

# MAGISTERIO CRISTOLOGICO DE LOS CONCILIOS I Y III DE CONSTANTINOPLA

NICOLAS LOPEZ MARTINEZ

La aportación cristológica de los concilios I y III de Constantinopla es muy desigual. Las circunstancias en que se celebraron uno y otro, así como los objetivos concretos de cada uno, fueron tan dispares que obligan a hablar de ellos por separado. Ambos manifiestan, por supuesto, una resuelta voluntad de defender la ortodoxia cristológica pero la razón más convincente para emparejarlos aquí es la curiosa coincidencia de cumplirse sus respectivos centenarios, puesto que el primero se desarrolló de mayo a julio del a. 381 y el tercero duró desde el 7 de noviembre del 680 hasta el 16 de septiembre del 681.

## I. EL CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO I

Convocado por el emperador Teodosio I, su objetivo fue ratificar plenamente la fe de Nicea, denunciar y proscribir toda la gama de errores que no concordaban con ella y resolver especialmente el problema planteado por los macedonios o pneumatómacos<sup>1</sup>. Es cierto que esta intención dogmática pudo ponerse al servicio de otros intereses, por ej., el de anteponer la importancia de Constantinopla —la «nueva Roma»— a la vieja sede patriarcal de Alejandría e ir levantando frente al Occidente la triste bandera del recelo y ciertos

---

1. En el canon primero anatematiza, de modo genérico, a los eunomianos, anomeos, arrianos, eudoxianos, semiarrianos, adversarios del Espíritu Santo, sabelianos, marcelianos, fotinianos y apolinaristas. Cf. MANSI, 3,557-560. A éstos, en la versión de Dionisio el Exiguo, hay que añadir los macedonianos, que son especialmente los «adversarios del Espíritu Santo». Cf. DS 151.

pujos de autonomía, cuyo trasfondo político es evidente. Sin embargo, es un hecho indudable que este concilio equilibra la exposición de fe trinitaria, al explicitar la profesión de fe en la divinidad del Espíritu Santo, apenas incoada en Nicea<sup>2</sup>, y recoger algunas matizaciones que reafirmaban rotundamente la divinidad del Hijo.

Reunió unos 150 obispos, exclusivamente orientales; no asistieron ni representantes de los occidentales ni legados del Papa. Sin embargo, habría de ser considerado ecuménico, en lo dogmático, a partir de la tercera sesión del concilio de Calcedonia (a. 451) y confirmado como tal por el papa Vigilio y sus sucesores, a partir del a. 553<sup>3</sup>. Toda la Iglesia aceptó su símbolo, denominado modernamente niceno-constantinopolitano, que tendría la rara fortuna de ser adoptado por la liturgia, primero en Oriente y gradualmente en Occidente, empezando por España, donde, como es sabido, se le añadió la expresión *Filioque*.

Es precisamente este símbolo la más rica aportación del Constantinopolitano I<sup>4</sup>. Según todos los indicios, el concilio lo aceptó, no lo compuso. A partir de la base de Nicea, utilizada con cierta libertad formal, desarrolló importantes fórmulas sobre el Espíritu Santo y recogió las fórmulas cristológicas nicenas, adaptadas desde hacía años al uso bautismal<sup>5</sup>. No entraremos ahora en la cuestión debatida entre Schwartz y Lebon sobre la parte que pudo corresponder o no al concilio en la formulación definitiva de este símbolo<sup>6</sup>.

Ciñéndonos exclusivamente a la cristología, podemos decir que este símbolo, comparado con el de Nicea, introduce algunas incrustaciones interesantes: destaca expresamente la generación *eterna* del Hijo, al añadir: «antes de todos los siglos»; puntualiza que descendió «de los cielos»; menciona la acción del Espíritu Santo en la en-

2. El símbolo de Nicea concluía escuetamente: «Y en el Espíritu Santo» (DS 125), sin ulterior desarrollo.

3. Sobre este concilio cf. C. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, II, Paris 1908, 1-48.

4. Véase el texto en DS 150.

5. Cf. I. ORTIZ DE URBINA, *La struttura del Simbolo Costantinopolitano*, en «Orient. christ. per.» 12 (1946) 275-285; G. L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*. Ed. critica, Roma 1967.

6. E. SCHWARTZ, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon*, en «Zeits. f.d. neutest. Wiss. u.d. Kunde d.ä. Kirche» 25 (1926) 38-88, opinaba que el símbolo de Nicea y el de Constantinopla, leídos en la segunda sesión de Calcedonia, eran distintos y que luego, por presiones de la emperatriz Pulqueria, habrían sido armonizados y reducidos a uno antes de la quinta sesión. Por el contrario, J. LEBON, *Les anciens symboles dans la définition de Chalcedonie*, «Rev. hist. ecclés.» 32 (1936) 809-876, rebate a Schwartz por falta de pruebas históricas y en virtud de fuertes razones en contra; el Constantinopolitano I no hizo otra cosa que aceptar el *Simbolo* ya existente. Cf. DOSSETTI, *o.c.*, 278, nota 23.

carnación, al ampliar: «del Espíritu Santo y de María, la Virgen»; así como que «fue crucificado también por nosotros bajo Poncio Pilato», que resucitó al tercer día «según las Escrituras», que «está sentado a la derecha del Padre», que vendrá «con gloria» a juzgar a vivos y muertos y, finalmente, la expresión sugerida por Lc 1,33: «cuyo reino no tendrá fin».

