

# Salvación y gracia en los primeros concilios

*Salvation and grace in the first councils*

JUAN RAMÓN LA PARRA  
Facultat de Teologia de Catalunya  
Ateneu Universitari Sant Pacià  
juanramonlaparra@gmail.com

**Resumen:** Los primeros concilios de la Iglesia, celebrados en el Oriente cristiano, se ven comúnmente asociados a fórmulas teológicas que buscan defender la fe en Dios Uno y Trino y en Jesucristo, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre. Esta formulación dogmática es inseparable de la profunda preocupación por el hombre y su salvación. En este artículo se realiza un recorrido por los primeros concilios, mostrando la importancia de este factor antropológico y soteriológico.

**Palabras clave:** *salvación, gracia, divinización, primeros concilios.*

**Abstract:** *The first Church councils of the Church, which took part in the Ancient Christian East, are commonly associated with theological formulas that seek to defend the orthodox faith in the One and Triune God, and in Jesus Christ, truly God and truly human. These dogmatic formulations are inseparable from a deep concern for man and his salvation. This article follows the history of the first councils, pointing out the importance of this anthropological and soteriological factor.*

**Keywords:** *salvation, grace, divinization, first Church Councils.*

---

Artículo recibido el día 20 de julio de 2022 y aceptado para su publicación el 20 de octubre de 2022.

---

Espíritu LXXII (2023) · n.º 165 · 57-76

## I. Introducción

### I.1. A modo de justificación

Posiblemente el título de este trabajo pueda suscitar una cierta sorpresa a quien considere que de los primeros concilios solamente pueda esperarse la definición de fórmulas rígidas, asociadas a terminologías filosóficas ajenas a la Biblia, que parecen contrastar con la intervención amorosa de Dios en el dinamismo de la Historia de la Salvación que culmina en Jesús de Nazaret.

Debe tenerse presente que los primeros concilios de la Iglesia, y entre ellos especialmente el cuarto, celebrado el año 451 en Calcedonia, han sido objeto de crítica a lo largo de la historia de la teología. Ésta se intensificó desde el siglo XIX en el mundo protestante de corte liberal, con autores como A. von Harnack, y se extendió al mundo católico, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, con la conmemoración del XV centenario del cuarto concilio (1951) y con ciertas controversias teológicas posteriores al Vaticano II.

Este ataque a Calcedonia y a los primeros concilios constituye de hecho una parte importante de la crítica contemporánea a la cristología “clásica”, en particular y, por extensión, al conjunto de la teología en la que esta se enmarcaba.

Se han opuesto contra los primeros concilios (con sus símbolos, definiciones de fe y cánones), diversos argumentos. De entre todos estos, por su repercusión destaca la idea de que habrían supuesto una “helenización del cristianismo”, al someter la fe bíblica a una terminología griega ajena a la Escritura. El citado A. von Harnack popularizó especialmente esta cuestión. Además, otra de las frecuentes críticas contra los primeros concilios es la de que redactaron definiciones dogmáticas, ontológicas, estáticas, que dejan de lado el dinamismo de la historia de la salvación<sup>1</sup>.

Teniendo en cuenta esta situación, dedicaremos las siguientes páginas a descubrir cómo en los primeros concilios la preocupación trinitaria y cristológica, que resulta en una determinada formulación dogmática, es inse-

---

<sup>1</sup> Cf. J.R. LA PARRA MARTÍNEZ, *El acceso contemporáneo a la cristología de Calcedonia*, donde las objeciones al cuarto concilio se exponen en 100-112. Al respecto, cf. B. SESBOÛÉ, “Le procès contemporain de Chalcedoine”; J.A. RIESTRA, “Il dibattito sul valore e i limiti della dottrina calcedonense nella cristologia recente”; G. URÍBARRI BILBAO, “Leyendo el Concilio de Calcedonia y siguiendo su estela”.

parable de la preocupación por el hombre y su salvación, mirando tanto hacia su origen (protología) como a su destino último (escatología).

Si bien es innegable en los primeros concilios se forjó la estructura de la ontología trinitaria y cristológica, el interés de los padres no era elaborar fórmulas que “encerrasen” el Misterio, sino la defensa de la fe apostólica contra las diversas amenazas o desviaciones, lo que era inseparable de la cuestión de la salvación, de la vida en Cristo recibida en el bautismo, alimentada en la Eucaristía, vivida en la comunión eclesial.

Encontramos antiguas herejías claramente asociadas a la cuestión de la gracia y de la salvación, como el gnosticismo y el pelagianismo, debemos estar atentos a saber descubrir cómo detrás de las controversias trinitarias y cristológicas de los primeros tiempos se encuentran también errores y amenazas respecto a la antropología y la comunión eclesial. La definición del dogma y la vida cristiana, la celebración de los sacramentos, la recta fe y la vida santa en el seno de la Iglesia, estaban, y están, íntimamente unidas<sup>2</sup>.

Como indica G. Uríbarri, refiriéndose a los seis primeros concilios:

¿Forman estos seis primeros concilios algo así como un engranaje fundamental, en el que se hilvanan la ontología trinitaria, la ontología cristológica y, desde ambos, la soteriología, la antropología teológica y la repercusión de todo ello sobre la escatología, como culminación de la economía divina de la salvación?

[...] Nos estaría mostrando y entregando una gramática de fondo de la doctrina cristiana a conservar el engranaje que liga las grandes cuestiones conforman el núcleo central de la teología trinitaria, la cristología, la antropología teológica, la soteriología y su culminación final en la escatología, como cumplimiento de lo iniciado y diseñado en la protología, abarcando así toda la economía divina de la salvación en la que también se integran la figura de María, la Iglesia, los sacramentos y la praxis cristiana (virtudes, moral, espiritualidad)<sup>3</sup>.

