

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Espezel, Cristina Corti Maderna, Carlos Hoevel, Francisco Bastitta Harriet, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin, Ignacio Díaz, Josefina Llach, Felicitas Casillo, Gonzalo Mackinnon y Julieta Vargas.

Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Ció

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

<i>Editorial</i>	3
Henryk Pietras El contexto histórico del Concilio de Nicea (325) y los motivos de su convocatoria	5
Jan-Heiner Tück “De la misma sustancia que el Padre”. <i>¿Cortó Nicea las raíces judías del cristianismo?</i>	21
Alberto Espezel Nicea Hoy	37
Giulio Maspero Nicea: ¿helenización de la fe o uso (chrêsis) de la filosofía?	49
Karl-Heinz Menke El homooúsios tō patrí discierne los espíritus. <i>El Symbolum Nicaenum como criterio</i>	61
Zlatko Matić El Concilio de Nicea (325) en la teología ortodoxa contemporánea	75
Perspectivas	
Willen Jacobus Eijk La Iglesia debe hablar con una sola voz. <i>Sobre la misión, la secularización y el Sínodo universal</i>	97

Números del año 2024

- Las paradojas de la fe
- La risa
- Nicea

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral

Registro de la Propiedad Intelectual N.º 395257

Impreso en Argentina – *Printed in Argentina*

Suscripción 2024

www.communio-argentina.com.ar

communioargentina@gmail.com

Argentina: \$ 12000.-; Extranjero: US\$ 50.-;

Estudiantes: \$ 6000.-; Número suelto: \$ 4000.-.

Sánchez de Bustamante 2662 - 2.º A (1425).

Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Tel. 4801-7335.

Suscripción de apoyo, a partir de \$ 12000.-.

Esta edición de 125 ejemplares se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2024 en Altuna Impresores SRL, Doblas 1968, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Editorial

Hacia el final de la película italiana *La gran belleza*, sor María, una religiosa desposada con la pobreza, le pregunta al protagonista, Jep Gambardella, un *bon vivant* cansado ya de ser, como él mismo se define, el rey de los mundanos: “¿Sabe por qué como raíces?”. Silencio. “Porque las raíces son importantes”.

Cada tanto tenemos necesidad de que nos recuerden verdades elementales. Nuestro mundo vertiginoso, siempre ávido de futuro, descuida el pasado con harta frecuencia. Y tarde o temprano, eso se paga.

Este número de *Communio* se inscribe en una toma de conciencia eclesial ante un significativo aniversario del Concilio de Nicea (325). La idea es, ante todo, hacer memoria celebrando el don de Dios en su Iglesia. También se trata de repasar los acontecimientos, procurando una mirada honesta que haga posible, a su vez, una mejor comprensión de lo ocurrido, sin reproches anacrónicos ni encomios idealizados. Y todo ello para redescubrir la gracia de comulgar en una misma fe, que atraviesa la historia enfrentando desafíos recurrentes; de modo que las experiencias del pasado nos permitan transitar el presente con lucidez.

El cuaderno comienza con un artículo de corte más bien histórico, en el que Henryk Pietras repasa los motivos que originaron la convocatoria al Concilio. Luego sigue una reflexión teológica de Jan-Heiner Tück sobre los antecedentes judíos de la fe cristiana, que en Nicea procuró expresar su novedad con precisión. En una misma línea, Giulio Maspero vuelve a un tema sumamente debatido en la segunda mitad del siglo XX: el recurso a la filosofía griega, ¿favoreció o perjudicó la consolidación de la identidad cristiana?

Con la mirada puesta en la cristología moderna y contemporánea, Alberto Espezel y Karl-Heinz Menke realizan —cada a uno a su modo— una suerte de discernimiento a la luz de la fe de Nicea. De ese modo verifican la vigencia de lo resuelto en 325, puesto que la identidad divina-humana de Jesús sigue siendo una verdad incómoda que la Iglesia necesita defender. Por su parte, Zlatko Matić muestra la repercusión de Nicea en la teología ortodoxa contemporánea.

Finalmente, en la sección Perspectivas, publicamos una entrevista al cardenal neerlandés Willem Jacobus Eijk, que aborda distintos temas de actualidad eclesial, con la experiencia y la esperanza de un testigo lúcido de la secularización europea.

El contexto histórico del Concilio de Nicea (325) y los motivos de su convocatoria

Henryk Pietras SJ ^{1*}

Sobre el Concilio de Nicea ya tuve ocasión de escribir varios estudios, a los que deberé hacer referencia necesariamente, buscando presentar brevemente los resultados de mis investigaciones, pero enfocándome, esta vez, en el contexto de su convocatoria. Comencé a interesarme en el tema en el lejano año 2.000², cuando me di cuenta de que la controversia surgida en Alejandría entre el obispo Alejandro y el presbítero Arrio, no podía haber sido la causa de la convocatoria al concilio, no obstante toda la leyenda posterior.

La leyenda comúnmente divulgada sostiene que alrededor del año 320 Arrio, en un encuentro del clero de Alejandría con su obispo, habría negado la divinidad del Hijo de Dios, sosteniendo que Él fue creado de la nada antes del tiempo y de la eternidad, como la primera y más excelsa criatura de Dios. Por lo tanto, era también mudable y habría podido pecar. De todas formas, no habría llegado a esto porque Dios le había dado la gracia de no pecar, conociendo anticipadamente su firmeza y su piedad³. Al parecer, el contexto de la disputa fue constituido por un problema existente hacía tiempo en la Iglesia alejandrina, a saber, el contraste entre los pro-monarquianos, tan preocupados por no separar al Hijo del Padre, que no podían expresar la fe en la personalidad propia del Hijo, cayendo en un monoteísmo extremo, y ciertos teólogos, fieles a la

^{1*} Profesor emérito de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director de la revista *Gregorianum*.

² H. Pietras, «Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande. Un'investigazione storico-teologica», *Gregorianum*, 82/1 (2001) 5-35 (entonces creía todavía en la autenticidad de las cartas "postconciliares"). Posteriormente escribí una serie de artículos en polaco y en italiano, concluyendo con el libro *Council of Nicaea (325). Religious and Political Context, Documents, Commentaries*, trad. M. Fijak, Roma: GBPress, 2016; versión corregida en italiano: *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Roma: GBPress 2021, e l'ultimo artículo: «Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325», *Gregorianum* 104, 3 (2023) 485-514.

³ Cf. Ario, *Thalia* in: Atanasio, CA I, 6; *Ep. Enc. Ad Episcopos Aegypti et Libyae* 12.

tradición de Orígenes, que subrayaban la diversidad entre las Personas divinas, corriendo el riesgo de ser acusados de triteísmo.

Se discutió sobre esto, y el obispo pidió a Arrio de presentar por escrito su posición y redactó su propio credo en forma de carta, la cual hizo llegar al obispo⁴. Este, junto al sínodo de los obispos de Egipto, después de examinarla, procedió a excomulgar a Arrio junto a un grupo que sostenían su postura, entre ellos dos obispos. Posteriormente Alejandro informó de la condena a los obispos de las otras provincias⁵. Arrio, a su vez, escribió a sus amigos, entre los que se contaban Eusebio de Cesarea y Eusebio de Nicomedia.

La disputa, en un principio local, se difundió en todo el mundo, convirtiéndose en un problema global, lo que produjo la intervención del emperador Constantino que envió una carta dirigida a Alejandro y a Arrio⁶, pidiendo la reconciliación entre ellos. La carta fue entregada por el obispo Osio de Córdoba, el cual, visto que los dos no querían hacer las paces, retornó a Nicomedia, a la corte de Constantino, la cual habría convocado el concilio ecuménico para resolver un problema de tamaño importancia.

