

La adorabilidad del Sagrado Corazón y el Concilio de Efeso

INTRODUCCION

En la carta encíclica *Haurietis aquas* dice Pío XII que la adorabilidad del Sagrado Corazón descansa sobre dos principios¹. Tratamos únicamente del primero: la verdad revelada de la unión hipostática. Por estar el Sagrado Corazón unido hipostáticamente a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, «debe ser adorado del mismo modo que la Iglesia adora la Persona del Hijo de Dios hecho hombre»². El Santo Padre añade: «Tratamos aquí de un artículo de fe católica, puesto que este punto fue ya solemnemente aprobado (*sancita*) en el Concilio General de Efeso y en el segundo Concilio de Constantinopla»³. Las referencias hechas en la encíclica son al octavo anatematismo de S. Cirilo en Efeso y al noveno canon del segundo Concilio de Constantinopla. La enseñanza pontificia que se refiere al Concilio de Efeso, especialmente, es de interés para el teólogo.

En primer lugar, el *sollemniter sancita* de la *Haurietis aquas* ¿significa que el Concilio de Efeso definió como dogmas los doce anatematismos añadidos a la tercera carta de Cirilo a Nestorio? Más aún, ¿en qué consiste precisamente la adorabilidad del Sagrado Corazón contenida en el octavo de los anatematismos de Cirilo y en el noveno canon del segundo Concilio de Constantinopla? Finalmente, ¿qué relaciones doctrinales hay entre la segunda carta de Cirilo a Nestorio (carta, que como veremos, es la genuina definición de Efeso) y el octavo anatematismo y el noveno canon mencionado arriba? El objeto de este estudio será intentar responder a estas cuestiones. Un breve resumen de

¹ AAS 48 (1956) 316.

² *Loc. cit.*

³ *Loc. cit.*

la herejía de Nestorio y de la doctrina ortodoxa de S. Cirilo de Alejandría puede ayudar a una mejor inteligencia de la definición del Concilio de Efeso. Tal es el propósito de lo que sigue.

LA HEREJÍA DE NESTORIO

Debido a su educación en la tradición antioquena, la manera de pensar de Nestorio rezuma un mayor tinte inductivo y aristotélico que una visión intuitiva derivada de Platón. El Patriarca de Constantinopla parecía obsesionado por un temor paralizante de cualquier cosa que aun remotamente tuviera reminiscencias de Apolinar, Arrio, Pablo de Samosata o Fotino. Nestorio carecía del amplio y verdadero sentido católico de la doctrina revelada y acusa una fundamentación extremadamente nominalística en la interpretación de la Sagrada Escritura.

Se ve esto claramente en su décimo séptimo *quaternio* leído a los Padres de Efeso, en el que Nestorio distingue agudamente la palabra «Dios» de «Cristo», «Hijo» y «Señor». De este literalismo exagerado en la interpretación escriturística, Nestorio concluye que la Virgen María no dio a luz al Hijo de Dios, sino únicamente a la Humanidad⁴. Dios estaba ciertamente presente en Cristo que nacía, pero María no dio a luz a Dios. Así pues, Nestorio reverencia el ropaje por causa del que está vestido con él. Defiende la división de las dos naturalezas, pero la unidad en la adoración⁵. Confiesa a Dios que está en el hombre y coadora con Dios al hombre tan íntimamente unido con Dios⁶. En pocas palabras, lo que ha nacido de María no era Dios, sino sólo un instrumento unido al Verbo de Dios⁷.

Para Nestorio, pues, el acto de adoración por el cual Cristo es adorado, lógicamente debe ser dividido en dos actos de culto. El adora

⁴ Para mi exposición de la doctrina de Nestorio, San Cirilo y las actas del Concilio de Efeso, me apoyo en la obra monumental de EDUARDUS SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum*. T. I, *Concilium universale ephesenum* (Berolini et Lipsiae, 1924-29). El primer tomo, vol. I, contiene el texto griego. I, 2 contiene la *Collectio veronensis*, 3-4 *casinensis*, 5-1 *palatina* y 5-2 *sichardiana (quesneliana)* y *winteriana*. La referencia para esta nota es, pues, ACO I, 2, *Coll. veronensis*, xvii, 26, p. 59. Cf., también *ibid.*, I, 5-2, *Coll. palatina*, 38, 58, p. 105.

⁵ ACO I, 2, *Coll. veronensis*, *quaternio* 16, p. 60 sq.

⁶ «Inconfusam igitur naturarum custodimus coniunctionem, confitemur in homine deum, veneramus divina coniunctione omnipotenti deo coadorandum hominem». *Ibid.*, quat. 15, p. 61.

⁷ Cf. ACO I, 5-1, *Coll. palatina*, p. 30: «non per se ipsum deus est qui in utero figuratus est (nam si sic esset, essemus hominis vere cultores), sed quoniam in adsumpto deus, ex illo qui adsumpsit, qui adsumptus, est appellatus deus». Y de nuevo, «non... Maria peperit Deum... non peperit creatura eum qui est increabilis... sed peperit hominem deitatis instrumentum; non creavit deum verbum spiritus sanctus... sed deo verbo templum fabricatus, quod habitaret, ex virgine est».

al Verbo divino y coadora al hombre asumido a la unión con la Segunda Persona de la Trinidad.

El que Nestorio llame a María *Christotokos* o *anthropotokos* y le niegue el verdadero título de *Theotokos* parece haber tenido como causas las dos ya sugeridas. Primera, su aversión por todo lo que le recordase aun débilmente a Apolinar y su escuela⁸. Segunda, su mentalidad filosófica estrecha que le limitaba a un excesivo verbalismo en la interpretación de la Sagrada Escritura. Más profundamente, tal vez, su trágico final resultó de no haber caído en la cuenta de la verdad de una más amplia realidad, la Iglesia, el Cuerpo Místico de Cristo en la tierra, que ha hecho nacer y custodia la Sagrada Escritura y es su único intérprete auténtico.