Además, debe tenerse en cuenta un elemento fundamental vinculado a cómo acostumbran a presentarse estos temas en los estudios eclesiásti-

<sup>2</sup> Cf. M. TENACE, *Cristiani si diventa: dogma e vita nei primi tre Concili*; B. SESBOÛÉ, *Imágenes deformadas de Jesús*.

<sup>3</sup> G. URÍBARRI BILBAO, “La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos”, 241.

cos. Es injusto reducir las aportaciones de los primeros concilios a algunos párrafos presentados fragmentariamente en los textos escolares, como es también incoherente basar eventuales críticas a los antiguos concilios en estas selecciones. Los textos conciliares son, afortunadamente, mucho más amplios de lo que se acostumbra a presentar, y en los elementos que a menudo se omiten por motivos de brevedad, como el inmenso prefacio a la Definición de Calcedonia, se hallan respuestas a no pocas de las objeciones contemporáneas y se percibe algo de la vibración de los padres conciliares en defensa de la fe. Además, los concilios son momentos culminantes de controversias que suscitaron una gran producción bibliográfica, tanto en los decenios anteriores como posteriores, tanto por parte de los Padres de la Iglesia como de escritores eclesiásticos.

## **I.2. Necesaria aclaración: Oriente y Occidente**

Además, es necesario poner de manifiesto un elemento fundamental para comprender la relación entre los siete primeros concilios y la salvación. Como es bien sabido, estos se celebraron íntegramente en el Oriente cristiano, por iniciativa del Emperador, y con una influencia relativamente reducida de Occidente, aunque en algunos casos concretos fuera significativa, como en el caso de Calcedonia.

Los contrastes entre Oriente y Occidente no son recientes, es más, muchos de ellos no solamente estaban presentes antes del cisma de 1054, sino que se remontan a los primeros siglos de la Iglesia. Debemos estar atentos porque si bien hay puntos claros de desunión (como la procesión del Espíritu Santo y el primado del Romano Pontífice), otros campos que en teoría no son causa de discordia, y que se consideran terrenos comunes, a menudo no están exentos de divergencias que, si bien no se sitúan en una ruptura de la comunión, requieren de un análisis en profundidad para explicitar la diversidad de presupuestos y recorridos teológicos. A menudo, las mismas cosas no se expresan con las mismas palabras, y las mismas palabras no quieren decir las mismas cosas<sup>4</sup>. Debemos ser, pues, cautos al aproximarnos al

---

<sup>4</sup> Esta problemática es expresada de forma magistral por A. de Halleux, patrólogo dedicado al diálogo ecuménico: “Mais la grande difficulté de notre dialogue avec l’Orient chrétien vient de ce que nous différons aussi dans ce que nous avons en commun. À proprement parler, il n’existe pas entre nous de différence matériellement isolable à l’intérieur d’un donné objectivement identique. L’altérité compénètre radicalement l’identité

Oriente cristiano<sup>5</sup>. Respecto al tema que nos ocupa, es necesario tener en cuenta que la teología de Occidente, con respecto a la cuestión de la gracia y la salvación, se ha visto marcada por la influencia de la mentalidad latina en general, y de Agustín de Hipona en especial, con su reflexión en torno al pecado original y la gracia desarrollada fundamentalmente a partir de su polémica con el pelagianismo.

En los padres griegos y, en general, en el Oriente cristiano, que es, como se ha dicho, el contexto en el que se celebraron los primeros concilios, la comprensión del pecado original muestra diferencias con respecto a la propuesta por Agustín a partir de la controversia pelagiana y de la interpretación agustiniana de la carta a los Romanos, vinculada a una determinada traducción latina del texto neotestamentario.

Para los padres griegos, los hombres no heredan una culpabilidad personal sino, en virtud de la unidad interior de la naturaleza humana, un estado de esta naturaleza corrompido y mortal. Esa condición nos arrastra a imitar el pecado de Adán. El pecado original no consiste, pues, en una culpabilidad hereditaria o un pecado de naturaleza, sino en la herencia de una naturaleza esclavizada por la corrupción y la muerte. La naturaleza humana incurre en las consecuencias del pecado de Adán. Ante esto, la redención no es primariamente una justificación, sino ante todo una victoria sobre la muerte<sup>6</sup>. Y la muerte fue derrotada porque Dios mismo la sufrió hipostáticamente en la humanidad que él mismo había asumido mediante la Encarnación<sup>7</sup>.

---

; c'est le même qui est différent. Pour le dire en termes plus concrets : entre Catholiques et Orthodoxes, les mêmes choses ne sont pas exprimées dans les mêmes mots et les mêmes mots ne veulent plus dire les mêmes choses, suite aux inculturations historiques particulières du christianisme en Orient et en Occident”, en A. DE HALLEUX, “Une vie consacrée”, 47.

<sup>5</sup> Para una aproximación sucinta a la teología del Oriente cristiano, cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, y O. CLEMENT, *La iglesia ortodoxa*. Nos serviremos de estas dos obras, en especial la primera, para nuestra exposición. Cf. también J. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian thought*. Para una exposición histórica de los contrastes entre Oriente y Occidente, cf. H. CHADWICK, *East and West: the making of a rift in the Church : from apostolic times until the Council of Florence*.

<sup>6</sup> Cf. O. CLEMENT, *La iglesia ortodoxa*, 54; J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 266-274.300.

<sup>7</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 302, remite a la fórmula teopasquita del siglo VI (“Uno de la Trinidad ha sufrido por nosotros en la carne”). Según J. Meyendorff, esta fórmula, que reconoce como vinculada a Cirilo, se convirtió en criterio de ortodoxia para la teología bizantina del siglo VI.

Asimismo, con respecto a la temática de la salvación, la noción dominante en los padres griegos, como Atanasio y Máximo el Confesor (y en la teología bizantina posterior), es la de la divinización (*theôsis*)<sup>8</sup>. La comprensión bizantina del destino del hombre consiste en la participación en Dios o divinización como meta de la existencia humana<sup>9</sup>.