Son adiciones que subrayan los trazos fundamentales del símbolo de Nicea y que tienen casi siempre mayor carga pedagógica que dogmática. Sabido es que el símbolo niceno, por su esquematismo, era menos apto para las catequesis bautismales. Los teólogos de Nicea necesitaban menos que los fieles estas clarificaciones del nuevo símbolo. Por ej., para un teólogo es manifiesto que la generación del Verbo es eterna: le basta haber dicho que el Hijo es «engendrado, no hecho», como las otras criaturas; pero un simple fiel capta mejor el misterio, si se hace constar: «antes de todos los siglos». Dígase otro tanto por lo que toca a poner de relieve la *kénosis*, al decir que descendió «de los cielos»; o al introducir la nota apologética sobre la resurrección «según las Escrituras». Por lo que toca a la mención del Espíritu Santo como agente de la encarnación, de acuerdo con Lc 1,35, aunque obedezca a la conveniencia de contrapesar las negaciones de los pneumatómacos, tiene entidad en sí misma, así como la nota realista, contrapuesta a todo docetismo, de que se encarnó «de María, la Virgen». Por otra parte, al recoger el tema bíblico «está sentado a la derecha de Dios» (cf. Mc 14,62; 16,19; Hech 7,55; Rom 8,34; Ef 1,20; 2,6; Col 3,1; Hebr 1,3; 1 Ped 3,22), con el mero cambio explicativo de «Dios» por «Padre», deja bien sentada la realidad gloriosa de la humanidad de Cristo. En conexión con este tema, al resaltar que vendrá «con gloria» a juzgar a vivos y muertos, así como que «su reino no tendrá fin», pone de relieve la realeza del Señor, que tanto exaltará el arte bizantino y, más tarde, el románico en sus representaciones del Pantocrátor.

Todas estas ampliaciones, fundamentalmente pedagógicas, tienden además a cerrar la puerta a errores concretos. Ya es significativo que se encuentren unos años antes en el *Ancoratus* de S. Epifanio (a. 374), buen conocedor de las herejías de su tiempo<sup>7</sup>.

Si hubiéramos de hacer una rápida evaluación global, tendríamos que hacer constar que la importancia cristológica de este primer concilio de Constantinopla radica no tanto en sus adiciones a Nicea —por otra parte, no originales— cuanto en su rotunda reiteración

7. Cf. DS 42-45.

del dogma niceno frente a las tendencias discrepantes, que pululaban peligrosamente, como reliquias o derivaciones del arrianismo, y que, de no haber sido frenadas con firmeza, podrían haber malbaratado la herencia magisterial básica del primer concilio ecuménico.

## II. EL CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO III

### 1. *Coordenadas fundamentales*

Del Constantinopolitano I al III hay un salto importante en el tiempo. En el s. VII se cuenta ya con una amplísima enseñanza del Magisterio en materia cristológica, especialmente con la definición de Calcedonia, «expresión auténtica de la cristología patrística»<sup>8</sup>, y con una reflexión teológica técnicamente muy desarrollada. Las innumerables tentaciones de racionalizar el misterio, mediante oscilaciones pendulares entre la divinidad y la humanidad, con detrimento de una u otra, parecían teóricamente vencidas, gracias al equilibrio logrado mediante la adecuada formulación de la unidad ontológica de Cristo, verdaderamente Dios, consustancial al Padre, y verdaderamente hombre, consustancial a nosotros; las dos naturalezas, «sin confusión» y «sin cambio», «sin división» y «sin separación», subsisten en una sola hipóstasis<sup>9</sup> o, como había dicho S. León, «concurren en una persona»<sup>10</sup>.

Sin embargo, Calcedonia no había desarrollado en el orden dinámico las lógicas conclusiones del orden ontológico. Se había limitado a recordar la luminosa fórmula de S. León: «Una y otra forma (=naturaleza) obra lo que le es propio, con comunión de la otra; es decir, el Verbo obra lo que pertenece al Verbo, la carne cumple lo que atañe a la carne»<sup>11</sup>. Cabía admitir en su materialidad la fórmula diofisita de Calcedonia y seguir alentando larvadas aplicaciones de un escurridizo monofisismo; herejía ésta pocas veces confesada abiertamente pero la más pertinaz. Aparentemente trata de evitar toda forma de arrianismo y, sobre todo, de nestorianismo; en realidad se muestra celosa de la divinidad de Cristo a costa de anular su humanidad, si no en sí misma —al menos los que pretendan ser ortodoxos

8. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze 1977, 235.

9. Cf. definición de Calcedonia, DS 301-302.

10. *Tomo* (a. 449), DS 293.

11. *Ibid.*, DS 294.

después de Calcedonia—, sí en cuanto a su actividad, considerada exclusivamente divina o, según la fórmula del Pseudo-Dionisio —de la que tanto se abusó—, «teándrica», es decir, divino-humana. La clave del error se advierte fácilmente: la persona divina no es para ellos solamente el sujeto de atribución de la actividad de Cristo, sino también el principio inmediato del que dicha actividad dimana; de suerte que la naturaleza humana en Cristo es mero «órgano» o instrumento de la persona; instrumento pasivo, cuya dinamicidad propia queda anulada de hecho. Así se abrirá paso el monoenergismo y, como aplicación más concreta, el monotelismo, al que plantó cara resueltamente el tercer concilio de Constantinopla, sexto ecuménico.