LA ORTODOXIA DE CIRILO

Puede darse brevemente el resumen de la doctrina de S. Cirilo sobre la Encarnación. En el momento de la Encarnación, el Verbo de Dios tomó para Sí, no un hombre, sino un cuerpo humano animado por un alma racional⁹. Este nuevo compuesto es una Persona, no dos; sin embargo, El es verdadero Dios y verdadero hombre¹⁰. Existe consiguientemente en este ser compuesto sólo la Persona del Verbo con su propia carne¹¹. Esta *caro*, o humanidad, es verdaderamente

⁸ Cf. *ibid.*, p. 39 sqq.

⁹ Cf. ACO I, 5-2, *Coll. sichardiana*, p. 296: «...dei patris verbum inestimabiliter atque ineffabiliter unierit sibi corpus animatum anima rationali et processerit homo ex muliere, non conversione naturae factus ut nos, sed dispensatoria potius voluntate». Para ver lo tajante que es San Cirilo en rechazar la idea de que el Verbo asuma una persona humana, cf. *ibid.*, p. 297; *ibid.*, *Coll. winteriana*, p. 347; *ibid.*, I, 2, *Coll. veronensis*, p. 38, y *ibid.*, I, 5-2, *Coll. palatina*, p. 191.

¹⁰ Cf. «Cyrillus contra Theodoretum de XII capitulis», ACO I, 5-1, *Coll. palatina*, p. 157: «...non hominem adsumptum dicimus a deo vero et ei coniunctum per *schesis* extrinsecus intellegendam, sed hominem magis ipsum factum esse definimus; huius causa eos qui dicere audeant adsumptum fuisse hominem, ducimus esse extra terminos dogmatum pietatis, qui adfirmant oportere ipsum, ut alterum cum altero, coadorari debere cum filio dei nam si est idem deus simul et homo, adoratur magis ut unus adoratione una ac non coadoratur et connuncupatur deus, ...creditur enim magis deus in carne propter nos vere homo factus, non conversione naturae aut commutatione, sed adunatione dispensatoria». Cf., también, «anath. undecimus», I, 5-2, *Coll. sichardiana*, p. 280. La misma formulación de la doctrina se halla en la misma *Coll. sichardiana*, p. 272, y especialmente en «Cyrilli epistula ad Successum I translata a Dionysio exiguus», p. 296, donde Cirilo subraya la perfecta unidad del Verbo Encarnado contra Nestorio. Cf., también lo mismo, *ibid.*, *Collectio winteriana*, p. 347; I, 5-1, *Coll. palatina*, p. 130: «unum enim cum sua carne filium, deum simul et hominem...».

¹¹ En la carta a Successo I, Cirilo dice (*Coll. sichardiana*, p. 296): «Propria enim facta est eius caro sicut et singulis nobis est proprium corpus». Esta

propia de Dios¹². De aquí que lo mismo que uno puede hablar de la carne humana como perteneciente a un ser humano, mero hombre, así se puede hablar con verdad de una carne divina vivificadora, porque pertenece a uno que es verdaderamente Dios lo mismo que hombre¹³. En esta maravillosa Encarnación el Verbo permanece totalmente inmutable, siendo después en todo el mismo que era antes de unir a Sí la humanidad¹⁴. No puede haber problema en que la carne se haga Dios, porque es Dios el que se hizo carne; Dios se ha hecho hombre, no un hombre se ha hecho Dios¹⁵.

insistencia, en que el Verbo tiene su propia «carne» que es humanidad o naturaleza humana completa, es como un motivo orquestral constante en San Cirilo. Entre muchas posibles citas, véanse las siguientes: «alioquin quomodo factus est homo, si non humanum corpus assumpsit» (*ibid.*, p. 297); «Cyrilli expositio symboli Nicaeni», *Col. winteriana*, p. 347: «nam quae carnis erant, propria fecit; non enim erat alterius cuiusdam, sed magis eius quae inenarrabiliter ei erat unita caro... carnem... anima mentali animatam assupsit et suam propriam fecit»; «C. ad Nest, epist. altera», ACO I, 2, *Coll. veronensis*, p. 38; «C. ep. III ad Nest.», *ibid.*, p. 48: «non ut alter alteri coadoratur quis neque quidem coapellatur deus, sed unus intellegitur Christus Iesus filius unigenitus, una adoratione honorandus cum sua carne» (cf. *ibid.*, 7, p. 49). Este constante cargar el acento sobre la «propria caro» impresiona a Teodoreto, quien se admira de esa insistencia de Cirilo (*ibid.*, I, 5-2, *Coll. sichardiana*, p. 280 sq.).

¹² La formulación de Cirilo se resume en lo que sigue: «unitum ergo carni verbum dei secundum subsistentiam confitentes, unum adoramus filium et dominum Iesum Christum, non seorsum ponentes et determinantes hominem et deum velut invicem sibi dignitatis et auctoritatis unitate coniunctos (hoc enim novitas vocis est et aliud nihil) nec item Christum specialiter nominantes deum verbum quod ex deo est, nec alterum similiter Christum specialiter qui de muliere natus est, sed unum solummodo Christum dei patris verbum cum propria carne cognoscimus» (*Epist. synod.*, *ibid.*, p. 238).

¹³ Cirilo manifiesta esto magníficamente en su carta a Successo I, ACO I, 5-2, *Coll. sichardiana*, p. 298 sq.): «idcirco si quis illud divinum dicat, sicut et hominis humanum (esto es, *corpus*), a decentissima ratione non deviat... dei enim, ut dixi, corpus proprium existens omnia humana transcendit, conversionem autem in deitatis naturam corpus e terra non potuit sustinere... ideoque divinum quidem dicimus corpus Christi, quia corpus est dei et ineffabili gloria inlustratum, incorruptibile etiam, sanctum atque vivificum confitemur; quod autem in naturam deitatis sit inmutatum, neque sanctorum patrum quisquam sensit aut docuit neque nos ita sentimus».