La cuestión de la participación en la vida divina, de la divinización, es esencial en los primeros concilios. Es el principal argumento de Atanasio contra Arrio, extendido a las polémicas sobre el Espíritu, y es el contexto necesario para comprender la controversia cristológica<sup>10</sup>. Recordemos la conocida cita del doctor alejandrino: “el Hijo de Dios se hizo hombre para hacernos Dios”<sup>11</sup>.

Para los padres griegos, la auténtica naturaleza del hombre consiste en la vida *en* Dios, que se realiza de una vez por todas, por acción del Espíritu Santo, en la unión hipostática del hombre Jesús con el Logos eterno y que por ese mismo Espíritu se nos ha hecho accesible<sup>12</sup>. Resumiendo, en palabras de J. Meyendorff:

Comunión en el cuerpo resucitado de Cristo, participación en la vida divina, santificación por la “energía” de Dios que invade la verdadera humanidad y la restablece en su estado “natural”, eso, y no justificación o remisión de una culpabilidad heredada, es el centro de la comprensión bizantina del Evangelio cristiano.

En el pensamiento de los padres griegos y en la reflexión bizantina, la salvación se entiende esencialmente como participación *en* y comunión *con* la humanidad divinizada del Logos hecho carne, el Nuevo Adán, siendo el Espíritu el principal agente que hace posible esa comunión<sup>13</sup>.

Ahora bien, en justicia, debe decirse que esta concepción imperante en Oriente no resulta ajena al Occidente cristiano, como muestra el mismo Tomás de Aquino<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Cf. N. RUSSELL, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*.

<sup>9</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 305.

<sup>10</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 64.

<sup>11</sup> ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *De Incarnatione*, 54, 3: PG 25, 192B.

<sup>12</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 63.

<sup>13</sup> J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 274.317.

<sup>14</sup> Así, a modo de ejemplo, el Catecismo de la Iglesia Católica, en su número 460, después de citar a Ireneo y el texto anteriormente citado de Atanasio, se refiere a Tomás

## II. La salvación y el desarrollo del dogma a través de los primeros concilios

Es bien conocido que los primeros concilios responden ante todo a controversias doctrinales a nivel trinitario y cristológico, cuyas consecuencias, como se ha indicado, van mucho más allá de la mera especulación, sino que están íntimamente unidas a la adecuada mirada sobre el hombre y la vida cristiana.

En las siguientes páginas realizaremos un recorrido de manera panorámica por el conjunto de los siete primeros concilios, contemplados bajo el prisma de la gracia y la salvación, sin detenernos en el conocimiento de su historia y el detalle de sus formulaciones dogmáticas, que se dan por conocidas<sup>15</sup>.

### II.1. Arrio, el concilio de Nicea (325) y Atanasio

El primer concilio ecuménico, celebrado en Nicea combate la doctrina de Arrio. Éste pretende salvar la transcendencia de Dios, pero a costa de mutilar la divinidad del Verbo, situándolo del lado de las criaturas. Para él, el Verbo creado se hizo carne para ser modelo de filiación divina e imagen de obediencia perseverante<sup>16</sup>. Pero, si el Hijo no es Dios verdadero, sino un

---

de Aquino: *Unigenitus* [...] *Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo* (“El Hijo Unigénito de Dios, queriendo hacernos partícipes de su divinidad, asumió nuestra naturaleza, para que, habiéndose hecho hombre, hiciera dioses a los hombres”; Tomás de Aquino, *Oficio de la festividad del Corpus*, Of. de Maitines, primer Nocturno, Lectura I).

<sup>15</sup> Por ello, ofrecemos un marco bibliográfico general, en el que poder situar nuestras afirmaciones, priorizando las obras disponibles en español, en la medida de lo posible. Con respecto a los primeros concilios, los textos aprobados en ellos se encuentran en G. ALBERIGO, *Conciliorum oecumenicorum decreta* (abr. COD), y una selección de los principales fragmentos en H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia* (abr. DH). Una aproximación histórica en G. ALBERIGO, *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Una lectura teológica se nos ofrece en F. CANALS VIDAL, *Los siete primeros concilios*. Un magistral recorrido por la teología trinitaria, la cristología y la soteriología en la patrística se halla en B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*. En la misma temática, es imprescindible B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *Historia de los Dogmas I*. Por lo que respecta a la cristología patrística, cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la Tradición Cristiana*, B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église* y el reciente B.E. DALEY, *Cristo, el Dios visible*.

<sup>16</sup> B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 161; cf. Epístola de Arrio a

dios de segunda categoría creado en el tiempo, ¿qué clase de salvación nos viene a traer? ¿cómo nos va a divinizar quien no es verdaderamente Dios? No en vano Atanasio afirmaba que Arrio le había robado a su salvador<sup>17</sup>.

Ante Arrio, el concilio promulga un Símbolo (DH 125), resultante de la modificación de un símbolo preexistente. La afirmación nicena de que el Hijo es “consustancial” (*homoousios*) al Padre sitúa al Verbo del lado del Creador, con una divinidad en condiciones de igualdad con respecto al Padre, de quien es engendrado, pero no creado. Téngase en cuenta que esto no es afirmado de un modo abstracto, sino dentro de un símbolo de fe, por tanto, vinculado a la celebración del bautismo, en particular, y de los sacramentos de la iniciación cristiana, en general, dentro de una comunidad cristiana concreta.

Uno solo y el mismo es el que nos ha creado y el que nos ha liberado del pecado. El que es verdadero Dios puede divinizar al hombre. Solo si Cristo es realmente Dios como el Padre puede ser adorado, y es posible la consagración bautismal en su nombre<sup>18</sup>. Si Cristo es verdadero Dios, unigénito, de la misma *ousía* del Padre, hay que confesarlo también creador.