## 2. Fórmulas y contenidos monotelitas

Parece imprescindible detenerse a clarificar un poco el ideario monotelitas, para poder valorar la aportación magisterial de este concilio. El monotelismo —ha escrito Jugie—, «inventado por unos políticos que, con la pretensión de mantenerse en la ortodoxia, buscaban fórmulas conciliadoras para atraer a los monofisitas del imperio bizantino a la definición del concilio de Calcedonia, es una herejía que adoptó formas diversas durante los sesenta años de su existencia (619-679). Es la herejía camaleón por excelencia»<sup>12</sup>.

Jugie tiende a quitar importancia al contenido del monotelismo: da la impresión de que lo reduce casi a una herejía verbal. Eran ciertamente los tiempos clásicos de los «bizantinismos» y, por otra parte, el máximo representante de los monotelitas, el patriarca Sergio de Constantinopla, era un teólogo áulico, ducho en política y en verbosismo, capaz de embarullar con sus sutilezas y estilo untuoso al mismo papa Honorio. Pero no hay que olvidar la lenta fermentación de ideas que se da en la complicada maraña histórica del s. VI, cuyo frecuente común denominador en cristología había sido la única «hipóstasis compuesta», típica del neo-calcedonismo, fórmula irénica, puente tendido al monofisismo. Como ha demostrado Moeller, la cristología se había cargado de obsesiones antinestorianas y se prestaba a escurridizas componendas con un variopinto monofisismo<sup>13</sup>. El cuidado con que se pulen las fórmulas hace sospechar que no son aplicaciones obvias de Calcedonia, sino, a veces, modos de burlar el

12. M. JUGIE, *Monothelisme*, en DTC 10,2307.

13. Cf. CH. MOELLER, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, en *Das Konzil von Chalcedon*, I, Würzburg 1962, 637-720.

diofisismo. Cuando ya en el s. VII se difunden las expresiones *μία ἐνέργεια* y *ἐν θέλημα* no se niega la doble naturaleza pero, en la práctica, queda poco menos que anulada la naturaleza humana. Las formas de hacerlo son casi infinitas; por poner un ejemplo entre mil, Juan de Escitópolis distinguía en Cristo una *ἐνέργεια* divina, otra humana y otra teándrica; ésta no es la mezcla de las dos anteriores, sino la suma de ambas coordinadas<sup>14</sup>. Aparentemente impecable. Pero todo depende del modo de entender esa coordinación, que puede ser la habitual que resulta del influjo de Dios en la acción de la criatura libre o la especial, fruto de una exagerada divinización de la naturaleza humana en la hipóstasis compuesta, de suerte que la humanidad viene a ser en Cristo un instrumento pasivo del Verbo omnipotente<sup>15</sup>; con lo cual la voluntad humana de Cristo pierde su espontaneidad natural y se evita fácilmente la contrariedad de voluntades pero no se salva la alteridad o se salva sólo verbalmente. Esta confusión entre alteridad y contrariedad de voluntades en Cristo puede considerarse «la verdadera fuente del monotelismo bizantino»<sup>16</sup> y me convence de que el monotelismo fue algo más que una herejía verbal sin contenido anticalcedoniano<sup>17</sup>. Aunque resulte un poco fuerte y excesivamente generalizador el juicio global de Rahner, quizá se acerque a la realidad histórica más que Jugie, cuando afirma que el monotelismo «no fue sólo un invento político, como concesión a los monofisitas, sino algo que caló tan hondo que aún hoy es una 'herejía' muy extendida entre los cristianos..., a pesar de toda la ortodoxia verbal»<sup>18</sup>. Es posible que a ello se deba cierta simpatía entre algunos autores modernos con respecto a las fórmulas monotelitas.

En cuanto a esas fórmulas, las expresiones fundamentales de las mismas suelen ser, como ya hemos indicado, *μία ἐνέργεια* y *ἐν θέλημα*. No se trata de la «energía» en cuanto fuente de actividad, sino de la actividad misma y, a veces, del objeto de esa actividad, del término de la acción. En lo que se refiere a *θέλημα*, aunque pueda significar gramaticalmente la facultad de querer, para ellos es equivalente a *θέλησις*, es decir, al ejercicio de la voluntad, al acto voluntario y tam-

14. Cf. MG 4,536; MOELLER, *a.c.*, 711.

15. Cf. CH. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1972, 171.

16. F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris 1979, 35.

17. Con motivo de censurar este contenido herético, J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, 3, Paris 1928, 160-192, resulta para JUGIE, *a.c.*, 2311, sospechoso de nestorianismo; lo mismo pensaba el soteriólogo Rivière: cf. P. GALTIER, *L'unité du Christ*, Paris 1939, 281-282.

18. K. RAHNER, *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos de Teología*, I, Madrid 1961, 180.

bién, en ocasiones, al objeto de dicho acto. Los latinos tradujeron «operatio» y «voluntas» respectivamente, con más acierto en el primer caso que en el segundo. La «voluntas», en versión francesa, sería el «vouloir», no la «volonté»<sup>19</sup>.

Al principio hablaban de monoenergismo pero pronto se centraron en el ámbito más concreto de la única voluntad. Hablar de una sola energía intelectual habría sido demasiado peligroso después de la condenación de Apolinar<sup>20</sup>; y, aunque sean reales los problemas que plantea la ciencia humana de Cristo, son manifiestamente más llamativos los de su voluntad humana, puesto que ha de ser plenamente concorde con la voluntad divina. El modo radical de evitarlos era anular la espontaneidad natural de esa voluntad humana. Por eso la única voluntad en Cristo suele ser denominada θεϊκόν, divina, ὑποστατικόν, hipostática, ἡγεμονικόν, hegemónica, de suerte que, como decía Ciro de Alejandría, todo en Cristo es ἔργον, obra, de Dios, es decir, de la persona del Verbo<sup>21</sup>. Esta viene a hacer las funciones de naturaleza común. De ahí que opongan tanta resistencia a aceptar la fórmula «dos operaciones y dos voluntades naturales», o sea, correspondientes a cada una de las dos naturalezas. En el fondo es un modo de resistir a la definición calcedonense.