San Cirilo sostiene también que Nestorio, al no querer considerar la humanidad como perteneciente propiamente al Verbo, destruye en realidad el verdadero poder vivificante del sagrado cuerpo y anula la virtud de la Misa y Eucaristía; cf. *ibid.*, *Coll. sichardiana*, «anath. XI», p. 281, n. 104; «quia vero Nestorius et qui eius sapient sectas, indocte virtutum destruunt sacramenti...»

¹⁴ Cf. *ibid.*, *Collectio quesseliana*, p. 329 sq.

¹⁵ «Cyrilli scholia de incarnatione unigeniti», *ibid.*, I, 501, *Coll. palat.*, p. 192: «Quod vero verbum, cum esset deus, factum sit homo et non magis homo TETHEOPOIHMENOS intellegitur Christus, etiam et ex sacris litteris enitar ostendere (Cirilo cita Phil 2, 6 y añade) ...igitur non hominem deum factum dicimus...»

Esta nueva unión, en la mente de S. Cirilo, puede ilustrarse, aunque sea débilmente, por la unión del cuerpo y del alma en el hombre. Así como el cuerpo recibe una participación en la veneración dada al compuesto, así también la humanidad del Verbo participa en la única adoración que se da al Encarnado Verbo de Dios. Lo que por encima de todo debe ser evitado es cualquier concepción de dos personas, una situación de *alter et alter*, según la cual se rendiría adoración verdadera a la Persona del Verbo, pero sólo coadoración al hombre unido de alguna manera moralmente con el Verbo ¹⁶.

A este propósito es acertado el símil de Cirilo del haz de leña ardiendo (más tarde tomado por S. Juan Damasceno y otros). El fuego está mezclado con la madera y el hecho de tocar a uno, implica necesariamente ponerse en contacto con la otra ¹⁷. Verdaderamente, pues, la carne de Cristo es una carne vivificadora; es el cuerpo propio de Dios, y el contacto con él significa contacto con Dios, a quien pertenece esta carne.

Cirilo quería con todo empeño evitar el ejemplo de Nestorio de la vestidura que es venerada por causa del que está vestido con ella ¹⁸.

¹⁶ «C. apologet, c. orientales», *Coll. palatina*, p. 130: «ut si forte dixerō cohonorari cum suo corpore hominis animam, si qui fortasse honor delatus fuerit homini qui est ex utroque compositus, aut si quis dixerit animam unum esse animal cum suo corpore, non certe in duos homines unum dividit, sed apparet illum non ignorasse magis ea ex quibus vel sit vel compositus sit». Y pocas líneas después Cirilo es veheméntísimo sosteniendo que «co-honorar» o una «denominación semejante» es dividir al Verbo Encarnado en dos, «seorsus in hominem et seorsus in deum verbum».

En su segunda carta a Nestorio Cirilo acentúa la unidad del Verbo Encarnado: «Sic Christum unum et dominum confitemur, non quasi hominem coadorantes verbo... sed ut unum et eundem adorantes, quia non alienum est a verbo corpus eius, cum quo et ipsi cōsedit patri, non ut duobus iterum cōsidentibus filiis, sed ut uno secundum unitiōnem cum propria carne» (ACO I, 2, *Coll. veron.*, p. 38).

¹⁷ Cf. *ibid.*, I, 5-1, *Coll. palat.*, p. 189: «carbonem autem dicimus figuram et imaginem nobis exhibere verbi hominis facti, quod si labia nostra tetigerit, id est si fidem in id confessi fuerimus, tunc nos ab omni peccato purus efficit et pristinis criminibus liberabit. Ceterum tamquam in imagine licet in carbone conspiciere adunatum quidem humanitati dei verbum, non tamen proiecisse quod fuerat, transformasse autem magis adsumptam naturam in suam gloriam et operationem. Quemadmodum enim ignis ligno adfixus et in id penetrans comprehendit quidem ipsum et, quamvis lignum esse non desinat, in vim tamen suam speciemque transmutat et omnem se confert in lignum et cum ipso iam quasi unum aliquid aestimatur, idem intellege et de Christo. Adunatus enim inaestimabiliter humanitati deus servavit quidem ipsam in eo quod fuerat, et ipse permansit quod erat; semel tamen adunatus, quasi unus iam cum ipsa putatur, ea quae sunt illius, sua faciens, conferens autem ei etiam ipse naturae suae operationem».

¹⁸ Cf. *ibid.*, *Coll. veronensis*, p. 48: «recusamus autem dicere de Christo 'propter indutum indumentum veneror; propter invisibilem adoro quod videtur' (palabras de Nestorio). Pavore plenum est ad hoc et illud dicere 'ad-

Asimismo es también un error decir que el Verbo habita en su humanidad como el Espíritu Santo en las almas de los justos¹⁹. Y, finalmente, así como no hay más que una sola persona hecha carne, así también no hay más que una única adoración de ese único todo, a saber: la del Verbo junto con su propia carne²⁰.

LA ENSEÑANZA DE EFESO

En la primera sesión del Concilio fueron tratados los temas siguientes. (No hay necesidad de discutir aquí cuestiones ajenas a nuestro propósito, como son la carta de convocación por el Emperador o la de Capriolo de Cartago —explicando su ausencia— o la relación, por otra parte interesante, de la triple citación de Nestorio para el Concilio.) Basta decir que encontramos leída la profesión de fe de Nicea, la segunda carta de Cirilo a Nestorio, lectura y juicio de una carta de Nestorio a Cirilo, lectura de la carta del Papa Celestino a Nestorio, la lectura de la tercera carta, o sinodal, de Cirilo a Nestorio con los doce anatematismos añadidos y su inserción en las actas (*gesta*) del Concilio. Siguieron lecturas selectas de los Padres de la Iglesia, más de veinte pasajes de las obras de Nestorio, y finalmente la condenación y excomunión de Nestorio. Todos estos documentos fueron insertos en las actas (*gesta*)²¹.

sumptus adsumentis coappellatur deus'. Qui enim haec dicit, secat iterum in duos Christos et hominem statuit per partem specialiter et deum similiter. Denegat enim evidenter unionem secundum quam non ut alter alteri coadoratur quis neque quidem coappellatur deus, sed unus intellegitur Christus Iesus filius unigenitus, una adoratione honorandus cum sua carne». Cf., también, «C. epist. synod.», p. 239, 6 (I, 5-2, *Coll. sichardiana*).