Es cierto que, con la inserción del “consustancial”, el concilio sitúa dentro del símbolo una terminología helénica ajena a la Escritura, pero no lo hace porque se haya sometido servilmente a ninguna corriente filosófica de origen pagano sino más bien al contrario, ya que a través de los vocablos griegos se busca salvaguardar la integridad de la fe bíblica, sustrayendo al texto sagrado de interpretaciones sesgadas y, también, deudoras del pensamiento helenista, como las del hábil Arrio<sup>19</sup>.

En los años siguientes al primer concilio, Atanasio de Alejandría, el gran defensor de la ortodoxia nicena, elabora una soteriología que une Encarnación y divinización, dentro de una concepción histórico-salvífica. De hecho, podría decirse que la divinización fue el argumento más fuerte de

---

Alejandro, que se puede hallar en C. GRANADO, “El Concilio de Nicea”.

<sup>17</sup> B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 201.

<sup>18</sup> Cf. B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 162s (notas 8 y 9)

<sup>19</sup> Autores recientes como A. Grillmeier han puesto de manifiesto que los términos helénicos usados en las antiguas fórmulas de fe, lejos de ser una “helenización” del cristianismo, son en realidad el medio para la defensa del cristianismo ante amenazas helenistas (como el esquema del arrianismo), de manera que realizan una auténtica “deshelenización del cristianismo”. Cf. A. GRILLMEIER, “Moderne Hermeneutik, altkirchliche Christologie”; ID., “Hellenisierung - Judaisierung des Christentums”; ID., “Christus licet vobis inuitis deus”; *Jesus der Christus 2/1*, 11-12.

Atanasio contra Arrio<sup>20</sup>. A través de la Encarnación nos alcanza la victoria sobre la muerte y la reconstrucción de la inmortalidad, el restablecimiento de la imagen y la filiación divina<sup>21</sup>. Décadas después de Nicea, el doctor alejandrino afirma:

El hombre, vinculado a una criatura, no habría sido divinizado si el Hijo no hubiera sido Dios verdadero, y el hombre no habría podido mantenerse en la presencia del Padre, si el que había revestido el cuerpo no hubiera sido su Verbo verdadero y por naturaleza. Y lo mismo que nosotros no habríamos sido liberados del pecado y de la maldición, si la carne revestida por el Verbo no hubiera sido una carne humana por naturaleza (porque no habríamos tenido nada en común con algo extraño a nosotros), tampoco el hombre habría sido divinizado si él no fuera el Verbo nacido del Padre por naturaleza, verdadero y propio del Padre que se había hecho carne. He aquí por qué aconteció esa unión: para unir lo que es el hombre con aquel que pertenece por naturaleza a la divinidad, para que fueran seguras su salvación y su divinización<sup>22</sup>.

Para el tema que nos ocupa, merece la pena poner de relieve que la obra más famosa de Atanasio, que alcanzó gran éxito y rápida difusión, no es un tratado dogmático y polémico, sino una biografía “espiritual”, la de un hombre que vive de forma ejemplar la relación con Dios: el gran Antonio, monje y padre de monjes, defensor de la fe ortodoxa y combatiente contra los demonios. La *Vita Antonii* describe el itinerario vital de un hombre marcado por la salvación que viene de Cristo, verdadero Dios, como describe la ortodoxia nicena. Es un ejemplo de cómo la fe ortodoxa, vinculada a una determinada formulación dogmática, se vincula a una existencia concreta, resplandeciente, de un hombre que busca seguir a Cristo, verdadero Dios. En la historia de Antonio se muestra cómo dogma y vida cristiana son inseparables<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 64.

<sup>21</sup> Cf. B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 181.

<sup>22</sup> ATANASIO, *Contra Arianos* II, 70; PG 26, 296b; traducción en B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 201.

<sup>23</sup> Cf. ATANASIO, *Vida de Antonio*, SC 400; cf. M. TENACE, *Cristiani si diventa: dogma e vita nei primi tre Concili*, capítulo correspondiente 53, p. ej. También cf. B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 204.

## II.2. La divinidad del Espíritu Santo y el concilio de Constantinopla (381)

Cuando el tumultuoso postconcilio niceno parece comenzar a aplacarse por lo que respecta a la divinidad del Hijo, emerge la controversia sobre la divinidad del Espíritu Santo, puesta en cuestión por los arrianos de segunda generación, los Trópicos en Egipto o los Pneumatómacos vinculados a Macedonio de Constantinopla.

En este caso, respecto a la participación del hombre en la salvación, la cuestión es análoga a la del Hijo: si el Espíritu es una mera criatura ¿cómo podemos decir que nos santifica? El anciano Atanasio y el gran Basilio de Cesarea se enfrentan a esta cuestión<sup>24</sup>.

Atanasio desarrolla su pneumatología en analogía con la Encarnación: la divinización del hombre basada en la Encarnación del Verbo se realiza en el Espíritu Santo. Para Basilio, el Espíritu obra la santificación, la edificación de la Iglesia y el cumplimiento escatológico. La pneumatología fundamenta la idea de la Iglesia como *koinonia*<sup>25</sup>. Es el Espíritu quien libera al hombre de su dependencia de la naturaleza corrompida. Por su poder, queda restaurada la auténtica relación natural entre Dios, el hombre y la creación<sup>26</sup>.

El 381, el Concilio de Constantinopla, considerado como segundo ecuménico, extiende el Símbolo niceno en su tercer miembro, el correspondiente al Espíritu Santo (DH 150), junto con otras modificaciones. El Símbolo de Constantinopla utiliza términos que explicitan la divinidad del Espíritu Santo, en línea con la terminología que había usado Basilio, fallecido poco antes<sup>27</sup>.