A lo largo de las prolijas actas del Constantinopolitano III queda patente que Macario de Antioquía y sus secuaces, monotelitas convencidos, no admitían en Cristo otra voluntad que la divina: «Nos voluntatem humanam in Christo non dicimus, divinam vero etiam: absque carnalibus voluntatibus et cogitationibus humanis»<sup>22</sup>. «Sicut unus est ipse (Christus), unam ei voluntatem adstruimus»<sup>23</sup>. «Sic nos unam voluntatem Christi, et hanc totam divinam, secundum doctores praedicamus»<sup>24</sup>.

Parece claro que el motivo teológico inmediato del monotelismo, motivo constantemente aducido por sus fautores, es dejar a salvo la impecabilidad de Cristo, como si la voluntad humana estuviera intrínsecamente corrompida y fuera imposible concordarla con la voluntad divina. Así como Apolinar sustituía en Cristo el entendimiento hu-

19. Cf. G. W. H. LAMPE, *A patristic greek lexicon*, Oxford 1961, s.v. ἐνέργεια y θέλημα. Advierte J. BLOIS, *Constantinople (III<sup>e</sup> concile de)*, en DTC 3, 1270, que «traduire θέλημα y ενέργεια par volonté et énergie, au sens de puissance, c'est donc rester fidèle à la doctrine définie; mais en s'écartant quelque peu des termes mêmes qui ont servi à la définir».

20. DS 146 y 149.

21. Cf. JUGIE, *a.c.*, 2310.

22. MANSI, XI, 366.

23. *Ibid.*, 515.

24. *Ibid.*

mano por el Verbo, así los monotelitas sustituyen la voluntad humana por la divina; es la «voluntas deitatis tantum»<sup>25</sup>, propia de la naturaleza divina, común a las tres divinas Personas. Interpretan, pues, el tópicus «Unus de Trinitate incarnatus est» en sentido básicamente monofisita. No es de extrañar que, cada vez que Macario reitera en el concilio sus posiciones, los Padres vean reaparecer el viejo fantasma de Dióscoro de Alejandría<sup>26</sup>.

Es posible que, en algunos casos, sobre todo cuando había una intención más política que teológica, sólo se pretendiera evitar la contrariedad de voluntades en Cristo y dar la impresión de que los monofisitas podían, sin dejar de serlo, aceptar la definición de Calcedonia pero no lo vieron así ni S. Sofronio de Jerusalén, primer gran adversario del monotelismo<sup>27</sup>, ni Macario de Antioquía, monotelita que, por propia confesión, estaba dispuesto a morir antes que admitir en Cristo dos voluntades<sup>28</sup>. De hecho, cuando por razones políticas los emperadores intentan imponer silencio a quienes confesaban dos voluntades en Cristo, el papa Martín I convoca el concilio Lateranense del a. 649, que proclama la doble voluntad y la doble operación de Cristo<sup>29</sup>; ello le valdría el destierro a Crimea, donde pasó toda suerte de privaciones y murió el a. 655, acusado de alta traición<sup>30</sup>. Idéntica sería la acusación contra Máximo el Confesor, que se negó a aceptar el *Typos*, en el que se prohibía confesar la fe en la voluntad humana de Cristo. Cuando ya había cumplido los 82 años de edad, le cortaron la mano derecha y le arrancaron la lengua en la primavera del a. 662; aún resistió vivo, desterrado en el Cáucaso, hasta el 13 de agosto de aquel mismo año<sup>31</sup>.

Fórmulas de fe por las que se lucha en conciencia y por las que se muere tienen sin duda contenidos de verdadera entidad, sobre todo cuando quienes batallan por ellas no son unos fanáticos ignorantes, sino buenos concedores de la tradición eclesial y de los entresijos de la cristología, como Sofronio de Jerusalén, Martín I y Máximo el Confesor. Que las ambigüedades, los silencios y los errores pudieran ser considerados por el poder civil como posibles facto-

25. *Ibid.*

26. Dióscoro suele ser mencionado y condenado juntamente con Eutiques; es uno de los clásicos representantes del monofisismo. Cf. DS 364,472.

27. Cf. el hermoso estudio de SCHÖNBORN, citado en la nota 15.

28. «Non dico duas naturales voluntates, aut duas operationes naturales in incarnationis dispensatione domini nostri Jesu Christi, nec si membratim incidar, et mittar in mare», MANSI, XI, 359.

29. DS 510 y 511.

30. Cf. LÉTHEL, *o.c.*, 113.

31. *Ibid.*, 114-121.



res de unidad no quiere decir que la cuestión monotelita fuera meramente política. El problema teológico que aborda el tercer concilio de Constantinopla es real y grave, porque se trata nada menos que de evitar una falsa concepción de la humanidad de Cristo, de tomar en serio la encarnación y la redención, puesto que en el racionalismo de la escolástica bizantina naufragaba la paradoja del Verbo encarnado y no se aceptaba con todas sus consecuencias la «kénosis», que hace a Cristo en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado (cf. Hebr 4,15).