¹⁹ Cf. I, 5-1, *Coll. palatina*, p. 129, 69: «est igitur aliud unum dicere filium dei patris verbum cum carne ei coniuncta, et aliud dicere in homine esse deum, quemammodum etiam in prophetis fuit sive in nobis ipsis per spiritum sanctum». Y también la carta sinodal, *ibid.*, p. 238 sq., 6-7: «...non sicut in sanctis habitare dicatur...»

²⁰ *Ibid.*, *Coll. palatina*, p. 129: «Confitemur et esse ipsum filium dei et deum secundum spiritum, filium hominis secundum carnem, non duas naturas unum filium, unam adorandam et alteram non adorandam, ser unam naturam verbi incarnatam et adorandam cum carne ipsius una veneratione, neque duos filios, alium quidem filium dei verum et adorandum, alium autem ex Maria hominem non adorandum, gratia filium dei factum sicut et homines». A propósito de esto alega la sentencia de San Atanasio, cf. J. MAHÉ, S. J., *Les anathématismes de Saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche*, «Rev. d'histoire ecclésiastique», 7 (1906) 505-542. Como señala P. Mahé (*ibid.*, p. 517, n. 3), este pasaje no es obra de San Atanasio, sino una profesión de fe enviada por Apolinario al emperador Joviano. El pasaje se encuentra en Migne, PG 28, 25A ss. La fuente de la obra, sin embargo, no quita nada de la excelencia de la doctrina en ella expresada.

²¹ Cf. ACO I, 2, *Coll. veronensis*, p. 45 sqq. y, en especial, p. 51, 13: «Et postquam relecta est et in gestis inserta, etc.». P. GALTIER, S. J., en *Les*

Se debe insistir en que la inserción de un documento en las actas de Efeso de ningún modo significa que este documento fuese objeto de una definición conciliar. Seguramente nadie sostendría que los escritos de los Padres (que al igual que la carta sinodal y los doce anatematismos fueron leídos e insertados en las actas) fuesen objeto de una definición en Efeso. *A pari*, pues, no se puede concluir que la carta sinodal y los doce anatematismos fueran definidos en Efeso.

En la primera sesión del Concilio de Efeso la única carta de San Cirilo sometida a votación formal fue la *segunda* carta a Nestorio. No hay ninguna indicación de que la tercera carta, o sinodal, con los doce anatematismos añadidos fuese sometida a votación formal por parte de los Padres reunidos. Se puede concluir, pues, que en lo que respecta a la adorabilidad de la Sagrada Humanidad, la segunda carta de Cirilo a Nestorio representa la enseñanza conciliar del Concilio de Efeso. El valor verdaderamente dogmático de la carta sinodal y de los doce

anathématismes de Saint Cyrille et le Concile de Chalcédoine, «Rech. de sc. rel.», 23 (1933) 45-57 sostiene que el concilio no hizo suya la Carta Sinodal y por tanto no se puede hallar en los anatematismos la expresión genuina del pensamiento del concilio (*ibid.*, p. 45). Pero, cf., también, el Segundo Constantinopolitano, MANSI IX, 329A, donde se lee: «Et collatione facta eorum quae a sanctis patribus dicta sunt, et eorum quae Cyrillus religiosae memoriae in prolati duabus epistolis scripsit ad epistolam Nestorii, et testimonia ejusdem Nestorii prolata, et sic manifesta impietate Nestorii, facta est depositio ejus. Et haec quidem est pars gestorum quae Ephesi acta sunt».

Una de las dos cartas mencionadas es la llamada Carta Sinodal a la cual están añadidos los doce anatematismos. Nótese, especialmente, que, después de ser leída la Segunda Carta («Obloquuntur quidem») a los obispos congregados, Cirilo dijo: «Audivit sancta et magna haec synodus quae scripsi reverentissimo episcopo Nestorio asserens pro recta fide. Certus autem sum quia nullo modo egressus deprehendor a recta fidei ratione aut praetergressus expositum a sancta et magna synodo, quae tunc temporibus in Nicaenorum congregata est, symbolum, et peto vestram sanctitatem dicere utrum recte et inreprehensibiliter et consone sanctae illi synodo talia scripserim an non» (*Coll. casin.*, I, 3, p. 61). Entonces diez obispos respondieron afirmativamente y después, «Et omnes vero qui supra scripti sunt in principio actionis per ordinem episcopi haec eadem deposuerunt et ita credunt sicut et patres exposuerunt et epistula sanctissimi archiepiscopi Cyrilli ad Nestorium episcopum declaravit» (*ibid.*, p. 63).

Es indiscutible, como sostiene Galtier, que sólo esta carta (la que en la versión latina comienza «Obloquuntur quidem») fue aprobada por voto formal. Definitivamente no hubo votación formal para la Carta Sinodal con los anatematismos añadidos. Sin embargo algunos afirman que la Carta Sinodal (leída inmediatamente después de las Cartas del Papa Celestino) recibió tácita aprobación. Nadie negará esto. Sin embargo tal aprobación no significa una definición conciliar. De todos modos todos los Teólogos estarán de acuerdo en que la subsiguiente aprobación de la Iglesia ha dado a los doce anatematismos de San Cirilo un valor doctrinal casi equivalente al de una definición. Para otros escritos insertos en las Actas de Efeso, cf. ACO I, 2, *Coll. veronensis*, p. 54 ss., I, 5-1, *Coll. palatina*, p. 105 ss.; MANSI, IV, 572 C ss.

anatematismos vino de la subsiguiente aprobación por la Iglesia. Con esta conclusión está de acuerdo la mejor investigación moderna.