En la economía de la salvación el Hijo y el Espíritu son inseparables. El principal argumento de los padres griegos para probar la consustancialidad del Espíritu con el Hijo y con el Padre es la indisoluble unidad de la acción

---

<sup>24</sup> Cf. ATANASIO, *Epístolas a Serapión*, SC 15; BASILIO DE CESAREA, *Sobre el Espíritu Santo*, SC 17bis.

<sup>25</sup> B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 182. 224.

<sup>26</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 315.

<sup>27</sup> Aunque el Símbolo constantinopolitano no afirma literalmente que el Espíritu sea consustancial (*homoousios*) con el Padre y el Hijo, esta cuestión aparece implícita. En el tomo sinodal del 382 (COD 25-30) ya se habla explícitamente de Trinidad consustancial.

creadora y redentora de Dios, que siempre es trinitaria. “El Padre lo hace todo por medio de la Palabra, en el Espíritu Santo”<sup>28</sup>.

## II.3. La controversia cristológica

### II.3.1. Apolinar

La controversia cristológica, que trata sobre cómo se unen en Cristo divinidad y humanidad, entra en escena contemporáneamente a la de la divinidad del Espíritu Santo. En la segunda mitad del siglo IV, Apolinar de Laodicea presenta una vigorosa reflexión acerca de la Encarnación, según un esquema descendente, del Verbo que se hace carne (*Logos-sarx*), que permite expresar la unidad en Cristo, pero a costa de mutilar su humanidad, negándole el alma (*psyché*) o su dimensión racional (*nous*), que son sustituidas por el Verbo. Apolinar, reduce la carne de Cristo a instrumento (“órgano”) del Verbo, cosa que también había hecho Arrio en el terreno cristológico.

Nuevamente, no es solamente la identidad de Cristo la que se pone en cuestión, sino también la salvación. Si el Verbo no se ha hecho verdaderamente hombre, sino que solamente se ha revestido de un atuendo carnal, ¿cómo ha podido traernos la salvación? En el I Concilio de Constantinopla del 381, el apolinarismo es incluido en el elenco de las posturas condenadas dentro de su primer anatematismo (DH 151).

Algunos meses después de este concilio, Gregorio de Nacianzo, “el Teólogo”, en un célebre escrito en el que hace frente a los apolinaristas, hace resurgir el antiguo axioma antignóstico: “Aquello que no ha sido asumido no ha sido sanado” (*Quod non est assumptum, non est sanatum*)<sup>29</sup>, para afirmar la integridad de la humanidad de Cristo, que incluye al alma racional. Para el Nacianceno, la divinización de la humanidad de Cristo es el fundamento de la divinización del hombre<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 315.

<sup>29</sup> “Lo que no es asumido, no es sanado. Lo que está unido a Dios, también es salvado”. Cristo no es “uno y otro”, sino “una y otra cosa”, en Epístola 101 *A Cledonio*, SC 208, 36-69, n. 32.

<sup>30</sup> Cf. B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 288.

### II.3.2. Nestorio, Cirilo y el Concilio de Éfeso del 431

Años más tarde, en el 428, estalla el “escándalo ecuménico” desencadenado por Nestorio, cuyo detonante es la controversia en torno a la denominación de María como Madre de Dios (*Theotokos*), que Nestorio evitaba, pero que en profundidad se situaba en torno al modo de integrar la divinidad y la humanidad en Cristo.

Nestorio era discípulo de una escuela exegética y teológica, la de Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia en Antioquía, que se había opuesto con fuerza a Apolinar. Esta escuela había elaborado una cristología del *homo assumptus* que destacaba el significado salvífico de la humanidad asumida, valorando la integridad de la humanidad de Cristo, y su entrega libre para salvarnos. La divinización se concebía como la unión del hombre entero con Dios, y el *homo assumptus* Cristo se sitúa como ejemplo de la unión con Dios<sup>31</sup>. Ahora bien, en este planteamiento se corría el riesgo de no dejar claro cómo se daba la unidad del sujeto entre el Verbo y el hombre Jesús.

Frente a Nestorio, heredero de esta escuela teológica, emerge la figura de Cirilo de Alejandría, con su vigorosa afirmación de la unidad en Cristo, vinculada a la tradición alejandrina, pero que a la vez parecía sintonizar con el sentir de la Iglesia<sup>32</sup>. Decenios antes, en este contexto, tanto Atanasio como Apolinar habían arraigado la obra salvífica de Cristo en el Verbo eterno.

Para Cirilo, el Verbo se ha unido a la carne “según la hipóstasis”, esto es, en el terreno del ser y no del tener, haciendo suyas las propiedades de la humanidad, como el nacimiento, el sufrimiento o la muerte. La salvación se sitúa en la unión con la carne por parte del Verbo. El Verbo se introdujo en la carne como fuerza vivificante de Dios, inoculando al mismo tiempo en ella la gracia del Espíritu Santo<sup>33</sup>.

Ante las deficiencias que presentaba la propuesta de Nestorio con respecto a la unidad en Cristo, Cirilo ve en riesgo la vida de la Iglesia, marcada por la celebración de los sacramentos<sup>34</sup>. Si el Verbo no se ha unido verdade-

<sup>31</sup> Cf. B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 289.

<sup>32</sup> Por este motivo, la postura ciriliana se vio ampliamente respaldada, incluso en círculos sirios, como muestra en aquel momento el apoyo de los monjes o la existencia, hasta hoy, de la Iglesia Siro-Occidental (“jacobita”). Cf. A. LOUTH, “Why Did the Syrians reject the Council of Chalcedon?”, especialmente 111.

<sup>33</sup> Cf. B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 300-301.

<sup>34</sup> R. Price insiste, al tratar la controversia cristológica, en que un punto crucial es la unidad de los sacramentos de iniciación. Cf. R. PRICE - M. GADDIS, *The Acts of the*

ramente a la carne, ¿qué recibimos en la eucaristía? ¿Cómo podemos decir que su carne es vivificante?<sup>35</sup>

En el desarrollo de la cuestión cristológica tampoco podemos perder el punto de vista de la salvación. En todas las fases del origen del problema estuvieron en primer plano las exigencias soteriológicas, pastorales y espirituales. La cuestión cristológica solo se puede comprender a través de un desarrollo orientado soteriológicamente<sup>36</sup>.