### 3. *El contraste entre monotelismo y diotelismo*

El tercer concilio de Constantinopla es un concilio monográfico. A lo largo de diez meses, en dieciocho sesiones, se dedicó exclusivamente a estudiar y resolver concienzudamente el problema planteado por los monotelitas. Desde la primera sesión los legados pontificios encarrilan el trabajo: empiezan por pedir que se aclararan los orígenes históricos de la «novedad» monotelita, introducida —dicen— unos 46 años atrás por los obispos Sergio, Pablo, Pirro y Pedro de Constantinopla, de acuerdo con Ciro de Alejandría y Teodoro de Faran; «novedad» que había seguido propagándose, pese a los esfuerzos en contra de la Sede Apostólica<sup>32</sup>. Era un «nuevo modo de hablar»<sup>33</sup> que los legados, a modo de fiscales, denuncian en cuanto a su origen, persistencia y difusión, como una tacha grave de los últimos patriarcas de Constantinopla.

Macario de Antioquía y el pequeño grupo que le secunda se dan por aludidos y responden: «Nosotros no hemos inventado nada nuevo, sino que creemos y enseñamos acerca de la voluntad y operación lo que hemos recibido de los concilios ecuménicos, de los santos Padres y de los obispos de Constantinopla, así como del papa Honorio y de Ciro de Alejandría»<sup>34</sup>. Esta respuesta determinará el método, aceptado por todos en el concilio: revisar escrupulosamente los textos de la tradición conciliar y patrística, determinar la autenticidad de dichos textos, hacer exégesis de los mismos y sacar conclusiones firmes. Ello explica que este concilio reúna en sus actas la mayor riqueza de materiales cristológicos y los analice con notable sentido crítico.

32. Cf. MANSI, XI, 212-213. Véase la exposición de HEFELE-LECRERCQ, 3/1, Paris 1909, 487.

33. MANSI, XI, 214.

34. *Ibid.*, 213.

Para situarse en este punto de partida, se presuponía una cadena de hechos recientes, que habían convulsionado a la Iglesia en Oriente. Desde los tiempos de Calcedonia, los monofisitas habían sido habitualmente perseguidos por la autoridad imperial y eran considerados como peligrosos quintacolumnistas, especialmente desde el momento en que el emperador Heraclio se vio acuciado por enemigos externos, persas y árabes. Había que fortalecer la unidad política interna, para lo cual el patriarca Sergio intenta echar una mano al emperador y busca una fórmula de unidad religiosa: es la fórmula monoenergética. Sergio entabla contactos con los monofisitas de Arsinoé (Egipto), con Teodoro de Faran, con Jorge Arcas (jefe de los paulinistas egipcios), con Pablo (cabeza visible de los acéfalos de Chipre) y con Ciro de Fasia. El emperador fomenta este aparente medio de concordia, sobre cuya base tiene lugar la unión de los armenios con los bizantinos el a. 633. Pero este irenismo, hábilmente promovido por Sergio, fue pronto denunciado por Sofronio de Jerusalén, el cual en su etapa de monje, había conocido muy bien la trama del asunto en Alejandría y en Constantinopla. Para Sofronio Cristo es uno y dos: uno en cuanto hipóstasis y persona, dos en cuanto a las naturalezas y sus respectivos atributos. Por tanto, Sergio, al hablar de una sola operación, sacrificaba la fe católica<sup>35</sup>.

Pero las falsas esperanzas de unidad religioso-política prevalecieron para Sergio, quien se las arregló para sorprender incluso al papa Honorio, mal informado, el cual, pensando que se trataba de «discusiones de gramáticos», en una primera carta a Sergio coincide materialmente con él en la fórmula *μία ἐνέργεια* y en que debe evitarse hablar de dos operaciones, para que la gente sencilla no piense que somos nestorianos; aunque tampoco debería hablarse de una sola operación, para que no nos tomen por eutiquianos. Honorio afirma que Cristo actúa *πολλυτρόπως*, de muchas maneras, en la naturaleza divina y en la humana; a su juicio, puntualizar más sería incurrir en filosofías peligrosas. Confunde operaciones con modos de obrar y habla como si la unidad moral de las voluntades fuera lo mismo que la unidad física<sup>36</sup>. Años más tarde (a. 682), el papa León II diría de él «qui hanc apostolicam Ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina lustravit»<sup>37</sup>.

El a. 638 se publica la *Ectesis*, manifiesto monotelita amparado

35. Véase la síntesis que ofrece J. BLOIS, *a.c.*, DTC 3, 1259-1270.

36. Sobre el papa Honorio cf. HEFELE-LECRERCO, 3/1,347-364 y 515-538.

37. DS 563.

por el emperador. El papa Juan IV sale a la palestra: da una benévola interpretación de la actuación del papa Honorio, entendiendo que sólo había negado que en Cristo se dieran dos voluntades a la manera que se dan en nosotros la *voluntas mentis* y la *voluntas carnis*, que a veces se oponen entre sí<sup>38</sup>. Por su parte, enseñaba que afirmar en Cristo una sola voluntad, si es divina, equivale a negar con los maniqueos la naturaleza humana de Cristo y, si es humana, equivale a negar la divinidad al modo de Fotino y de los ebionitas; finalmente, si se dice que es divino-humana, es confundir las naturalezas, como Nestorio<sup>39</sup>. Esta repulsa pontificia del monotelismo obligaba a una mayor cautela y contribuyó por eso indirectamente a la publicación del *Typos* (a. 648), que prohibía con autoridad imperial hablar de una o de dos voluntades y operaciones, lo cual favorecía la persistencia del error en Constantinopla. La no aceptación del *Typos* costó la vida, como ya indicábamos, al papa Martín I y a Máximo el Confesor.