Muchos estudios del Concilio de Efeso han aparecido en los últimos treinta años. Dos sobresalientes estudios de las actas y del Concilio mismo son las obras de R. DEVREESE²² y del P. GALTIER²³. Cada uno de estos autores discute las fuentes, prestando una especial consideración a la nueva edición de las actas publicadas por E. Schwartz. Hace más de cincuenta años J. MAHÉ hizo un detallado estudio de los doce anatematismos de S. Cirilo, comparándolos con los escritos de Teodoro de Ciro y Andrés de Samosata, a quien Juan de Antioquía había pedido que refutara a Cirilo²⁴.

Excelentes estudios que tratan del valor doctrinal de los doce anatematismos han aparecido desde el decimoquinto centenario del Concilio de Efeso. J. P. DE LA BELLACASA concluye, que estos anatematismos fueron aprobados por el Concilio y que la opinión contraria no tiene ya probabilidad²⁵. GALTIER atribuye el valor dogmático de los anatematismos a la subsiguiente aprobación de la Iglesia. Más aún, mientras que Bellacasa (un año después) quería sostener que el Concilio de Calcedonia aprobó e hizo suya la segunda y tercera carta de Cirilo a Nestorio (con los doce anatematismos añadidos a la tercera carta), Galtier, a mi juicio, muestra convincentemente que fue sólo la segunda carta (la definición de Efeso) y la carta escrita dos años después de Efeso por Cirilo a los Orientales las que fueron oficialmente aprobadas en Calcedonia²⁶. Puedo añadir que la opinión de Galtier es compartida por M. Jugie²⁷. Otro examen competente

²² *Les actes du Concile d'Ephèse*: «Rev. des sc. phil. et théol.», 18 (1929) 222-42, 408-431. P. Devreesse da un excelente resumen de Efeso antes, durante y después del mismo Concilio, así como un documentado examen de los MSS. y ediciones existentes.

²³ *Le centenaire d'Ephèse*: «Rech. de sc. rel.», 21 (1931) 169-99; 269-98.

²⁴ *Les anathématismes de Saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*: «Rev. d'hist. écl.», 7 (1906) 505-42.

²⁵ *Los doce anatematismos de San Cirilo*: «Estudios Eclesiásticos», 11 (1932) 5-25.

²⁶ *Les anathématismes de Saint Cyrille et le Concile de Chalcedoine*: «Rech. de sc. rel.», 23 (1933) 45-57. En este artículo el P. Galtier demuestra concluyentemente que la tercera carta de San Cirilo a Nestorio y los anatematismos añadidos no fueron tomados en consideración por los Padres de Calcedonia. Sólo la segunda Carta fue objeto de aprobación formal en Efeso y fue suscrita por Calcedonia (*ibid.*, pp. 47, 53, 57). Cf. *supra*, nota 21.

²⁷ *Ephèse (Concile d')*: DTC (5, 1) 148: «Nous ferons seulement remarquer qu'aucun document ne permet d'affirmer que ces anathématismes ont reçu une approbation spéciale des Pères du concile. Tout suppose qu'ils furent lus à la I^{re} session, en même temps que la *Lettre synodale* des Alexandrins ou troisième lettre de Cyrille à Nestorius, dont ils sont la conclusion; mais il ne semble pas que les Pères y aient une attention particulière et leur aient donné des éloges semblables à ceux qui furent prodigués à la seconde

del valor dogmático de los doce anatematismos ha sido hecho por J. LEBON²⁸.

En mi opinión, la obra más fundada y objetiva sobre el valor doctrinal de los doce anatematismos de San Cirilo ha sido hecha por A. DENEFFE²⁹. Las rectas conclusiones de Deneffe son las siguientes: 1) No se puede probar que los anatematismos de Cirilo fueran *definidos* por el Concilio de Efeso; más bien parece cierto que no fueron definidos por el Concilio³⁰; 2) Los doce anatematismos, sin embargo, fueron *aprobados* por el Concilio de Efeso, y esto por una aprobación tácita, o formalmente implícita, y por una formalmente explícita (Deneffe admite que esta aprobación formalmente explícita no puede probarse por las actas de Efeso, pero es probable por evidencia extrínseca al Concilio)³¹; 3) Finalmente, debido a la subsiguiente aprobación por parte de la Iglesia, los anatematismos de Cirilo, aunque no estrictamente definidos en el Concilio de Efeso, tienen toda la fuerza de una definición dogmática³².

Podemos, pues, tomar como cierto lo siguiente: 1) la definición de Efeso como tal, en lo que toca al Verbo Encarnado, es la segunda carta de Cirilo, dado que ella sola fue aprobada por voto formal; 2) los

lettre de Cyrille à Nestorius, qui, elle, fut officiellement approuvée et canonisée. Si le V^e concile oecuménique, dans sa VI^e session, MANSI, t. ix, col. 327-329, présente les *anathématismes* comme faisant partie des actes d'Ephèse, *pars eorum quae Ephesi gesta sunt*, cela ne signifie point qu'ils reçurent une approbation spéciale, mais seulement qu'ils furent lus comme des documents ordinaires, aux quels on ne trouva rien à dire au point de vue de la foi, et qui, par le fait même, se trouvèrent tacitement approuvés. Comme les actes de la I^{re} session contenaient les *anathématismes* et qu'ils furent signés par tous les membres du concile, les Orientaux ont put reprocher à ces derniers d'avoir souscrit ces formules, qui les choquaient si fort et qu'ils traitaient d'impies et de blasphématoires. TILLEMONT, *Mémoires*, I, xiv, pp. 758-759.

²⁸ *Autour de la définition de la foi au Concile d'Ephèse (431)*: «Eph. theol. lov., 8 (1931) 393-412. En la p. 402 el P. Lebon dice: «Le concile n'a pas créé de nouvelle formule de foi. L'histoire de sa première session montre que, pour lui, la christologie orthodoxe était celle qui se trouvait exposée en conformité avec le symbole des 318 Pères, dans la deuxième lettre à Nestorius; la troisième lettre, avec les anathématismes, a sans doute reçu une approbation tacite et équivalente, mais à parler rigoureusement, on ne peut pas dire qu'elle se soit vu attribuer la même autorité que la précédente».

²⁹ *Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills*: «Scholastik», 8 (1933) 64-88, 202-216.