Se convoca un concilio en Éfeso para el verano del 431, que se desarrolla de manera convulsa, y que finalmente desemboca en la aceptación por Cirilo de la Fórmula de la Unión del 433 (DH 271-273), presentada por Juan de Antioquía. En esta fórmula se afirma la doble consubstancialidad de Cristo, con Dios y con nosotros, y que María es Madre de Dios. Este texto resulta de un frágil compromiso, y no de un diálogo y reflexión profundos, por lo que la controversia se recrudecerá rápidamente, en apenas diez años, tras la muerte de Cirilo<sup>37</sup>.

Es interesante tener en cuenta que, en medio de la controversia, en la que se ponía de manifiesto la dificultad del Occidente latino para comprender los debates del Oriente griego, el archidiácono León, futuro papa, pide consejo a un monje oriental radicado en la Galia, Juan Casiano, quien acaba elaborando un tratado sobre la Encarnación del Verbo (430)<sup>38</sup>, en el que sitúa a Nestorio en relación con Leporio y con Pelagio.

### II.3.3. El Concilio de Calcedonia (451)

Pero la crisis de Éfeso se había cerrado en falso. Pocos años más tarde, después de la muerte de Cirilo, la polémica en torno a Jesucristo se recrudece, y el monje Eutiques aparece como representante de la una visión radical de la teología de Cirilo, centrada en el apego del alejandrino a la fórmula “una sola naturaleza del Verbo encarnado”<sup>39</sup>. Esta visión conducía a me-

*Council of Chalcedon I*, 58.

<sup>35</sup> CIRILO, *Tercera carta a Nestorio*, COD 50-61, en la parte en que se comenta el anatematismo 11.

<sup>36</sup> Cf. B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 291.

<sup>37</sup> Cf. A. DE HALLEUX, “L'accord christologique de 433”.

<sup>38</sup> PL 50, 9-272.

<sup>39</sup> Esta fórmula, que remite a Apolinar, había sido interpolada por los apolinaristas en textos de autores ortodoxos, como Atanasio, por lo que Cirilo la considera tradicional.

noscabar la humanidad de Cristo, fulminada por la divinidad. Reemerge la influencia fascinante de Apolinar.

Dentro de esta controversia, León, quien ya es Papa, redacta su carta dogmática (*Tomus*) a Flaviano de Constantinopla (COD 77-82), un texto que supone una expresión de la cristología latina, donde aparece como clave soteriológica la doble consubstancialidad de Cristo, con el Padre y con nosotros<sup>40</sup>.

La polémica conduce a la celebración del Concilio de Calcedonia, cuarto ecuménico, en el que el emperador Marciano, queriendo emular a Constantino en Nicea, fuerza la redacción de una fórmula de fe (DH 301-302), que aun siendo redactada y aprobada precipitadamente, acabará marcando la reflexión cristológica de Oriente y Occidente. Esta fórmula (*horos*) desarrolla el segundo artículo del Símbolo de Nicea, que permanece como marco doctrinal del cuarto concilio (unido al de Constantinopla, que justamente es “redescubierto” durante los debates). Jesucristo, consubstancial al Padre y consubstancial a nosotros, debe ser “reconocido en dos naturalezas”, “sin división y sin confusión”, cuyas propiedades se mantienen y concurren “en una sola persona e hipóstasis”<sup>41</sup>.

A nivel soteriológico, puede afirmarse que es Dios quien nos ha salvado (Alejandrinos), mediante la plenitud de la naturaleza humana de Jesús (Romanos/Antioquenos)<sup>42</sup>. Ahora bien, podría decirse que la definición de Calcedonia careció del gran impacto soteriológico y carismático que había hecho tan atractiva la postura de Atanasio y Cirilo<sup>43</sup>. Pero si la cristología de Calcedonia y posterior no estuviera orientada hacia la idea de redención sería inane e irrelevante<sup>44</sup>.

## II.4. Después de Calcedonia

La recepción de Calcedonia es tormentosa, y conduce a cismas que aún perduran, con las Iglesias copta y etíope, apostólica armenia, y siro-Occi-

<sup>40</sup> Cf. B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 307-308; cf. B. GREEN, *The soteriology of Leo the Great*.

<sup>41</sup> Para una exposición detallada, cf. J.R. LA PARRA MARTÍNEZ, *El acceso contemporáneo a la cristología de Calcedonia*; en el capítulo segundo se resume la historia del concilio, y en el tercero se ofrece un análisis detallado de la fórmula.

<sup>42</sup> Cf. B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 319.

<sup>43</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 65.

<sup>44</sup> Cf. B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 296.

dental “jacobita”. En los decenios siguientes, los teólogos reflexionan sobre las consecuencias de la definición, y sobre el contenido de los términos usados. Se irá precisando, explicitando, que la única hipóstasis calcedonense es la hipóstasis del Logos (en la cual la naturaleza humana estaría *enhipostatizada*), releyéndose la fórmula conciliar en un sentido más radicalmente ciriliano, explícitamente dentro de un dinamismo descendente y subrayando la unidad. Emerge además la pregunta por la comprensión ortodoxa de la fórmula teopasquita “Uno de la Santa Trinidad ha sufrido por nosotros en la carne”, que tiene indudables implicaciones sobre la comprensión de la salvación<sup>45</sup>.