Me permito exponer, brevemente, por qué esta reconstrucción resultaría para mí imposible.

El emperador habría podido escribir dicha carta sólo después que hubiera terminado la guerra con Licinio, su ex-colega Augusto y cuñado, el mismo con el cual firmó el llamado “Edicto de Milán” en el 313, antes de que sus caminos se separaran. Las diferencias entre ellos tocaban también la religión, porque mientras Constantino apuntaba a la paz religiosa en el imperio, Licinio perseguía a los cristianos. La victoria tuvo lugar el 18 de septiembre de 324, en la batalla de Crisópolis, en Bitinia, cerca de Calcedonia. Licinio fue derrotado y poco después asesinado, y Constantino se trasladó al palacio imperial de Nicomedia, donde pudo gozar de la paz y del poder pleno de ser el único emperador y festejar su victoria.

⁴ Carta citada por Atanasio, *De Synodis*, 16; Epifanio, *Panarion* 69, 7.

⁵ Alessandro, *Lettera a tutti i vescovi*, Socrate, HE I, 6.

⁶ Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini* (VC) II, 64-72; H.G. Opitz, *Athanasius Werke* III,1, Walter de Gruyter and Co, Berlin - Leipzig 1934, documento 17, p. 32sgg.; ed. italiana con texto griego enfrentado: curada por L. Franco, Milano: RCS Libri S.p.A., 2009; H. Pietras, *Concilio di Nicea (325)*, 85-110.

Constantino fue proclamado Augusto el 25 de julio del 306, y el mismo día del 325 comenzaba el año jubilar, la *vicennialia* de su dominio. En preparación de este evento Constantino escribió varias cartas sobre el restablecimiento de la paz en la Iglesia, sobre la revocación de los edictos contrarios a los cristianos y por lo menos tres cartas a los Orientales: a las provincias de Palestina⁷, a Eusebio mismo con las clarificaciones enviadas también a otros obispos⁸, y a los provinciales de Oriente⁹: todas las cartas hablan del fin de las persecuciones y de los procedimientos en favor de los bienes eclesiásticos secuestrados en el pasado. Pero no todo era color de rosa visto que persistían en la Iglesia fenómenos que ofuscaban la atmósfera de paz. Escribe Eusebio:

“Pero justamente mientras se alegraba de estos hechos, le fue referido el rumor que la Iglesia era lacerada por una perturbación importante y cómo llegó a su oído esa noticia, se puso a pensar en una cura contra ese mal”¹⁰.

“Algunos en la misma Alejandría discutían como niños a propósito de los argumentos más excelsos, otros en todo Egipto y en la alta Tebas disentían sobre una vieja cuestión que hace tiempo se había presentado, y así las Iglesias se encontraban por todos lados divididas”¹¹.

El propio Constantino señala un problema distinto en la carta a Alejandro y Arrio: el donatismo. Así escribía:

“En efecto, cuando se difundió por toda África la inaceptable locura de quienes osaron, con desconsiderada liviandad, dividir en distintas sectas los cultos religiosos de los pueblos, yo, queriendo terminar con esta enfermedad, no fui capaz de encontrar otro remedio mejor a las circunstancias que, una vez destruido el enemigo común del imperio que había opuesto a los santos sínodos su irreverente doctrina, enviar a algunos de ustedes como socorro para restablecer la concordia entre las facciones enfrentadas”¹².

⁷ VC II, 24-41.

⁸ VC II, 46, 1-3.

⁹ VC II, 48-60.

¹⁰ VC II, 61, 2.

¹¹ VC II, 62.

¹² VC II, 66.

El donatismo existía ya desde antes, y el emperador había convocado los sínodos de Roma (313) y de Arlés (314) para intentar una reconciliación, sin obtener un resultado. También ahora, después de la victoria sobre el enemigo, escribe que mandaría delegados para encontrar una solución¹³.

En cuanto a la parte oriental, los problemas serían dos: uno infantil, relacionado con las inútiles disputas de Alejandría, el otro más serio, que involucraba a todo Egipto y la Tebaida y que duraba ya desde hacía años. Se trataba este último del cisma meleciano, que toma su nombre del obispo Melecio, quien en Egipto desde el principio del siglo había fundado una Iglesia paralela a la católica, una Iglesia de puros, intransigente respecto de los “pecadores”, sobre todo aquellos que durante las persecuciones se habían mostrado débiles. Esa doctrina se había difundido largamente durante el siglo IV, al punto de involucrar a la mitad de las Iglesias de Egipto.¹⁴ Este tema era de tal seriedad, que necesariamente el concilio debió ocuparse de él, dedicándole a estos y otros puros (*catharoi*), el canon octavo.

A los ojos de Constantino, sin embargo, la disputa alejandrina merecía como mucho una amonestación, en cuanto era un problema que turbaba la paz y atraía la atención, sin merecerlo. Basta mirar algunas frases de la carta para darse cuenta la poca importancia que le daba a la contienda:

“... tú, Alejandro, preguntaste a los obispos qué pensaba cada uno de ellos sobre un pasaje contenido en la Ley, o más aún, sobre un punto irrelevante de un cierto problema, y tú, Arrio, desconsideradamente lo rebatiste con un argumento que habría sido conveniente ni siquiera concebir, o pasar por alto en silencio, de haberse pensado” (69,1);

“No es ciertamente el imperativo de una ley el prescribir investigaciones como éstas, que son conversaciones solicitadas por un ocio inútil, y que, aunque sean realizadas como una suerte de ejercicio intelectual, de todas formas debemos tenerlas fuera de nuestras mentes y no expresarlas

¹³ Cf. S.G. Hall, *Some Constantinian Documents in the Vita Constantini*, in: *Constantine. History, Historiography and Legend*, ed. by S. N. C. Lieu and D. Montserrat, London-New York: Routledge 1998, 86-103.

¹⁴ A. Martin, *Athanase d'Alexandrie, et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Roma: École française de Rome 1996, p. 303-312.

temerariamente en reuniones oficiales, ni confiarlas desconsideradamente a los oídos del pueblo” (69,2);

“En efecto, la contienda entre ustedes no tiene el rango de los principales problemas y preceptos de la Ley, ni una nueva herejía se ha introducido en el culto divino, entonces continúen alimentando una única e idéntica convicción, para hacer posible un reencuentro en la unidad y la concordia” (70);

“Reflexionemos entonces sobre lo que fue dicho con mayor atención y agudicemos la comprensión: Si es oportuno que una contienda verbal, banal y de poca importancia empuje a los hermanos a oponerse entre hermanos y que a causa de una fútil discordia se divida la preciosa unidad del sínodo, por nuestra culpa, que peleamos entre nosotros sobre cuestiones sin importancia y en absoluto necesarias. Esa postura, además, resulta vulgar y es propia más de una mente infantil, que adecuarse la inteligencia de sacerdotes y de hombres sabios” (71,3);

“la causa que provocó entre ustedes esta disputa mezquina, dado que no compromete en general la autoridad de la ley, no suscite entre ustedes alguna división o rebelión” (71,5);

“un argumento que, desde cualquier punto de vista, es demasiado irrelevante” (71,6),

“estos problemas de poca importancia” (71,7).