³⁰ *Ibid.*, p. 80: «Es steht nicht fest, dans die Anathematismen Cyrills vom Ephesinischen Konzil definiert worden sind. Daher darf der Theologe nicht behaupten, sie seien Definitionen des Konzils von Ephesus. Ja, es scheint festzustehen, dass sie in Ephesus nicht definiert worden sind».

³¹ *Ibid.*, pp. 84 ff., 88.

³² *Ibid.*, p. 216: «Mit Recht kann man sagen, dass die Anathematismen durch die später hinzutretende Zustimmung einer feierlichen Definition gleichwertig sind und daher als absoluter theologischer Beweis verwendet werden können».

doce anatematismos de San Cirilo ahora tienen, por la subsiguiente aprobación de la Iglesia, todo el valor doctrinal de una definición dogmática.

LA SEGUNDA CARTA: CONTENIDO DOCTRINAL

A. *Comparada con el octavo anatematismo.*—En lo que toca a la adorabilidad del Verbo Encarnado, la segunda carta de Cirilo a Nestorio contiene, a mi juicio, toda la esencia doctrinal del octavo anatematismo. Este anatematismo proscribía como herética la opinión de que hay una *persona* humana elevada (en unión con la Segunda Persona de la Trinidad) que debe ser adorada, glorificada y llamada Dios juntamente con el Verbo de Dios, como una persona individual con otra Persona igualmente distinta. Por el contrario, el Dios en medio de nosotros (*Emmanuel*) debe ser adorado con un acto de adoración y se le debe tributar un acto de homenaje, de acuerdo con la doctrina revelada de que el Verbo de Dios se ha hecho Hombre ³³.

En la segunda carta Cirilo insiste en que así damos testimonio de un Cristo y Señor, cuando adoramos a una misma y única Persona. Si queremos evitar toda apariencia de dividir a Cristo, no hablaremos de co-adorar al hombre con el Verbo. La razón de esto es que su humanidad no es algo extraño a El. Con su propio cuerpo Cristo se sienta a la diestra del Padre, no como si estuvieran dos hijos allí sentados, sino que hay un solo Hijo unido con su propia carne. Si uno negara la posibilidad de tal unión personal (*ten kath' hypostasin henosin*), se vería obligado a hablar de dos hijos. Cirilo es incommovible en sostener que el único Señor Jesucristo no debe ser dividido en dos hijos. Por tanto, hay sólo un Cristo y Señor con su propia carne como objeto de adoración ³⁴.

En la parte de la segunda carta que precede inmediatamente a este extracto parafraseado, Cirilo explica lo que «*Verbum caro factum est*» significa para él. Para Cirilo significa que así como las personas humanas tenemos un cuerpo y un alma, el Verbo tomó como propio un cuerpo animado por un alma racional («... *carnem animatam anima rationabili uniens Verbum sibi secundum subsistentiam ineffabiliter et*

³³ DB 120. ACO I, 5-1, *Coll. palatina*, p. 183. Cf. *ibid.*, I, 5-2, *Coll. siccardiana*, p. 270 para la objeción de Teodoreto y la interpretación de Cirilo referentes al octavo anatematismo.

³⁴ «*Si autem secundum subsistentiam unionem vel quasi impossibilem aut indecoram recusamus, incidimus ut duos dicamus filios; omnino enim necesse est distinguere et dicere hominem quidem specialiter filii vocatione honoratum, specialiter autem iterum dei verbum filiationis nomen et rem naturaliter habentem. Non ergo dividendus est in duos filios unus dominus Iesus Christus*». ACO I, 2, *Coll. veronensis*, p. 38. Cf. nota 16 *supra*.

incomprehensibiliter factus est homo et appellatus est filius hominis...») ³⁵.

B. *Comparada con el noveno canon del Constantinopolitano II.*— Este canon puede ser dividido convenientemente en tres partes: 1) se condena la doctrina que sostiene que Cristo debe ser adorado en sus dos naturalezas por dos actos diferentes de adoración, uno rendido por separado al Verbo de Dios, y el otro al hombre; 2) una condenación similar se dirige contra los que admiten sólo una adoración, pero a costa de suprimir la humanidad o de confundir la divinidad y humanidad; 3) finalmente, se establece la verdadera doctrina, a saber: que el Verbo de Dios con su propia carne debe ser adorado con un único acto de adoración ³⁶.

Sustancialmente se encuentra la misma doctrina en la segunda carta de Cirilo. En primer lugar, por lo que toca a la naturaleza del «incarnari et humanari», dice Cirilo que no queremos decir que la naturaleza del Verbo se haya hecho carne «por una especie de conversión», ni que se haya transformado en un hombre completo compuesto de cuerpo y alma. No se elimina la diferencia entre las naturalezas divina y humana por venir a unirse una con otra. Más bien las dos naturalezas, divinidad y humanidad, por su misteriosa e inefable unión, dan lugar a la consumación para nosotros del único Señor, Cristo e Hijo ³⁷.

San Cirilo insiste en esta carta en que la humanidad es verdaderamente propia del Verbo. Al poner tal énfasis en *cum propria ipsius carne* quiere principalmente dejar en claro que el Verbo se encarnó realmente, tomó para Sí una carne que después de la unión fue suya propia, no la de una persona humana asumida a una especie de unión *kata schesin*, o una unión meramente accidental o moral ³⁸.

En la segunda carta, por tanto, de San Cirilo a Nestorio se enseña claramente la unidad sustancial entre las naturalezas humana y divina en la única Persona del Verbo. Por esta unión, en la que se encuentra no una mera yuxtaposición de naturalezas ni confusión de naturaleza o división de persona, adoramos por un solo acto de adoración al Verbo Encarnado juntamente con su propia carne. Tal es la doctrina común de la segunda carta y el octavo anatematismo de Cirilo, al igual que la del noveno canon del Segundo Concilio de Constantinopla.

³⁵ *Ibid.*, 3.