Estas y otras cuestiones son tratadas bajo el impulso de Justiniano en el Concilio II de Constantinopla del 553, donde Calcedonia es releído dentro de la ontología trinitaria, con una perspectiva que acentúa la unidad y el dinamismo descendente en la comprensión de la Encarnación, en línea con el lenguaje usado por Cirilo (cánones en DH 421-438). El quinto concilio ratifica la unidad del sujeto en Cristo, así como la fórmula teopasquita, a la vez que proporciona una lectura ortodoxa a la fórmula “una sola naturaleza”<sup>46</sup>.

Decenios más tarde, ya bien entrado el siglo VII, ante la pretensión por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas de zanjar las divisiones entre calcedonenses y anticalcedonenses mediante la afirmación “una única” energía y “una única” voluntad en Cristo (“monoenergismo”, “monoteletismo”), emerge la figura de Máximo el Confesor, auténtico padre de la teología bizantina, quien ofrece su poderosa reflexión sobre la Encarnación, la divinización y sobre el papel de la libertad humana ante la acción divina.

Máximo elabora una doctrina de la divinización basada en la soteriología de Cirilo y la cristología de Calcedonia. Para él, la base doctrinal de la divinización del hombre se encuentra en la unidad hipostática entre la naturaleza divina y humana en Cristo<sup>47</sup>. Sitúa la energía y la voluntad en la naturaleza, y no en la hipóstasis; por tanto, hay en Cristo dos energías y dos voluntades “naturales”.

Hipostatizada en el Logos, la humanidad de Cristo, en virtud de la comunicación de propiedades queda penetrada de una *energeia* divina,

---

<sup>45</sup> Cf. A. NIGRA, “La formula teopaschita dopo Calcedonia e le sue implicazioni soteriologiche”.

<sup>46</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 69.

<sup>47</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 72.306.

siendo divinizada. Es una humanidad divinizada que no pierde las características humanas. Por su parte, el hombre es llamado a participar en la humanidad divinizada de Cristo, compartiendo su divinización. La comunicación de propiedades se extiende, salvando las distancias, a los que están “en Cristo”, aunque se trata naturalmente de hipóstasis humanas unidas a Dios, no hipostáticamente, sino “por gracia” o “por energía”. El hombre puede ser divinizado, no por su propia actividad o “energía”, esto sería pelagianismo, sino por la actividad (energía) divina a la que la actividad humana se muestra obediente<sup>48</sup>.

Casi veinte años después de la muerte de Máximo, el 681, el tercer concilio de Constantinopla acoge su doctrina y promulga una declaración cristológica (DH 553-559) donde se afirma la dualidad de energías y de voluntades en Cristo, en una interrelación que sigue la fórmula de Calcedonia (sin división y sin confusión), pero explicitando el seguimiento de la voluntad humana con respecto de la divina.

Al clarificar la cristología, extrayendo consecuencias que ya están implícitas en León y en Calcedonia, se clarifica también la comprensión de la naturaleza humana. Contemplar la posibilidad de la unión hipostática y la conjunción de las voluntades en un único querer (que es la salvación de la humanidad), lleva a mirar la humanidad como que en su ser natural propio está orientada a Dios y al cumplimiento de su voluntad<sup>49</sup>. Además, la introducción de la voluntad humana de Cristo entre los elementos constitutivos de la ontología cristológica nos muestra cómo el dogma y los conceptos de corte metafísico vinculados a éste no pueden separarse de la historia<sup>50</sup>.

Por último, la compleja y prolongada herejía iconoclasta rechaza las santas imágenes. A ella se opondrá Juan Damasceno, afirmando que, como Dios se ha manifestado en la carne y vivido entre los hombres, podemos representar el aspecto visible de Dios<sup>51</sup>. En un paréntesis del conflicto bajo

<sup>48</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 305-306.

<sup>49</sup> Cf. G. URÍBARRI BILBAO, “La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos”, 249. Continúa en la misma página “Cristo, humanidad y encarnación incluida, es la cabeza de la humanidad desde el designio protológico de la economía divina de la salvación, en la que divinización, cristificación y pneumatología inciden en la misma realidad desde ángulos complementarios y armónicos. [...] Se vincula cristología-antropología de un modo más claro de lo que se venía haciendo hasta ahora”.

<sup>50</sup> Cf. G. URÍBARRI BILBAO, “La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos”, 250.

<sup>51</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 88. El Damasceno es autor además de una obra sintética de la teología patristica que tuvo gran repercusión en Occidente, siendo una

la emperatriz Irene, el segundo concilio de Nicea (787) defiende la veneración (que no adoración) de las imágenes sagradas, que mueven el deseo y la piedad de los fieles a adorar a Dios (DH 600-603). La Encarnación fundamenta el icono, y el icono muestra la Encarnación, representando la humanidad divinizada de su prototipo. Al contemplar el icono somos invitados a recordar al prototipo<sup>52</sup>. Los iconos nos llevan a la contemplación de la humanidad divinizada de Cristo, María y los santos, y mueven nuestra vida hacia este destino último.

### III. Conclusión

A través de lo expuesto, confiamos haber puesto de manifiesto la interrelación entre los primeros concilios y la doctrina de la salvación, y reiteramos nuestra aseveración inicial de que lo que preocupaba a los padres conciliares no era la pura especulación, sino la salvación del hombre<sup>53</sup>, vinculada a la vida dentro de la Iglesia, a la recepción del bautismo y a la celebración de la eucaristía.

La comprensión de la salvación pasa por una adecuada comprensión del misterio de Dios, uno y trino, y del misterio de Cristo, tal como nos es revelado en la historia de la Salvación (*oikonomia*), para iluminar el misterio del hombre. Para ello, no dudaron en usar términos helénicos, pero sin someterse a la comprensión pagana, al contrario, los llenaron de un significado cristiano.