Constantino consideraba la controversia tan poco seria, seguramente porque fue informado sobre ésta por Eusebio de Nicomedia, quien defendía a Arrio argumentando que la sentencia condenatoria aplicada por Alejandro, había sido desproporcionada y que Arrio no debería haber sido expulsado de la Iglesia por tan poca cosa. Constantino lo creyó fácilmente, porque a sus ojos la unidad de la religión no debía basarse sobre la unidad de pensamiento, sino de culto y de praxis religiosa. Las disputas teológicas no tenían valor para él. Para una cuestión de tan poca importancia debería haber bastado una amonestación en favor de la concordia:

“Permanezcan firmes en ustedes la excelencia de la amistad común, la fe en la verdad, el respeto hacia Dios y el culto de la ley; retornen a la amistad

y al afecto recíproco, abracen a todo el pueblo de Dios y a ustedes mismos, como si hubieran purificado sus almas, reconózcense nuevamente los unos con los otros. Efectivamente, muchas veces la amistad resulta todavía más placentera cuando regresa la reconciliación, una vez dejado de lado el rencor” (71,8).

¿Podía el emperador sospechar la desobediencia de parte de súbditos de los que se sentía jefe, en cuanto legítimo *pontifex maximus*, responsable por la pacífica coexistencia entre todas las religiones del imperio? Creo que no, pero aún si fuera así, no lo habría preocupado demasiado, viendo el poco valor que para él tenía la controversia frente a la gravedad de los cismas en África y en Egipto, que consideraba mucho más preocupantes. Osio de Córdoba, una vez conocida la intransigencia de Alejandro, no hubiera tenido modo de informar a la corte lo sucedido, porque en invierno no hubiera encontrado ninguna nave capaz de llevarlo a Nicomedia, visto que los puertos estaban cerrados en invierno¹⁵. Atanasio escribe, además, que Osio habría participado en un sínodo en Alejandría entre los años 324/325¹⁶, dedicado al cisma meleciano. No quedaba entonces tiempo para un viaje, a lo que se suma además el hecho que al inicio del 325 encontramos a Osio en Antioquía, donde habría presidido un sínodo¹⁷.

Considerando que para Constantino la idea de la paz religiosa debía fundarse en la unidad de culto, más que en la igualdad de posiciones teológicas, el tema más importante para él era la fecha de la Pascua, que hasta ahora no ha sido unificada en la Iglesia. Eusebio dedica todo el capítulo quinto del libro III de la *Vita Costantini* a este problema, mostrando que para el emperador era de la máxima importancia. El mismo, en la carta destinada a todos los obispos después del Concilio,¹⁸ presenta la decisión sobre la fecha como el fruto más importante del concilio. Recordemos, además, que Constantino ya había

¹⁵ *La navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo*, «Settimane di Studio» 25, 11-20 aprile 1977, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1978; R. Chevallier, *Voyages et déplacements dans l'Empire Romain*, Armand Colin, Paris 1988.

¹⁶ Atanasio, *Apol. c. ar.* 76; H. Pietras, *Concilio di Nicea*, 58-59.

¹⁷ Sobre este sínodo cf. H. Pietras, *Concilio di Nicea*, 117-130.

¹⁸ Eusebio, *VC*, III, 17-20.

pedido anteriormente a los obispos de Arlés establecer esta fecha,¹⁹ pero no obtuvo más que el deseo de hacerlo.

Vemos que al final del 324 Constantino espera resolver sus problemas a través de delegados y cartas. Se acercaba, de todas formas, el jubileo que iba a ser celebrado en grande. Al cumplirse una década del 315, en Roma se realizó un triunfo con la construcción del Arco de Constantino, que quedó como testimonio de esas celebraciones hasta nuestros días. Una bella ocasión para proclamar su victoria, la reconciliación de todos los disidentes y cismáticos, además del calendario para los cristinos. Así lo indican algunas fuentes.

La carta de Constantino, conservada en siríaco, con la invitación al concilio, tiene un párrafo introductorio en donde se lee que el emperador invita a los obispos para el 19 de junio, en el vigésimo año de su dominio (*vicennialia*)²⁰. Eusebio alaba al emperador, que “fue el único emperador de todos los tiempos que, entrelazando para Cristo una corona con los vínculos de la paz, la ofrecía a su Salvador como un regalo en agradecimiento realmente digno de Dios, realizando en nuestra época una imagen análoga a la del consenso apostólico”²¹. Como si quisiera decir que otros habían manifestado su gratitud, pero en un modo no tan digno. Me permito pensar, entonces, que Constantino hubiese juzgado oportuno invitar a los obispos y con ellos declarar solemnemente la paz universal después de su victoria, la reconciliación de todas las partes enfrentadas, una sola fe y un solo calendario Pascual para toda la Iglesia. Esta parece ser la causa suficiente para convocar a tan ilustres huéspedes, sin reparar en gastos.

En efecto, para celebrar el inicio del jubileo se celebró un gran banquete en la clausura del concilio, donde fueron invitados todos los participantes²². Pero si los trabajos terminaron el 25 de julio, ¿cuándo fue que comenzaron, y con qué anticipación el emperador invitó a los obispos?

¹⁹ Arles (314), c. 1; SCL 1, 71; SEA 119, 38. Cf. A. Di Berardino, «L'imperatore Costantino e la celebrazione della Pasqua», *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*. Coloquio sobre el cristianismo en el mundo antiguo, Macerata 18-20 Diciembre 1990, t. I, ed. G. Bonamente e Franca Fusco, Università degli Studi di Macerata 1992, 364nn.

²⁰ Cf. F. Nau, «Littérature syriaque inédite», *Revue de l'Orient Chrétien* 4 (1909) 5sgg.

²¹ VC III, 7, 2.

²² Eusebio, VC III, 15-16.

Según Socrates²³ se habría comenzado el 20 de mayo, mientras que en la mencionada carta de Constantino se habla del 19 de junio²⁴. Me parece que hay que excluir la primera fecha, pues sería solamente un mes después de la Pascua (18 de abril) y hubiera sido poco tiempo para llegar desde todas partes. ¿Pero cuándo se deberían haber mandado las invitaciones, para que la asamblea fuera posible? En la primavera hubiera sido demasiado tarde; por lo tanto, fue probablemente en el mismo período en que se mandaron las cartas a Osio a Alejandría, es decir, en octubre o noviembre del 324. Un siglo más tarde, cuando Teodosio I invitó al concilio de Éfeso para el 7 de junio del 431, mandó las cartas el 19 de noviembre del año anterior, y el obispo de Cartago escribe que la recibió recién para los días de Pascua, y que por lo tanto no había tiempo de elegir a los delegados²⁵; los obispos de Antioquía no consiguieron llegar a tiempo, ni tampoco los legados del obispo de Roma. Esto parece mostrar que Constantino no podía esperar el éxito de la misión de Osio, sino que debía actuar mucho antes.

Para tener una idea de la importancia de la asamblea conciliar, escuchemos a Eusebio:

“Se reunió la flor de los ministros de Dios de todas las Iglesias que se encuentran en Europa entera, en Libia y en Asia. Un único lugar de oración, ampliado por la obra divina acogía en su interior y en una misma sede a los Sirios, los de Cilicia, los Fenicios, los árabes y los de Palestina, y además de estos, también a los egipcios, tebanos, libios y a los que se habían puesto en viaje desde la Mesopotamia. Participaba en el sínodo un obispo persa, no faltaba al llamado el de los escitas, el del Ponto y la Galacia, como así también de Capadocia y Asia, la Frigia y la Panfilia, y todos enviaron a sus hombres más ilustres. Se presentaron también los tracios y los macedonios, los griegos y los epirotas, y entre ellos aún aquellos que habitaban más lejos”²⁶.

²³ Socrate, HE I, 13,13. Lo siguen por ejemplo M. Simonetti, *La crisi ariana*, 38, G. Alberigo (ed.), *Storia dei concili ecumenici*, Brescia: Queriniana, 1990, 26.