Se comprobó que, como suele suceder, aquel falso ecumenismo de los monotelitas, lejos de conseguir la paz interna del imperio, provocaba mayores luchas. Ello movió al emperador Constantino IV Pogonato y al patriarca de Constantinopla Teodoro a intentar con buen sentido negociaciones con Roma, primero con el papa Donus y, luego, con Agatón. Este convocó el concilio Romano del a. 680, en el que se examinó detenidamente el problema. Su fórmula no deja lugar a dudas: «Sicut duas naturas, sive substantias, id est deitatem et humanitatem, inconfuse, indivise, incommutabiliter eum habere veraciter confitemur, ita quoque et duas naturales voluntates et duas naturales operationes habere, utpote perfectum Deum et perfectum hominem»<sup>40</sup>. Este concilio Romano puede decirse con toda propiedad la preparación del Constantinopolitano III<sup>41</sup>. Excelente preparación, puesto que el resultado doctrinal de ambos sería plenamente coincidente.

Los legados del papa Agatón llevaron a Constantinopla también la representación de los 125 padres del concilio Romano<sup>42</sup> y no acu-

38. Cf. MANSI, X, 683-685.

39. *Ibid.*, 685-686.

40. DS 548.

41. Véase el minucioso estudio de F. RODRÍGUEZ, *Cómo se preparó en Roma el tercer concilio de Constantinopla*, «Miscel. Comillas» 46 (1966) 49-76.

42. Fueron portadores de dos cartas para el emperador: una de Agatón (MANSI, XI, 233-285) y otra de los 125 Padres del concilio Romano (*ibid.*, 285-316). Ambas tenían el mismo contenido diotelita y ambas otorgaban a los legados idéntico poder para exponer en Constantinopla la doctrina romana de las dos voluntades en Cristo.

dieron con ánimo de lograr la unidad de la Iglesia a costa de ningún tipo de transacciones, sino con el de mantener fielmente la doctrina católica de las dos voluntades y, sobre esa base, conseguir la unidad, tan anhelada por el emperador desde el punto de vista de los intereses políticos.

Tras las siete primeras sesiones, después de concluir que los escritos patrísticos, en los que pretendían fundarse los monotelitas, no ofrecían el menor fundamento para hablar de una sola voluntad en Cristo y, después de comprobar hasta la saciedad que los monotelitas aplicaban a Cristo en cuanto hombre lo que sólo vale al hablar de la única voluntad de las tres divinas Personas —en cuanto que corresponde a su única naturaleza divina—, se presentó diáfana la doctrina de Agatón, ampliamente justificada por el Nuevo Testamento, la patrística —incluso la griega— y los concilios de Calcedonia y II de Constantinopla<sup>43</sup>. De la doctrina de Roma se dice con razón: «Haec est apostolorum Christi viva traditio»<sup>44</sup>, «haec est enim verae fidei regula»<sup>45</sup>. El asunto quedó tan claro que, a partir de la octava sesión, estaba garantizado el éxito del concilio y, desde la sesión undécima, el emperador, previendo el resultado, consideró que no era ya necesaria su presencia en él: la unidad en la fe diotelita estaba asegurada<sup>46</sup>. Los intentos de Macario por evitar la condenación, pidiendo que se dejara en libertad esta doctrina, con tal de que todos admitieran las dos naturalezas, fueron inútiles<sup>47</sup>: la inmensa mayoría<sup>48</sup> reconoció que «per Agathonem Petrus loquebatur»<sup>49</sup>.

Condenados como herejes Macario y los suyos, en la sesión 16ª se dio una curiosa novedad: Constantino, presbítero de Apamea en Siria, solicitó y obtuvo permiso para exponer ante el concilio una teoría que, en principio, pretendía ser una vía media entre diotelismo y monotelismo. Aceptaba la doctrina de las dos operaciones, a modo de atributos de las dos naturalezas en Cristo; pero sólo admitía una voluntad *personal*, la del Verbo. Junto a ella se daría también una voluntad natural humana, voluntad que Cristo tuvo hasta el momento de su muerte en la cruz; entonces se despojó de ella, así como de

43. Cf. MANSI, XI, 235-237.

44. *Ibid.*, 239.

45. *Ibid.*, 242.

46. Cf. *ibid.*, 517.

47. *Ibid.*, 340-341.

48. Cf. F. RODRÍGUEZ, *El procedimiento de votación en el tercer concilio de Constantinopla (7-III-681)*, «Burgense» 4 (1963) 275-291.

49. MANSI, XI, 666.

la carne y de la sangre. El concilio le tachó de maniqueo y de apolinarista, de suerte que su teoría mereció el consiguiente anatema <sup>50</sup>.

El anatema había caído también, desde la sesión 13.<sup>a</sup>, sobre todos los más calificados representantes del monotelismo: Sergio, «que fue el primero en atreverse a escribir acerca de este impío dogma»; Ciro de Alejandría; Pirro, Pablo y Pedro, patriarcas de Constantinopla; Teodoro, que había sido obispo de Faran; y, finalmente, el papa Honorio, «eo quod invenimus per scripta, quae ab eo facta sunt ad Sergium, quia in omnibus eius mentem secutus est et impia dogmata confirmavit» <sup>51</sup>. Sin entrar ahora en la exageración de esta última frase, que acaso pretende sugerir que no sólo Constantinopla había claudicado, lo cierto es que este concilio dio el golpe de gracia al monotelismo, que la iniciativa doctrinal había venido de Roma y que así desaparecía uno de los obstáculos para la unidad entre el Oriente y el Occidente cristianos. La autoridad de la sede «antiquae Romae», tantas veces mencionada en las actas conciliares <sup>52</sup> y el peso de los 125 Padres del concilio Romano, que habían secundado a Agatón, lo hicieron posible.