Así, la profesión de que Cristo y el Espíritu son verdaderamente Dios, no criaturas, nos permite afirmar gracias a ellos nos alcanza la divinización. Además, el Verbo, como dice el Símbolo, se ha encarnado y se ha hecho hombre. No se ha insertado en una humanidad mutilada, ni tampoco se ha situado junto con un hombre asumido, sino que se ha unido a la humanidad sin fulminarla, y sin mezclarse con ella. De este modo, la humanidad divinizada de Cristo (no carente de energía ni voluntad, representable en imágenes) es el instrumento para participar nosotros de la divinización.

---

de las fuentes de Tomás de Aquino.

<sup>52</sup> Cf. O. CLEMENT, *La iglesia ortodoxa*, 146-149.

<sup>53</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 333.

El retorno a las fuentes, a los primeros Concilios y a los textos patrísticos en torno a ellos, puede ser una estimulante y fecunda contribución a la mirada actual sobre el hombre y su destino último, en un mundo en el que la fragmentación y la especialización extremas a menudo nos impiden contemplar la amplitud del panorama.

## Referencias bibliográficas

ALBERIGO, G. (ed.) (1991). *Conciliorum oecumenicorum decreta*. Bologna: Dehoniane.

— (ed.) (1993). *Historia de los Concilios Ecumenicos*. Salamanca: Sígueme.

CANALS VIDAL, F. (2003). *Los siete primeros concilios: la formulación de la ortodoxia católica*. Barcelona: Scire.

CHADWICK, H. (2005). *East and West: the making of a rift in the Church: from apostolic times until the Council of Florence*. Oxford University Press.

CLEMENT, O. (1990). *La iglesia ortodoxa*, II 1. Madrid: Publicaciones claretianas.

DALEY, B.E. (2020). *Cristo, el Dios visible. Retorno a la cristología de la Edad Patrística*. Salamanca: Sígueme.

DE HALLEUX, A. (1994). Une vie consacrée à l'étude et au service de l'Orient chrétien. En R.F. TAFT - J.L. DUGAN (ed.), *Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale. Atti delle celebrazioni giubilari 15-17 ottobre 1992*, Orientalia Christiana Analecta 244. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 41-54.

— (1995). L'accord christologique de 433 entre Alexandrie et Antioche: un modèle de réconciliation ecclésiale?. En G.R. EVANS - M. GOURGUES (ed.), *Communion et Reunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard*. Leuven: Peeters - Leuven University Press, 293-299.

DENZINGER, H. - HÜNERMANN, P. (1999). *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder.

GRANADO, C. (2011). El Concilio de Nicea. *Facies Domini* 3, 401-443

GREEN, B. (2008). *The soteriology of Leo the Great*. Oxford theological monographs: New York.

GRILLMEIER, A. (1975). Hellenisierung - Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas. En A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 423-488.

— (1975). Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie. Zur Diskussion um die chaledonische Christologie heute. En A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 489-582.

— (1979). “Christus licet uobis inuitis deus”. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft. En A.M. RITTER (ed.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum, FS für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*. Göttingen: Vanderhoeck und Ruprecht, 226-257.

—, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451), Rezeption und Widerspruch (451 - 518)*, Freiburg im Breisgau: Herder.

— (1997). *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*. Salamanca: Sígueme. (Orig. alemán, *Jesus der Christus im Glaube der Kirche. Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) (dritte, verbesserte und ergänzte Auflage)*). Freiburg - Basel - Wien: Herder 1990).

LA PARRA MARTÍNEZ, J.R. (2018). *El acceso contemporáneo a la cristología de Calcedonia: la lectura de A. de Halleux en diálogo con A. Grillmeier y R. Price*. Col·lectània Sant Pacià Núm. 115. Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià - Facultat de Teologia de Catalunya.

LOUTH, A. (2009). Why Did the Syrians reject the Council of Chalcedon? En R. PRICE - M. WHITBY (ed.), *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*. Liverpool: Liverpool University Press, 107-116.

MEYENDORFF, J. (1969). *Christ in Eastern Christian thought*. Washington: Corpus Publications.

— (2002). *Teología bizantina: corrientes históricas y temas doctrinales*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

NIGRA, A. (2017). La formula teopaschita dopo Calcedonia e le sue implicazioni soteriologiche. *Rassegna di Teologia* 677-684.

PRICE, R. - GADDIS, M. (2005). *The Acts of the Council of Chalcedon*. Liverpool: Liverpool University Press.

RIESTRA, J.A. (2003). Il dibattito sul valore e i limiti della dottrina calcedonense nella cristologia recente. En A. DUCAY (ed.), *Il concilio de Calcedonia 1550 anni dopo*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 93-113.

RUSSELL, N. (2004). *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*. Oxford: The Oxford early Christian studies.

SESBOÛÉ, B. ((1977)). Le procès contemporain de Chalcedoine. Bilan et perspectives. *Recherches de Science Religieuse* 65, 45-79.

— (1999). *Imágenes deformadas de Jesús: modernas y contemporáneas*. Bilbao. Biblioteca de teología.

— (2000<sup>2</sup>). *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église: Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*. Paris: Desclée.

SESBOÛÉ, B. - WOLINSKI, J. (1995). *Historia de los Dogmas I: El Dios de la Salvación*, Salamanca: Secretariado Trinitario. (Orig. Francés, *Histoire des dogmes, T. I. Le Dieu du salut*. Paris: Desclée 1994).

STUDER, B. (1993). *Dios salvador, en los Padres de la Iglesia: Trinidad, cristología, soteriología*. Salamanca: Secretariado Trinitario. (Orig. Alemán, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*. Düsseldorf: Patmos, 1985).

TENACE, M. (2013). *Cristiani si diventa: dogma e vita nei primi tre Concili*. Roma: Lipa.

URÍBARRI BILBAO, G. (2008). Leyendo el Concilio de Calcedonia y siguiendo su estela. En G. URÍBARRI BILBAO, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas - San Pablo, 103-145.

— (2010). La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos. Implicaciones de la ontología trinitaria y cristológica para la antropología y la soteriología. *Gregorianum* 91/2, 240-254.