²⁴ F. Nau, in *Rev de l'OrCh* 4 (1909) 6. Si dice d'accordo v.g. N. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils I*, Sheed & Word and Georgetown Univ. Press 1990 y los comentarios de Socrate en Sch 477.

²⁵ Capriolus, *Epist. ad concilium Ephesinum*, ACO I/II, 64-65; PLS 3, 259-260.

²⁶ VC III, 7, 1.

Con tanta variedad geográfica, cultural y de tradiciones, se puede justamente preguntar, en qué modo y en cuál medida el emperador consiguió realizar sus intenciones. Sobre el desarrollo de los trabajos tenemos, por desgracia, una documentación muy escasa y parcial. Sabemos que en la apertura del sínodo uno de los obispos saludó oficialmente al emperador. Según Sozomeno, fue Eusebio de Cesarea²⁷; según Teodoreto de Ciro, fue Eustacio de Antioquía²⁸, pero la cuestión permanece oscura.

Después del obispo, el emperador tomó la palabra expresando gratitud a Dios e invitando a los obispos a suspender todas las controversias²⁹. Constantino llamaba a los obispos “¡sacerdotes de Cristo” y hablaba en latín, traducido simultáneamente en griego. Parece extraño, porque –continúa Eusebio– durante las discusiones “se expresaba en griego, porque de hecho no ignoraba esta lengua”³⁰. Me permito pensar que su discurso hay que comprenderlo como una intervención oficial propia de un *pontifex maximus* dirigida a un colegio sacerdotal.

Cada culto tenía su propio colegio sacerdotal, pero el cristianismo no lo tenía todavía, así como tampoco tenía un calendario litúrgico establecido por el pontífice. El *pontifex* hubiera hablado en la lengua oficial, instituyendo a los obispos como “colegio sacerdotal” del cristianismo, con la intención de proclamar el calendario y la fórmula de fe, en presencia de los obispos y los presbíteros que raramente eran designados como sacerdotes. Esto sucedía en el contexto exegético, cuando en una homilía se explicaban los textos del Antiguo Testamento sobre el sacerdocio y se buscaba actualizarlos, como por ejemplo Orígenes explicando el Levítico³¹. El cristianismo era ya reconocido oficialmente como *religio licita*, en el 313, y ahora los obispos eran equiparados a los colegas sacerdotes de otras religiones, por lo que cabría esperar los mismos privilegios.

²⁷ Sozomeno, HE I, 19, 2.

²⁸ Teodoreto, HE I, 7, 10. Sobre las discusiones alrededor del orador que habría tenido este honor véase la nota en SCh 501, 204-205.

²⁹ La intervención de Constantino: VC III, 12. Per ciò che segue cf. H. Pietras, *Concilio di Nicea*, p. 133-134.

³⁰ VC III, 13, 2.

³¹ Cf. H. Pietras, «Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu», *Studia Bobolanum* 3 (2002) 5-17.

Constantino parece haber previsto que los obispos querían tratar varias cuestiones importantes para ellos, y quizás por esto los invitó con un mes de anticipación respecto del inicio del jubileo. En efecto, así fue, pero resulta que ellos exageraron: las peticiones fueron tantas que al final el emperador ordenó recogerlas y quemarlas todas³². Nuestro informante principal se muestra más sobrio, y si bien anota la multitud de peticiones y las discusiones entre los obispos, subraya la calma y la atención que Constantino prestó a todos.³³ Después pasa enseguida a la concordia lograda con respecto al *credo* y al calendario. Nos informa también de las (por lo menos) dos facciones o formaciones (τάγματα)³⁴ entre los obispos.

La escasez de las fuentes podría inducirnos a error en cuanto al desenvolvimiento del concilio. Hemos mencionado la carta de Constantino a todos los obispos, distribuida entre los participantes al final de la asamblea. Parece resultar que se habría, sí, discutido sobre la unidad de la fe, pero el tema principal era el de la fecha de la Pascua y el emperador dedicó a esto tres cuartas partes de su escrito. Tenemos también la carta de Eusebio de Cesarea, enviada después del concilio a su Iglesia, con la justificación de su actuación en la asamblea, y su consenso al nuevo credo allí elaborado. No escribe de nada más y se podría creer que el tema principal fue la composición del credo, mientras el emperador en su carta parece liquidar el tema con un párrafo:

“Cada aspecto del culto fue sometido a una investigación adecuada, hasta que fue llevada a luz una conclusión agradable a Dios, que todo lo preside, en la dirección de un acuerdo unitario, al punto que no quedó ningún margen para las divergencias de opinión y las disputas sobre la fe”³⁵.

Quizás el emperador fue tan conciso porque era consciente de que todos los obispos, junto a su carta, habían llevado a casa también el texto del credo y los cánones, que deberían bastar para ilustrar la cuestión. Sobre la fecha de Pascua, en vez, hubiera querido informar personalmente, porque para él era

³² Rufino, HE X, 2; Socrate, HE I, 8, 19. La escena está representada en un fresco del baptisterio lateranense.

³³ VC III; 13.

³⁴ VC III, 13, 1.

³⁵ Costantino, *Lettera alle Chiese*, VC III, 17,2.

mucho más importante. El credo universal interesaba de alguna forma también al emperador, más que a los obispos: en cada Iglesia funcionaba un credo trinitario, usado por el catecumenado y en la administración del bautismo y ninguno sentía la necesidad de uniformarlo. En cambio, la fecha de Pascua importaba también a las Iglesias, visto que después las discusiones del siglo II, con el agregado de sínodos interesados³⁶, parece que todos se hubieran acostumbrado a la solución de Ireneo, esto es, que la tradición de los apóstoles permitía utilizar tanto el calendario judío como otros. El problema era más que nada del emperador que, en cuanto *pontifex maximus*, se sentía obligado a unificar el calendario y la fórmula de fe. Eran, se podría decir, problemas de gobierno, no de vida pastoral.

En efecto, tenemos veinte cánones conciliares³⁷ indudablemente genuinos, y ninguno de ellos menciona ni la Pascua ni el credo. Sin duda, reflejan el curso del debate, porque los cánones nunca se hacían sin motivo. Sospecho, de todas formas, que estos pueden indicarnos el contexto eclesial, esto es, los problemas que la Iglesia vivía y que el emperador quería resolver, mejor que las cartas monotemáticas. Ya hemos notado cómo muchas propuestas o requerimientos llevados por los obispos fueron rechazados e incluso quemados. Podemos entonces suponer que prevalecieron los más importantes, aquellos que comprometían vastas áreas de la Iglesia, por sobre problemas exclusivamente locales, y como tales fueron considerados por el emperador.

Se establece que los autocastrados no debían ser admitidos al clero (1), como tampoco los neófitos (2), y que los clérigos no habiten con mujeres, sino sólo aquellos que están “más allá de toda sospecha” (3). Visto que se habla de todos los miembros del clero, aún de aquellos del clero inferior que podían casarse, parece que convivir con la esposa no hubiera estado prohibido. Un canon (4) habla de la consagración del obispo con la presencia de por lo menos tres obispos de la provincia. Sobre esto no sabemos cómo se organizaba la Iglesia anteriormente; probablemente se procedía a la elección y el nuevo elegido asumía sus deberes en virtud de esta elección eclesial, aunque sin la imposición de las manos por parte de otros obispos.

³⁶ P.es. Roma (154 e 193), Mesopotamia (196), Osroena (196), Pont (197), Lyon (197), Cesarea di Palestina (198).

³⁷ Sobre estos cf. H. Pietras, *Concilio di Nicea*, cap. 5.