#### 4. La definición del Constantinopolitano III

El 16 de septiembre del a. 681, en la sesión 18.<sup>a</sup>, el concilio, con plena conciencia de su ecumenicidad, formuló su definición dogmática, después de hacer suyo el símbolo de Nicea y el de Constantinopla, de ratificar la definición de Calcedonia y reafirmar la fe cristológica del *Tomo* de S. León a Flaviano, la carta de S. Cirilo contra Nestorio y la carta de Agatón a Constantino, así como la carta sinodal del concilio Romano <sup>53</sup>.

En estilo engorroso, sobrecargado de adjetivos y adverbios, como si quisiera no dejar ya un cabo suelto en la cristología, afirma en Cristo dos naturales voluntades, divina y humana, así como, en general, dos naturales operaciones. El término *naturales* significa, según quedó patente en las deliberaciones conciliares, que dimanar de las respectivas naturalezas. El fundamento inmediato de esta afirmación es la definición de Calcedonia, es decir, la realidad de las dos natu-

50. *Ibid.*, 618-619.

51. DS 551-552.

52. Cf. textos de este concilio sobre la sede romana, en I. ORTIZ DE URBINA, *Patres graeci de sede romana*, «Orient. christ. period.» 29 (1963) 149-151.

53. Cf. DS 553. El texto completo de la definición: MANSI, XI, 634-640; DS 553-559.

ralezas en la única persona de Cristo; aunque la trastienda, bien abastecida, de esta verdad se comprobaba pausadamente en el examen de las fuentes bíblicas y, sobre todo, patrísticas.

Las dos voluntades y operaciones se dan «sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión», es decir, como las respectivas naturalezas<sup>54</sup>, cuya dinamicidad se reconoce, al mismo tiempo que se afirma la plena concordancia moral de ambas. Las dos voluntades y operaciones no dan lugar a ninguna forma de incompatibilidad, como alegaban los monotelitas para justificar la negación de la actividad natural estrictamente humana de Cristo, porque la voluntad humana está sometida a la divina: «Y predicamos igualmente en él dos voluntades naturales o querer y dos operaciones naturales, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, según la enseñanza de los santos Padres; y dos voluntades no contrarias —¡Dios nos libre!—, como dijeron los impíos herejes, sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponérsele ni combatirla, antes bien enteramente sometida a ella». La razón es siempre la misma: «A la manera que su carne animada, santísima e inmaculada, no por estar divinizada quedó suprimida, sino que permaneció en su propio estado y razón, así tampoco su voluntad quedó suprimida por estar divinizada»<sup>55</sup>.

La definición está suponiendo que el Verbo asumió la naturaleza humana, según se dice con frecuencia en las actas, tal como estaba en Adán antes de pecar; por tanto, no sometida a la rebelión de la concupiscencia. Lo cual implica que la voluntad de Cristo actúa siempre en pleno sometimiento al dictamen de la razón. Pero ello no resta un ápice, sino todo lo contrario, al carácter natural de los actos volitivos de Cristo por el hecho de que su naturaleza humana, asumida por el Verbo, esté deificada, en el sentido en que subsiste en la persona divina. «Porque no vamos ciertamente a admitir una misma operación natural de Dios y de la criatura, para no levantar lo creado hasta la divina sustancia ni rebajar tampoco la excelencia de la divina naturaleza al puesto que corresponde a las criaturas. Porque de uno sólo y mismo reconocemos que son tanto los milagros como los sufrimientos, según lo uno y lo otro de las naturalezas de que consta y en las que tiene el ser, como dijo el admirable Cirilo»<sup>56</sup>.

Lo que se pretende decir es, pues, que los actos humanos de

54. Cf. DS 302.

55. DS 556.

56. DS 557.

Cristo son verdaderamente tales, si bien son actos del hombre perfecto. En dos ocasiones se menciona en la definición la *κοινωνία*, comunión, entre las naturalezas pero ello no autoriza a suprimir la diferencia natural entre ambas y, por tanto, la diferencia natural entre los actos que de ellas dimanar.

A este propósito, la llamada «comunicación de idiomas» ha sido a veces explicada en sentido larvadamente monotelita y, por tanto, ajeno a la intención clara del Constantinopolitano III. Ya apuntábamos más arriba las llamadas de atención que hacen aquí algunos autores. Galtier, por ej., sospecha de cierta deificación exagerada del alma humana de Cristo en fórmulas como aquella altomedieval: «Anima Christi omnia habet per gratiam, quae Deus habet per naturam». Según el Constantinopolitano III, naturaleza y voluntad humanas en Cristo están «divinizadas» en el sentido de que el Verbo las hace suyas, les comunica su dignidad; pero no las cambia: siguen siendo lo que son y actúan en cuanto tales. La autonomía dinámica de cada naturaleza se compagina con la subordinación ontológica y moral de la humana a la divina: Cristo actúa como verdadero hombre, con el concurso natural y sobrenatural necesarios para la actividad humana; pero su naturaleza humana no tiene atributos divinos ni es un instrumento pasivo accionado por la naturaleza divina. No se puede confundir algo tan elemental como la unidad de la persona, que posee dos naturalezas, con la unidad de las naturalezas mismas<sup>57</sup>. Las consecuencias en el ámbito de la soteriología y de la ejemplaridad de Cristo son de la mayor importancia.

