵⁸ III, q. 2, a. 1 ad 1: «Non ergo sensus est quod in incarnatione ex duabus naturis sit una natura constituta, sed quia una natura Dei verbi carnem univit in persona».

tesis que se basa en la claridad del análisis y no admite separación entre el Cristo real confesado en la fe y el Cristo dogmáticamente analizado. Esa síntesis en cuanto tal expresa lo real cognoscible pero no reducible a conocimiento.

La necesidad de contar con el análisis y la síntesis es coherente con la naturaleza misma de la fe cristiana, que es confesión y asentimiento intelectual a la verdad revelada conocida, y al mismo tiempo entrega y adhesión del creyente a Cristo Señor. Al reconocer en la persona de Cristo la unión que resulta del encuentro de los opuestos admite la paradoja de lo que bajo una aparente oposición encierra en realidad una identidad profunda no reducible plenamente a conceptos.

La mediación es esencialmente síntesis. En Cristo mediador, los extremos –Dios, hombre– se dan perfectamente unidos pero en cuanto distintos: cada uno incluye la relación al otro y así forman la unidad. En el Mediador, Cristo Jesús, Dios y hombre, encontramos a un único sujeto en quien la riqueza y complejidad de su ser –divinidad y humanidad claramente distintas– existen no como realidades separadas, sino en una única realidad que interiormente contiene una distinción captable de manera solamente conceptual (*en théôria monê*), es decir que no separa sino afirma la unidad.

En suma, el análisis y la síntesis forman un círculo al encontrarse en la persona capaz de articular la unidad y la diversidad. La persona es fundamento de la individualidad, pero también encuentro y relación.

Bibliografía

- BEELEY, Ch., *The unity of Christ. Continuity and conflict in Patristic Tradition*, New Haven CT: Yale University Press, 2012.
- BOULNOIS, M.-O., «Patristique grecque et histoire des dogmes», *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 118 (2011) 157-175.
- BRUGAROLAS, M., «La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 49 (2017) 301-326.
- COMISIÓN MIXTA DE DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA ORTODOXA Y LAS IGLESIAS ORTODOXAS ORIENTALES, «Déclaration commune sur la Christologie», *Episkepsis* 422 (1989) 10-13; «Segunda declaración común y recomendaciones a las Iglesias», *Diálogo ecuménico* 30 (1995) 101-106.
- COZZI, A., *Conoscere Gesù Cristo nella fede: Una cristologia*, Asisis: Citadella, 2007.
- DALEY, B. E., *God visible. Patristic Christology Reconsidered*, Oxford: Oxford University Press, 2018.
- DALEY, B. E., «Leontius of Byzantium and the Rezeption of the Chalcedonian Definition», en HAINTHALER, Th., ANSORGE, D. y WUCHCHERPENNIG, A. (Hrsg.), *Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche. Christologie – Kirchen des Ostens – Ökumenische Dialogue*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2019.
- FRANCK, G. L. C., «The Council of Constantinople II as a Model Reconciliation Council», *Theological Studies* 52 (1991) 636-650.
- GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2,1, Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1986.
- GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2,2, Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1989.
- HALLEUX, A. DE, «Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie», en BRENNECKE, H. C., GRASMÜCK, E. L. y MARKSCHIES, G. (hrsgb), *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Berlin: Walter de Gruyter, 1993, 411-428.
- HALLEUX, A. DE, «La distinction des natures de Christ “par la seule pensée” au cinquième concile oecuménique», en PLĂMĂDEALĂ, A. y PĂCURARIU, M. (eds.), *Persoana si comuniune. Festschrift D. Staniloae*, Sibiu: Editura i tiparul Archiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993, 311-319.

- HALLEUX, A. DE, «Actualité du néochalcédonisme. À propos d'un accord récent», en HALLEUX, A. DE, *Patrologie et oecumenisme. Recueil d'études*, Leuven: Leuven University Press, 1990, 481-503.
- HEFELE, C. J., *Histoire des Conciles*, III/1, Paris: Letouzey et Ané, 1909, 1-145.
- IZQUIERDO, C., «El Mediador, una clave para la teología», *Scripta Theologica* 49 (2017) 351-370.
- IZQUIERDO, C., *El Mediador, Cristo Jesús*, Madrid: BAC, 2017.
- KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, Salamanca: Sígueme, 1976.
- LADARIA, L. F., «La recente interpretazione della definizione di Calcedonia», *PATH* 2 (2003) 321-340.
- LA PARRA, J. R., *El acceso contemporáneo a la cristología de Calcedonia. La lectura de A. de Halleux en diálogo con A. Grillmeier y R. Price*, Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià/Facultat de Teologia de Catalunya, 2018.
- LOUTH, A., «Christology in the East from the Council of Chalcedon to John Damascene», en ARAN MURPHY, F. (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- MASPERO, G., «La cristología de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Constantinopla», *Scripta Theologica* 36 (2004) 385-410.
- MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- MURPHY, F. X., *Histoire des Conciles Oecuméniques. III, Constantinople II et Constantinople III*, Paris: L'Orante, 1974.
- OROZCO RUANO, R., *Jesucristo, Dios con nosotros. ¿Cómo puede ser un hombre el Hijo de Dios?*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2016.
- PRICE, R. y WHITBY, M. (eds.), *Chalcedon in context. Church councils 400-700*, Liverpool: Liverpool University Press, 2011.
- RAHNER, K., «Problemas actuales de cristología», en *Escritos de Teología*, I, 5ª ed., Madrid: Cristiandad, 2000, 175-205.
- RATZINGER, J., *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca: Sígueme, 1999.
- RICHS, A., *Ecce Homo. On the Divine Unity of Christ*, Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 2016.
- RIESTRA, J. A., «Il dibattito sul valore e i limiti della dottrina calcedonense nella cristologia recente», en DUCAY, A. (ed.), *Il concilio de Calcedonia 1550 anni dopo*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2003, 93-113.
- ROBERTSON, J. M., *Christ as Mediator*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

- SESBOÛÉ, B., «Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives», *Recherches de Science Religieuse* 65 (1977) 45-79.
- SESBOÛÉ, B., «Reception of Councils from Nicea to Constantinople II: Conceptual Divergences and Unity in the Faith, Yesterday and Today», *The Jurist* 86 (1997) 86-117.
- SESBOÛÉ, B. y WOLINSKI, J., *El Dios de la salvación*, I, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995.
- SIMONETTI, M., *Il Cristo*, II, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1986.
- TROSTYANSKIY, S., *St. Cyril of Alexandria's Metaphysics of the Incarnation*, New York: Peter Lang, 2016.
- URÍBARRI, G., *La singular humanidad de Cristo*, Madrid: San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, 2008.
- VRIES, W. DE, *Orient et occident: les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris: Cerf, 1974.
- WEINANDY, T., «Cyril and the Mystery of Incarnation», en WEINANDY, T. y KEATING, D. (eds.), *The Theology of Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation*, London: T & T Clark, 2003.
- WEINANDY, T., «The Soul/Body Analogy an the Incarnatio: Cyril of Alexandria», *Coptic Church Review* 17 (1996) 59-66.
- WOLFSON, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1964.