El siguiente canon (5) habla de los excomulgados, y se prohíbe reconciliarlos por fuera de la Iglesia que los había castigado. Es importante observar que este canon es repetido en varias oportunidades³⁸. Esto parecería indicar que la situación en la que los condenados, sintiéndose quizás injustamente perseguidos, buscaban ser reconciliados fuera de su propia Iglesia, se repetía a menudo. Para evitar las injusticias, el canon recomienda convocar sínodos provinciales dos veces al año, para que se discuta en común estos problemas. Podría darse que la causa inmediata de la redacción del canon fuera el caso de Arrio, aunque de hecho no se habla de él en ningún documento contemporáneo. Incluso Atanasio de Alejandría en su *De decretis Nicaenae synodis* se limita a presentar la interpretación antiarriana del credo, sin mencionar a Arrio. Quizás alguno, por ejemplo Eusebio de Nicomedia u otro en su nombre, hubiera pedido a la asamblea la reconciliación de Arrio. El canon lo prohíbe, y el mismo Constantino después del Concilio le pide a Atanasio que reconciliara a Arrio, pues era el único competente como obispo de Alejandría³⁹. En Nicea ni siquiera se habla de la condena de Arrio, porque sería contraproducente excomulgar a alguien que ya estaba efectivamente excomulgado.

El canon sexto establece la precedencia de las sedes episcopales: la primera corresponde a la romana, y después de ésta siguen Alejandría y Antioquía. Este canon se revelará la piedra de escándalo para la Iglesia de Constantinopla, que desde el año 381 querrá ponerse en el primer lugar en Oriente, con gran frustración de las dos sedes nombradas anteriormente. Se reconoce también el lugar privilegiado de Jerusalén (7), pero sin reconocerle una jurisdicción metropolitana.

El canon octavo toca un tema candente para la Iglesia: la reconciliación de los *cátaros*, divididos en varios grupos. No hay ningún argumento convincente para limitarlo solamente a los novacianos, como se ha repetido durante siglos⁴⁰. Los clérigos *cátaros*, sean novacianos, donatistas, montanistas, melecianos u otros, pueden permanecer en el clero, porque sus ordenaciones son válidas,

³⁸ Cf. p.ej. Antioquía (341), c. 6; Serdica (343), c. 53; Cartago (390), c. 7 ecc.

³⁹ Atanasio, *Apol. c. arianos* 59. Cf. H. Pietras, «Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325», *Gregorianum* 104, 3 (2023), 491-493.

⁴⁰ Para el examen de esta cuestión cf. H. Pietras, «Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325», 493-496; H. Pietras, *Concilio di Nicea*, 144-149.

pero deben comprometerse por escrito a observar las prácticas de la Iglesia para con los pecadores arrepentidos, sean éstos *lapsi* de las persecuciones, o *digamoi*, casados dos veces: después de la debida penitencia ellos tienen derecho a la comunión de la Iglesia, y quien se lo niega, queda fuera de la Iglesia. No se precisa si se trata de viudos vueltos a casar, o de divorciados, pero visto que la ley del estado permitía los divorcios, también éstos deberían ser tomados en cuenta en la praxis penitencial.⁴¹

Al tema de los clérigos promovidos demasiado pronto vuelve el canon 9. El 10, en cambio, habla de quien fue ordenado no obstante haber renegado de la fe, o haberla mantenido en secreto. El canon siguiente (11) habla de los laicos culpables de sacrificar y de las penitencias que se les imponen. Se ve que después de las persecuciones de Licinio, quedaron varias heridas sobre el cuerpo de la Iglesia. Era necesario establecer una serie de reglas para que éstas cicatrizaran. También el canon 12 se refiere a este período, y habla de aquellos que al inicio se mostraron valientes abandonando el servicio del estado, donde era requerida la participación en el culto pagano, pero luego, visto que la situación se extendía, volvieron sobre sus pasos para hacer carrera y retomaron las antiguas prácticas, haciendo algunas concesiones a la conciencia. Se recomienda tratarlos con discernimiento, pero seriamente.

Así como en el África de Cipriano, después de los sacrificios forzados en el tiempo de Decio, había muchos *lapsi* arrepentidos, con derecho a recibir la comunión sólo en caso de peligro de muerte, así también ahora, después de Licinio. Se trataba de un problema muy difundido, visto que fue necesario un canon conciliar. Vale la pena notar la diferencia entre la praxis adoptada entonces y la adoptada ahora: si un penitente había recibido la comunión porque estaba gravemente enfermo, pero luego se curaba, Cipriano decide junto con el sínodo dejarlo dentro de la comunión eclesiástica⁴². Ahora, en cambio, en el mismo caso, se prescribe que el penitente vuelto en salud continúe la penitencia, aunque mitigada:

canon 13: "... si después él no muere, luego de haber sido perdonado y admitido a la comunión, sea recibido entre aquellos que participan

⁴¹ Cf. G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Roma: Aracne 2013

⁴² Cartago (253) I, Cipriano, *Epist* 64, 1.

solamente a la oración (hasta que transcurra el tiempo establecido por este gran concilio ecuménico)”.

¿Significaría esto que se habían verificado algunos abusos, más frecuentes que setenta años atrás en África? Es posible, y en este caso deberíamos suponer que también la escala de la transgresión fuera mayor en la Iglesia unificada de Constantino. Esta, después de los años de la guerra civil, presentaba un perfil moral más bajo y el número de los *lapsi* parece ser todavía más grande que lo que había sido en el 250. También el canon siguiente (14) toca este tema, concentrándose en los catecúmenos que hubieran renegado de la fe. Parece ser que, después del 313, los cristianos habían bajado la guardia y que las perturbaciones ligadas a la guerra y la hostilidad de Licinio hacia los cristianos los tomó poco preparados, o bien demasiado seguros de sí mismos.

Otros cuatro cánones hablan del clero. El 15 y el 16 hablan de aquellos que abandonando la propia Iglesia en la cual fueron ordenados, se transfieren libremente donde desean. Este tema vuelve en muchos sínodos, lo que muestra que se trata de un problema que persiste en el tiempo. De hecho, el mismo Eusebio de Nicomedia, obispo de la ciudad capital, sede del emperador, había actuado según su conveniencia. Ordenado originalmente en Beirut, se transfirió después a Nicomedia y años después a Constantinopla⁴³. ¿Qué se podía esperar entonces del clero inferior? Sabiendo que el canon debía ser aprobado por Constantino, el cual evidentemente aprobaba los traslados de Eusebio (y también de otros), podemos pensar que para él era un problema de mínima importancia. A sus ojos, el traslado de una sede a otra, era un signo de prestigio y de promoción, si la nueva sede era más grande y más rica. En cambio, era señal de decadencia y castigo en caso contrario. Quizás justamente la falta de apoyo imperial lo que provocó el fracaso del canon y la necesidad de repetirlo⁴⁴.

El canon 17 amenaza reducir al estado laical a los clérigos usureros, y el siguiente recuerda que los diáconos deben estar sometidos a los presbíteros también en cuanto a recibir la comunión: los diáconos la pueden recibir, no

⁴³ Cf. Socrate, HE II, 7.

⁴⁴ Las referencias más importantes: Ancyra (314), c. 18; Arles (314) I, 2; II, c. 2. 21. 27; Antiochia (341), c. 3. 16. 21; Cartago (ca. 348), c. 5. 7; Roma (376/377), 9 (*Tomus Damasi*); Calcedonia (451), c. 5. 10. 20; *Quinisexta* (692), c. 17-18; Nicea (787), c. 10. 15.

dar, pues no tienen el poder de consagrar. Hoy la prescripción parece banal, pero refleja la disciplina de entonces, con el rol de los diáconos que es distinto en las distintas Iglesias. En Roma eran solamente siete y ocupaban lugares de mando junto al obispo. En Oriente, según el testimonio de las *Constituciones Apostólicas*, eran considerados en segundo lugar después del obispo, y estaban a su lado como Cristo junto al Padre, mientras que los presbíteros serían sucesores de los apóstoles. Podían entonces en ciertos casos y lugares sentirse más importantes.