La definición conciliar se cierra con un párrafo, que puede prestarse a muchas y muy sugerentes reflexiones: «Habiendo, pues, nosotros dispuesto esto en todas sus partes con toda exactitud y diligencia, determinamos que a nadie sea lícito presentar otra fe, o escribirla, o componerla, o bien sentir o enseñar de otra manera. Pero los que se atrevieren a componer otra fe, o presentarla, o enseñarla, o bien entregar otro símbolo a los que del helenismo, o del judaísmo, o de una herejía cualquiera quieren convertirse al conocimiento de la verdad; o se atrevieren a introducir novedad de expresión o invención de lenguaje para trastorno de lo que por nosotros ha sido ahora definido; éstos, si son obispos o clérigos, sean privados los obispos del episcopado y los clérigos de la clerecía; y, si son monjes o laicos, sean anatematizados»<sup>58</sup>.

57. Cf. GALTIER, *L'unité du Christ*, 277-278, 284-287.

58. DS 559.

No sólo se trata de mantener fielmente los contenidos de la fe, sino también de presentarla en conformidad con el Magisterio, respetando sus formulaciones dogmáticas. Como dice Jugie, «la historia de la controversia monotelita pone de manifiesto una vez más la importancia de las fórmulas dogmáticas en la expresión de la verdad revelada. Si la Iglesia no hubiera intervenido mediante su Magisterio oficial para determinar el sentido de algunos términos e imponer silencio a las logomaquias, la teología se habría convertido en una verdadera torre de Babel»<sup>59</sup>. Alterar esas fórmulas con pretextos presuntamente ecumenistas fue uno de los pecados del monotelismo y este concilio pretendió que no se repitiera. Desde nuestra actual perspectiva, puede parecer una decisión coyuntural, habida cuenta de que las fórmulas dogmáticas, como todo lo humano, están abiertas a ulteriores perfeccionamientos, como demuestra concretamente la sucesión de fórmulas cristológicas en la etapa anterior al Constantinopolitano III. Sin embargo, una cosa es que las fórmulas sean incompletas e insuficientes para expresar toda la inmensa riqueza del misterio y otra, mucho más arriesgada, es la versión del contenido de las mismas en categorías distintas. La posibilidad existe, con tal de que dicho contenido dogmático no quede alterado. Pero, como quiera que es prácticamente imposible que nuevas formas no impliquen matices nuevos, no contemplados en la inicial fórmula definitoria, habría que asegurarse de que tales matices son, como mínimo, plenamente concordantes con lo definido. De lo contrario, no habría evolución legítima sino ruptura.

Pienso que la «novedad de expresión o invención de lenguaje» a que se refiere el concilio es la que se hace con intención de ruptura, no la que implica evolución homogénea en el conocimiento del misterio de Cristo. Que ello resulte difícil es ya otro asunto; porque la experiencia enseña que, de ordinario, los que insisten en la necesidad de poner al día las fórmulas dogmáticas no suelen proponer otras mejores sino que, con harta frecuencia, eluden o falsean la fe definida.

##### 5. *Valoración del Constantinopolitano III*

El sexto concilio ecuménico respondió a una necesidad real y la afrontó certeramente. Desde el punto de vista teórico obtuvo una

59. *Monothélisme*, en DTC 10,2322.



victoria rotunda sobre el monotelismo, que, en adelante, no volverá a presentarse a cara descubierta. Era la culminación del esquema básico de lo que pudiéramos llamar la ontología cristológica: Cristo, Dios y hombre verdadero, actúa como verdadero Dios y como verdadero hombre, sin menoscabo de su unidad personal.

De esta manera el concilio disipa toda duda acerca de la realidad plena de la humanidad de Cristo, más difícil de aceptar, a veces, que su divinidad. La resistencia de la razón a reconocer algunos aspectos kenóticos del Verbo encarnado, sobre todo en lo que toca al ejercicio natural y espontáneo de las facultades anímicas, es resistencia a admitir la plenitud del misterio, apelando al recurso de simplificaciones de fondo monofisita, cómodas pero falsas.

Es claro que en el Constantinopolitano III identificamos sin dificultad al Cristo del Evangelio, con sus limitaciones y condicionamientos humanos, excepto el pecado. Un Cristo real, cuya naturaleza humana funciona como la nuestra en el orden somático, psíquico y moral. Un Cristo accesible y cercano, quien, «una vez probado personalmente por lo que ha padecido, puede ayudar a los que están siendo probados» (Hebr 2,18) y puede decir sinceramente: «Aprended de mí», «venid a mí» (Mt 11,28-29).

Para llegar a esta conclusión, el concilio no hizo otra cosa que atenerse al hilo de oro de la tradición viva de la Iglesia. En la maraña de opiniones, más o menos brillantes, busca ante todo la lógica de la fe, la pureza de lo recibido, a fin de reflexionar sobre datos firmes y evitar que se desmande la lógica de la mera razón. Es un hecho manifiesto que en esta tarea encuentra su faro orientador en Roma, desde donde el sucesor de Pedro cumplió una vez más su misión de confirmar en la fe a sus hermanos (cf. Lc 22,32).

Sobre esta base de la pureza de la fe cristológica el concilio obtuvo la paz interna de la Iglesia y la unidad que no habían conseguido los artificios claudicantes de los monotelitas. Una demostración más de que, al margen de la verdad revelada, ni las componendas políticas ni los irenismos complacientes pueden beneficiar a la Iglesia. A este propósito, la claridad y la exactitud de las fórmulas resultan instrumento precioso al servicio de esa verdad.