³⁶ «Si quis in duabus naturis adorari dicit Christum, ex quo duas adorationes introducunt, separatim Deo Verbo, et separatim homini: vel si quis ad interemptionem carnis vel ad confusionem deitatis et humanitatis, unam naturam sive substantiam eorum quae convenerunt introducens, sic Christum adorat, sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei Ecclesiae traditum est, talis A. S.» DB 221.

³⁷ ACO I, 3, *Coll. casinensis*, I, p. 21.

³⁸ *Loc. cit.*

CONCLUSIONES

1. En general, está claro que la adorabilidad de todo Cristo ha sido siempre sostenida en la Iglesia.

2. A este propósito la única definición formal del Concilio de Efeso fue la segunda carta de San Cirilo a Nestorio. Mientras que no está fuera de razón decir que la tercera carta (la llamada carta sinodal) con sus doce anatematismos añadidos fue tácitamente aprobada en Efeso, por otra parte estamos obligados a sostener que, al menos por la subsiguiente aprobación de la Iglesia, los anatematismos de Cirilo tienen toda la fuerza doctrinal de una definición de fe.

3. Creo que el P. Galtier tiene razón al decir que la enseñanza del octavo anatematismo y del noveno canon no se extienden explícitamente a la humanidad de Cristo como tal, sino que más bien es un caso de *communicatio idiomatum*, siendo su significado *Hic Homo*³⁹. Tal vez fuera más correcto aún *Totus Christus*.

4. En forma de tesis se puede reducir la doctrina *explícita* del octavo anatematismo, del noveno canon y de la segunda carta a lo siguiente: «*Totus Christus, i. e., Verbum divinum incarnatum cum propria sua carne, una tantum adoratione adorari potest et debet.*»

5. La enseñanza explícita de la adorabilidad de *Totus Christus* contiene implícitamente la doctrina de la adorabilidad de las partes componentes de todo Cristo. De aquí la afirmación de que la siguiente tesis es de fe implícita: «*Humanitas Christi et divinitas una eademque adoratione adorari possunt et debent.*»

6. Más aún, dado que todas las partes de la Humanidad de Cristo están incluidas implícitamente en la palabra *humanitas*, se puede dar la misma nota teológica (como arriba en el número cinco) a esta tesis: «*Cor Jesu et humanitas Christi una eademque adoratione adorari possunt et debent*»⁴⁰.

³⁹ *Op. cit.*, n. 290 c., p. 228.

⁴⁰ No solamente todo lo que cae dentro de la extensión de una verdad formal y explícitamente revelada, sino también lo que está incluido en su comprensión es formal e implícitamente revelado. Esto mismo resulta exacto con relación a las definiciones de la Iglesia. Por tanto, si está explícitamente definido que Cristo todo es adorable, está implícitamente definido que la humanidad de Cristo es igualmente adorable. A este propósito, cf. M. F. JIMÉNEZ, *Un paso más hacia la solución del problema de la evolución del dogma*: «*Revista Española de Teología*», 16 (1956) 289-329, y sus contradictores, EXCMO. FIDEL G. MARTÍNEZ, *Nuevos comentarios en torno... al revelado virtual*: «*Salmanticensis*», 4 (1957) 642-666; EXCMO. A. TEMIÑO, *La fe divina, la fe eclesial y la evolución del dogma* (Collectanea Theologica dedicada al R. P. J. Salaverri): «*Miscelánea Comillas*», 34-35 (1960) 17-50.

7. Finalmente, la enseñanza autoritativa de Pío XII en la *Haurietis aquas*⁴¹ no parece haber determinado definitivamente qué es lo que fue definido formalmente en Efeso. Queda cierto que el octavo anatematismo y el noveno canon, a los cuales se refería el Santo Padre, son claramente de fe, al menos por la subsiguiente aprobación de la Iglesia.

EPÍLOGO

Por creer Nestorio que una naturaleza humana completa en Cristo exigía una persona humana, dividió a Cristo en dos personas, la humana y la divina. Por esto el nacimiento de Jesús no fue realmente diferente, para Nestorio, del de cualquier otro hombre y su madre no sería la madre de Dios, sino solamente del hombre en el que Dios habitó⁴².

Las consecuencias de esta herejía son sorprendentes. Esta división en Cristo, microcosmos, habrían significado una división del macrocosmos sobrenatural total del que Cristo en cuanto Hombre es el fundamento. No solamente esta yuxtaposición física y moral de las dos naturalezas y por tanto dos personas en Cristo habría hecho imposible cualquier unión verdadera entre el hombre y Dios, sino que el mundo de los hombres y el mundo trinitario de Dios habrían quedado infinitamente alejados y separados por un abismo insalvable⁴³.

La herejía de Nestorio no sólo habría hecho imposible cualquier culto latréutico de la humanidad de Cristo, sino que también hubiera hecho imposible tal culto de la Santísima Trinidad. Dios se revela y penetra en nuestro mundo humano y finito por medio de la Sagrada Humanidad de Cristo. Por nuestra parte, somos capaces de entrar en contacto con la vida trinitaria de Dios, precisamente por esta humanidad, por el Hombre Cristo solamente. Esta mediación de Cristo puede ser considerada bajo dos aspectos. Primero, como acción moral e histórica, la mediación de Cristo, consumada por la muerte redentora en la Cruz, es un suceso pasado que ocurrió en un tiempo definido y en un sitio determinado. Pero el valor real y la verdad ontológica de

⁴¹ Está claro que la frase del Santo Padre, de que la adorabilidad de la humanidad de Cristo es una verdad de fe solemnemente aprobada (*sancita*) en el Concilio de Efeso, da mayor fuerza a la aserción de que el Concilio definió implícitamente esta adorabilidad.

⁴² Cf. BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*; PG 64, 1346; también cf. *ibid.*, 1352.

⁴³ Sin la Encarnación, el hombre se hubiera enfrentado con lo que F.-M. CATHERINET llamó en un artículo hace muchos años la inaccesible Trinidad entre la cual y el hombre no hay sino una barrera infranqueable («la barrière infranchissable derrière laquelle se retranche la vie intime de Dieu»). Cf. *La Sainte Trinité et notre filiation adoptive*: «La Vie Spirituelle», 39 (1934) 115.