El penúltimo canon (19) establece cómo recibir en la Iglesia a los herejes, secuaces de Pablo de Samosata. El canon octavo prescribía que los clérigos cismáticos podían ser aceptados con la sola bendición, aquí, en cambio, se recomienda bautizarlos, y si un clérigo es digno de su puesto, es necesario ordenarlo de nuevo. La diferencia en el trato de los dos grupos es importante y merece ser recordada, porque el no haberle prestado suficiente atención, provocó después del concilio muchos problemas en la Iglesia. Atanasio, devenido obispo de Alejandría en el 328, comenzó a tratar a los cismáticos melecianos como si fueran herejes, y se negaba a aceptar la validez de su ordenación, pretendiendo que la recibieran de él. Esto provocó un gran disgusto en Constantino, que lo condenó al exilio. Atanasio prefirió presentarse ante Occidente como un mártir de la fe y no de la desobediencia al concilio; de esta manera emprendió una larga lucha propagandística, con la que consiguió crear una leyenda *pro domo sua*, como si fuera perseguido por los *ariomanitai*, como el único defensor de la divinidad de Cristo. Pero esto ocurre recién al iniciarse los años cuarenta del siglo IV. No entra, por lo tanto, en nuestro tema.

Traducción: Adolfo Mazzinghi

“De la misma sustancia que el Padre”

¿Cortó Nicea las raíces judías del cristianismo?

Jan-Heiner Tück^{1*}

*Convocó el Concilio de Nicea para saber exactamente si un judío era Dios.
Voltaire²*

I

Se ha superado el cenit del deconstructivismo francés. Lo que queda es la sospecha arraigada hacia códigos binarios como “verdadero” y “falso”. Lo que queda es la sensibilidad agudizada ante los cambios de significado en el uso del lenguaje. Las atribuciones esencialistas se consideran poco complejas. La percepción de que la semántica de los términos “judío” y “cristiano” fue fluida durante mucho tiempo, de que hubo solapamientos entre las dos comunidades religiosas hasta los siglos IV y V, podría describirse como fruto del árbol del deconstruccionismo y la investigación podría clasificarse en consecuencia bajo el lema *parting of the ways*. Hubo cosas que, desde una perspectiva posterior, no deberían haber existido: por un lado, judíos que consideraban a Jesús el Mesías y, sin embargo, se adherían a un estilo de vida observante de la Torá, y por otro, cristianos que profesaban a Cristo como Hijo de Dios y, al mismo tiempo, celebraban el sábado, circuncidaban a sus hijos y comían alimentos kosher. Con el desarrollo de las confesiones ortodoxas y las correspondientes instituciones religiosas que sancionaban las desviaciones, los “tanto-judíos-como-cristianos” de los tres primeros siglos cayeron bajo el olor de la heterodoxia.

^{1*} Nacido en Alemania, casado y padre de cuatro hijos. Es Profesor de T. Dogmática en la Universidad de Viena. Director de la edición alemana de *Communio*.

² Voltaire, *Dieu et les hommes*, cap. XI (=Œuvres complètes, éd. Firing-Didot, vol. 6, París 1875, 217-211, aquí 261). La observación burlona de Voltaire tiene, sin embargo, un agudo sentido de escándalo que conlleva la fe en la encarnación y judaización del Logos de Dios. Con su polémica contra la controversia arriana como una disputa sobre “la sombra de un asno”, también pasa por alto el significado teológico de la disputa.

Michel Foucault (1926-1984) señaló que las categorías rectoras del orden político son a menudo expresiones de relaciones de poder. Esto también se aplica a la comunidad de fe de la Iglesia. En el campo de la teología, el ojo aguzado para los dispositivos de poder llama la atención sobre el código binario de “ortodoxia” y “herejía”; plantea interrogantes sobre las elites religiosas que tienen el poder de determinar qué se considera ortodoxo y qué no. En el contexto del *parting of the ways* es significativo que, además de las prácticas religiosas distintivas (sábado, circuncisión, normas alimentarias), la cuestión de Dios y la cristología ocupen el centro del discurso de la ortodoxia. El Sínodo de Nicea del año 325, más tarde clasificado como el primer Concilio ecuménico, fue un encuentro de obispos reunidos por la invitación del emperador Constantino. Excomulgaron a Arrio por su subordinacionismo cristológico. ¿Habrían sido diferentes las cosas si Constantino hubiera votado desde el principio claramente a favor del partido de Arrio? ¿Se habría clasificado como ortodoxo el subordinatismo cristológico, que todavía hoy se considera heterodoxo? Y una confesión subordinacionista, ¿habría significado una separación menos marcada del judaísmo? ¿No llamó ya Atanasio “judío” a Arrio con intención difamatoria³ porque cuestionó la divinidad del Hijo y lo subordinó al Padre? Cuestiones confusas para una historia del dogma que siempre corre el peligro de escribir una historia victoriosa, dejando a los herejes tirados como cadáveres en el foso de la historia sin apreciar sus impulsos productivos.

II

En el horizonte de la cuestión del *parting of the ways* —es decir, la divergencia de los caminos de la sinagoga y de la Iglesia—, hablar del Concilio de Nicea conlleva el riesgo de caer inmediatamente en la trampa dogmática, utilizando la definición de que el Hijo es “de la misma sustancia que el Padre” como sello que representa la divergencia de caminos de las dos comunidades de fe. Esto pasaría por alto dos puntos importantes. Una es la decisión de resolver la *disputa sobre la fecha de la Pascua* que estaba latente desde el siglo II. Esta

³ Atanasio, *Orationes contra Arianos* 1.8 (MG 26.25c); 3 : 27-28 (380c-384b), etc. Alejandro de Alejandría ya había planteado la acusación de judaizar, cf. Opitz, *Urkunde* 14,4. Para el trasfondo: Rudolf Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979.

disputa giraba en torno a si debía seguirse el calendario de fiestas judías, celebrando la Pascua el 14 de Nisán, el día de la primera luna llena de primavera—incluso si fuera un día laborable—, o si la Pascua, la fiesta de Resurrección del Señor, debía celebrarse básicamente el día del Señor, como era la práctica romana. El obispo de Roma, Víctor I, rechazó la tradición del decimocuarto por considerarla heterodoxa, un enfoque al que se opuso Ireneo de Lyon en sus Cartas de Paz. Esta disputa sobre la fecha de Pascua en el contexto del Concilio de Nicea es caracterizada por Eusebio de la siguiente manera: “Un grupo afirmaba que debía seguirse la costumbre de los judíos, mientras que el otro sostenía que era necesario observar la fecha exacta en relación con la época del año y no seguir erróneamente a aquellos que no tienen nada que ver con la gracia del Evangelio”.⁴ De hecho, se decidió desacoplar de una vez por todas la fecha de Pascua del calendario judío —el 14 de Nisán—, en una orientación claramente antijudía: “No deberíamos tener nada en común con la chusma más odiada de los judíos”.⁵ Eso llevó *in the long run* a que la Iglesia y la sinagoga ya no celebraran la Pascua y Pesaj en la misma fecha. Sería una interpretación doctrinalmente estrecha del Concilio ignorar este *parting of the ways* en el ámbito del calendario litúrgico. Es un cambio de rumbo que incide profundamente en la cultura conmemorativa de las dos comunidades de fe y las separa. Pesaj —la fiesta judía que conmemora el Éxodo— y la Pascua —la fiesta cristiana de la resurrección del Señor, el “cordero pascual” (1 Cor 5,7)— se celebran en fechas diferentes, como si no tuvieran nada que ver la una con la otra. De ese modo, en la *lex orandi* de la Iglesia queda estructuralmente inscrito un claro olvido de Israel. Christoph Marksches observa acertadamente: “Con el abandono del *computus* judío en el año 325, el primer concilio ecuménico pretendía dar un signo ejemplar de la unidad de la Iglesia. Por supuesto, lo hizo a expensas de sus raíces judías”.⁶

El segundo punto, que no quiero pasar por alto, se refiere al *marco teológico-político* del Concilio de Nicea. Constantino (c. 280-337) fue el primer

⁴ Eusebio, *Vita Konstantini* 3.5.1 (FC 83, ed . Horst Schneider, 2007, 315).

⁵ Eusebio, *Vita Constantini* 3.18.2 (FC 83.353). Continúa diciendo: “Porque hemos recibido un camino diferente del Salvador, el camino hacia la religión más santa está ante nosotros...”. El Concilio de Nicea estableció la celebración dominical de la Pascua para toda la Iglesia en el espíritu de la tradición romana. Cf. Sacha Stern, *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar. Second Century BCE – Tenth Century CE*, Oxford, 2001, 66-85.

⁶ Christoph Marksches, *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, 163ss.

emperador romano en pasar abiertamente del henoteísmo pagano del Sol al grupo de los cristianos. Él atribuyó al Dios cristiano el éxito contra Majencio en la batalla del Puente Milvio en 312. Con el Tratado de Milán en 313, Constantino pone fin a la época de persecución de los cristianos, refuerza el papel de los obispos y apoya a la Iglesia con donaciones económicas. Después de derrotar a Licinio en 324, también convocó un sínodo de más de 200 obispos en Nicea en junio de 325 para resolver las disputas arrianas. Sería un error atribuirle intereses teológicos o incluso sutiles cristológicos.⁷ Como Pontifex Maximus, tiene el interés político de apoyar la unidad del imperio a través de la unidad de la Iglesia. Con lo que generalmente se conoce como el “giro Constantino”, se produjo un cambio en el poder político a favor de la Iglesia. Continuó bajo Teodosio (379-395) y alcanzó su culminación bajo Justiniano, quien hizo del cristianismo la religión del Estado; procesos históricos que fueron tanto más perjudiciales para la sinagoga en cuanto se afianzaron en la Iglesia formas de pensar antijudías. Respecto de la Iglesia, Mark Kinzer habla de una “decisive turning away from the jewish people” a la vez que de un “turning to the Roman Empire”⁸.

III

Estas consideraciones preliminares no deben hacernos olvidar que el tema principal de este ensayo es la definición dogmática del Concilio de Nicea. En el contexto del debate sobre el *parting of the ways* me gustaría explorar la cuestión de si la definición de que el Hijo es “de la misma sustancia que el Padre” supone un retroceso de las raíces judías de la cristología. El término “homoousie” no es bíblico y se basa en la ontología griega para definir la relación entre el Padre y el Hijo. ¿Queda el Evangelio de Jesucristo expropiado por el helenismo a través de la definición de homoousie? ¿O se trata de un esfuerzo de

⁷ Constantino subestimó el alcance de la disputa entre Arrio y su obispo Alejandro de Alejandría. En su carta a los dos oponentes escribe: “Porque mientras ustedes debaten polémicamente sobre cuestiones intrascendentes, que no tienen la más mínima importancia, no es correcto ni está responde a las normas divinas que un pueblo de Dios tan grande esté dividido cuando debería ser guiado por la inteligencia de ustedes”; Eusebio, *Vita Konstantini* 2.71.1 (FC 83.299). Véase Eusebio, *Vita Konstantini* 2,71,1 (FC 83,299). Vgl. Roland Kany, *Kaiser Konstantin und das erste Konzil von Nizäa*, in: Florian Schuller/Hartmut Wolff, *Konstantin der Große. Kaiser einer Epochenwende*, Lindenbergl 2007, 95-124.

⁸ Cf. Mark S. Kinzer, *Finding our Way through Nicaea: The Deity of Yeshua, Bilateral Ecclesiology, and Redemptive Encounter with the Living God*, in: *Keshet* 24 (2010) 29-52, aquí 35.

traducción correspondiente con las fuentes bíblicas al horizonte de pensamiento filosófico? En el trasfondo del problema se encuentran categorías de la historia dogmática como “judaización” y “helenización”. Pero ¿qué determina la semántica de estos términos? ¿Se utilizan “descriptivamente” o “normativamente”? ¿Qué intenciones cognitivas se esconden detrás? ¿Deberían criticarse los antiguos concilios de la Iglesia como una falsificación helenística del Evangelio, en términos de una historia de decadencia? ¿O debería defenderse la recepción de la filosofía griega como un desarrollo legítimo de la teología cristiana? Está claro que las categorías “judaización” y “helenización” no hacen justicia al complejo proceso de *parting of the ways* si se las utiliza como plantillas fijas. Incluso en el judaísmo helenístico (Martin Hengel, pero también Daniel Boyarin y Peter Schäfer lo han destacado de diferentes maneras⁹) hay intentos de síntesis y complejas transferencias conceptuales. Para interpretar la herencia bíblica se utilizan ideas de la filosofía griega del Logos, como el paradigmático Filón de Alejandría, pero también especulaciones binitarias sobre la Sabiduría o la Palabra de Dios (*memrah adonaj*) se muestran como figuras personalizadas junto a Dios. La tesis que defenderé a continuación es:

A través de la definición dogmática de que el Hijo es “de la misma sustancia que el Padre”, el Concilio de Nicea asume una perspectiva hermenéutica que, en lo relativo a la doctrina sobre Dios y la Cristología, lleva la cuestión del parting of the ways a una conclusión. Como confesión litúrgica, el dogma configura la cultura conmemorativa de las comunidades religiosas cristianas hasta el día de hoy. Quien recita el Credo Niceno-Constantinopolitano en la liturgia es ortodoxo, afirmando que Jesucristo es el Hijo de Dios, que es “de la misma sustancia que el Padre”. La definición de 325 tiene el efecto retroactivo en el judaísmo rabínico de que las ideas binitarias de Dios previamente comunes y bastante fluidas son rechazadas como heterodoxas. Hasta el día de hoy, la Encarnación y la Trinidad se consideran marcadores de diferencia en el diálogo entre el judaísmo y el cristianismo. Las raíces judías del cristianismo quedan oscurecidas por el término homoousie, pero no se olvidan, sino que en cierto modo se enfatizan.

⁹ Martin Hengel *Judentum und Hellenismus. Studien zur Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s. v. Chr.* (WUNT 10), Tübingen³ 1988. La suposición de que se puede hacer una distinción perfecta entre un judío alejandrino helenizado y un judío palestino no helenizado es una ficción académica moderna.

Para hacer plausible la tesis, examinaré primero la teología de Arrio y luego la respuesta del Concilio de Nicea. Finalmente me gustaría desarrollar la tesis con más detalle.

IV

Con Arrio (256-336), que trabajó como elocuente predicador y astuto exégeta en Alejandría, la inculturación del Evangelio en el horizonte del pensamiento helenístico llegó a una instancia crítica. Él intenta demostrar que la fe en Jesucristo corresponde a su tiempo basando su cristología en el esquema cosmológico del platonismo medio.¹⁰ Este esquema distingue tres niveles:

- (1) el Uno divino, que es radicalmente trascendente y sin relación;
- (2) el principio de mediación del que surge todo lo que existe: el Demiurgo o Segundo Dios;
- (3) la diversidad del ser material.