Cristo como mediador perdura siempre ⁴⁴. Hoy en el cielo Cristo continúa ejercitando su oficio de único mediador entre los hombres y Dios, y sólo por El nosotros podemos ir al Padre.

Como ha observado E. H. SCHILLEBEECKX, O. P. ⁴⁵, en Cristo el Hombre es personalmente Dios y Dios es personalmente este Hombre. Las acciones de Cristo son las del eterno Hijo de Dios y, como tales, llevan un carácter eterno, aun cuando como acciones históricas pertenecan al pasado. Pero como ha demostrado muy bien K. RAHNER, S. J. ⁴⁶, cualquier acto religioso, cualquier paso humano hacia Dios, si ha de alcanzar objetivamente su término trinitario, debe pasar a través del único mediador entre Dios y los hombres, el Hombre Jesucristo. Cristo fue durante su vida terrena y lo es ahora, en su estado glorioso, el único puente, como señala SCHEEBEN ⁴⁷, sobre el abismo que se abre entre el hombre finito y el Dios trinitario. Nuestro punto de acceso a la divinidad es precisamente la humanidad del Verbo Encarnado. Cualquier acto de fe sobrenatural y de esperanza y amor, cualquier grito buscando auxilio, cualquier plegaria de acción de gracias o acto de adoración, si de hecho ha de llegar al Dios viviente trino y uno, debe necesariamente (por más que nosotros no seamos conscientes de esto) pasar por la humanidad de Cristo, Jesús Hombre y Dios, por el cual únicamente podemos llegar al Padre.

Enseña Santo Tomás, como he escrito en otra parte ⁴⁸, que así como

⁴⁴ Mgr. CHARLES JOURNET señala que una de las diferencias fundamentales entre las concepciones católica y protestante del cristianismo es que, para los católicos, Cristo está actuando de hecho hoy en la vida religiosa de los hombres, mientras que para los protestantes, «... le Christ n'est présent dans le temps que par manière de signes, de souvenirs, de promesses...»; Journet llama a esta idea de Cristianismo un tipo que sólo implica una *présence mnémique* de Cristo, presencia que se basa en un mero recuerdo de Cristo. Cf. *Primauté de Pierre* (Paris: Alsatia, 1953), p. 22.

⁴⁵ Cf. *De Christusontmoeting als Sacrament van de Godsonthoening* (Antwerpen: T. Groeit, 1957), p. 13: «Persoonlijk is de tweede persoon van de allerheiligste Drieënheid mens; en de mens Jesus is persoonlijk God».

⁴⁶ Cf. *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, in «Schriften zur Theologie», III (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1956), pp. 47-60, esp. p. 58 f.: «Fragen lassen müsste sich jeder Theologe: hast du eine Theologie, in der das Wort, das Mensch ist und insofern es dies ist, nicht nur früher einmal in der Vergangenheit, sondern jetzt und in Ewigkeit der notwendige und bleibende Mittler allen Heiles ist? So dass er als dieser Gott-Mensch auch mit seiner Menschheit so im religiösem Akt steht, dass dieser (bewusst oder unbewusst) durch diese Menschheit hindurch auf Gott geht und so diese Menschheit wesentlich und immer das mittlerische Objekt des einen latreutischen Aktes ist, der zielhaft auf Gott richtet?»

⁴⁷ Cf. *Die Mysterien des Christentums* (Herder: Freiburg im Breisgau, 1941), p. 338: «... mehr physisch als eine Brücke oder ein Kanal, der Gott und die Kreatur in Berührung bringt...»

⁴⁸ Cf. mi artículo, «*Haurietis aquas*» and *Devotion to the Sacred Heart*, «Theological Studies», 18 (1957) 37 ff.

las procesiones divinas entran en el plan por el que nosotros recibimos el ser: del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, así el hombre vuelve a Dios en el Espíritu Santo por el Hijo hasta el Padre, objetivo último (*qui est ultimum ad quod recurrimus*). En nuestra conversión a Dios por Cristo, el orden puede considerarse como el opuesto a aquel por el que Dios bajó a nosotros a través de la humanidad que asumió. Santo Tomás sostiene que la Segunda Persona de la Santísima Trinidad asumió primero el alma humana (esto es, primero por prioridad de naturaleza, no de tiempo) y por la mediación del alma la carne con todas sus afecciones sensibles que el alma informaba y animaba⁴⁹. Se puede considerar que nuestra conversión a Dios comienza por la carne vivificadora de Cristo, esto es el Corazón de Jesús con todo su amor y sentimientos humanos, después por el alma de Cristo con su amor espiritual a los hombres y a Dios, y finalmente por esta humanidad asumida a una unión en ser y amor por el Hijo, en el Espíritu Santo, con el Padre al cual todos debemos volver.

La condenación de Nestorio y la enseñanza positiva del Concilio de Efeso dejó firmemente fijada para siempre la fe viviente de la Iglesia, de que Cristo es Dios-hombre y Hombre-dios, un solo Cristo, Dios que personalmente es Hombre y un Hombre que es personalmente Dios. El contacto con Dios es solamente posible por medio del contacto con el único y solo Mediador, Cristo en cuanto Hombre.

Por tanto se puede no sólo adorar la Sagrada Humanidad (y al Sagrado Corazón) de Cristo con culto latréutico, sino parece que este acto de adoración, si efectivamente ha de alcanzar al Dios Trinitario, debe de alguna manera pasar por la humanidad de Cristo, por el Hombre Cristo, el único mediador entre los hombres y Dios. En palabras de Pío XII «ninguno puede alcanzar el Corazón de Dios si no es por el Corazón de Cristo»⁵⁰.

M. J. DONNELLY, S. J.

St. Mary's College, Kansas (U. S. A.)

⁴⁹ Cf. ST. THOMAS, *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, sol.; *ibid.*, d. 15, q. 4, a. 1, sol.; y *Sum. theol.*, 3. q. 6, a. 1 c. y ad 1 m.

⁵⁰ AAS 48 (1956) 344, 345.