Arrio acepta este esquema cosmológico e identifica la primera dimensión con Dios, a quien atribuye los atributos de unidad, inmutabilidad y trascendencia. Un abismo lo separa del Logos, el Hijo, que —como mediador de la creación y demiurgo— está radicalmente subordinado a él, como se puede comprobar en el texto fragmentario *de Thalía*:

“El Padre es *sustancialmente diverso* del Hijo, porque no tiene origen. Sepa que la unidad (*monas*) existía, pero la dualidad (*dýas*) no existía antes de que surgiera. Mientras no hay Hijo, Dios no es Padre”.¹¹

Según Arrio, el Hijo no tiene eternidad, pertenece al reino de la creación. Arrio cita evidencia bíblica de esta subordinación del Hijo. El libro de Proverbios dice: “El Señor *me creó* como principio de sus caminos” (Prov 8,22–LXX: *ektisen me*). La Sabiduría es, por tanto, una entidad preexistente pero creada. Arrio identifica la Sabiduría con el Logos y ve en Proverbios 8,22 evidencia bíblica de su cristología subordinada. La Carta a los Hebreos también ofrece una referencia

¹⁰ Thomas Böhm, *Die Christologie des Arius*, St. Ottilien 1991, 198 und 208 supone que el pensamiento de Arrio fue influenciado por Plotino y Porfirio.

¹¹ Hans-Georg Opitz, *Athanasius Werke*, Bd. II, Berlin–Leipzig 1934, 1,9 (S. 242,27–243,1); Alois Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg i.Br. ³1990, Bd. I, 363.

al devenir del Hijo: “Lo exaltó —*kreton genomena*— más que los ángeles” (Hb 1,4).¹² Otro pasaje proviene del Evangelio de Juan: “El Padre es mayor que yo” (Jn 14,28). El versículo: “Esta es la vida eterna: que te conozcás a ti, el *único* Dios verdadero” (Jn 17,3, cf. Lucas 18:19), aparentemente confirma la divinidad exclusiva del Padre. Finalmente, Arrio subraya la humanidad de Jesús: crecimiento, hambre, sed, ignorancia del futuro, pero también sufrimiento psicológico como el miedo y el abandono (cf. Lc 2,52; Mt 4,2; Jn 4,6; 19,28). etc.). El cambio y el sufrimiento son parte del ser humano, pero el cambio y el sufrimiento no pueden pertenecer a Dios; perjudicarían su perfección y soberanía. Por lo tanto, concluye Arrio, el Hijo debe pertenecer a la esfera de lo creatural (podemos ver aquí que Arrio aún no tiene en mente la distinción posterior entre naturaleza humana y divina). El axioma de la apatía prohíbe poner al Hijo que sufrió y murió en contacto ontológico directo con Dios. Charles Taylor comenta:

“Un rasgo esencial del concepto instruido y filosófico de Dios era [...] que Dios no debe ser accesible a las emociones, que debe ser *apático*. Era extremadamente difícil asociar a Jesús gritando de dolor en la cruz con un Dios cuya característica definitoria era *la apatheia*. Éste fue uno de los motivos de los arrianos para resistirse a la identificación de Cristo con Dios”.¹³

Observemos: Arrio niega la igualdad del Hijo con Dios recurriendo a un conjunto específico de declaraciones bíblicas. Lo hace con la intención de proteger *la unidad y la trascendencia de Dios*, que es a la vez herencia del monoteísmo bíblico de Israel (cf. Dt 6,4; Is 45,5) y herencia de la filosofía griega en sus diversas formas. Por lo tanto, Arrio enseña que el Hijo es ontológicamente inferior al Padre, pero al mismo tiempo lo describe —como Filón de Alejandría y Justino Mártir— como un “segundo Dios” (*deuteros theós*). Con el rebajamiento ontológico y probablemente también temporal del Hijo, queda afectado el fundamento del discurso sobre Dios Padre. Dios no es Padre y no puede serlo si el Hijo no es coeterno, sino radicalmente diferente a él. Entonces sólo se puede

¹² Hechos 2,26: “Dios ha hecho Señor y Mesías a este Jesús a quien ustedes crucificaron”. Col 1,15: “Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación”.

¹³ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, 474.

hablar de Dios como Padre al modo de una imagen inauténtica, ya que hizo al Hijo para dar existencia a la creación a través de él.¹⁴

Arrio intentó traducir la creencia de la Iglesia en Jesucristo a la perspectiva del platonismo medio. Lo que se transmite en los Evangelios sobre Jesús a modo de narración, lo que se atestigua doxológicamente en las confesiones y en los himnos sobre Kyrios, Salvador e Hijo, tenía que ser transferido al mundo conceptual de la filosofía griega cuando el Evangelio fue inculturado. Arrio recurre al esquema cosmológico del platonismo medio y lo traslada a la cristología, sin la transformación requerida efectivamente. Al hacerlo, pone en duda las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre la divinidad del Hijo. Este cuestionamiento lleva la fe de la Iglesia en Cristo a una crisis que exige clarificación.

V

En 325, Constantino convocó un sínodo en la residencia imperial de verano en Nicea para llegar a una resolución amistosa. La abrumadora mayoría de los participantes en el Concilio (la lista supone poco más de 200 obispos y luego se amplía hasta el número simbólico de 318) proviene de Oriente; sólo unos pocos provienen de Occidente. Además de los partidarios de Arrio y los partidarios de su oponente Alejandro de Alejandría, hay un tercer grupo de sinodales que representan una posición intermedia. El Concilio se abre en presencia del Emperador y de dos legados del Obispo de Roma. Luego de que la mayoría de los sinodales rechazaran una fórmula de fe propuesta por los arrianos, el Concilio proclamó un credo en el que se insertaron cuatro aclaraciones (DH 125); adopta una fórmula de condena antiarriana (DH 126), diferentes cánones (DH 127-129) y una carta sinodal que rechaza las enseñanzas de Arrio (DH 130).

Un principio hermenéutico para interpretar las declaraciones del concilio consiste en empezar por las condenas. Ellas revelan la intención de lo declarado. El Concilio de Nicea anatematiza a aquellos “que dicen: «érase una vez no

¹⁴ Arrio escribe: “Por nosotros fue creado [el Hijo], para que Dios nos creara por él como por un *organon*; y no existiría si Dios no hubiera querido crearnos”. Citado de Alois Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche* (v. nota 10), Bd. 1, 370.

existía» y «antes de ser concebido no existía» y «surgió de la nada», o que dicen que Dios es de otra sustancia o esencia, o que es mudable o cambiante” (DH 126). Por lo tanto, se rechaza la enseñanza de Arrio de que el Hijo preexistente tuvo un comienzo temporal y era una creatura de Dios.

La enseñanza positiva del Concilio se puede encontrar en el credo anterior. En el artículo de fe sobre Dios Padre, se confirma primero la legítima preocupación de Arrio de no afectar la confesión del único Dios. Dice: “Creemos en *un solo* Dios, Padre, Todopoderoso, Creador de todo lo visible y lo invisible” (DH 125). En el artículo cristológico sobre el Hijo se insertan cuatro *acotaciones antiarrianas* que merecen atención teológica, porque sitúan ontológicamente al Hijo del lado del Dios único:

“Creemos... en el único Señor Jesucristo, Hijo de Dios, unigénito del Padre, es decir, *de la sustancia del Padre* [1], Dios de Dios, luz de luz, *Dios verdadero de Dios verdadero* [2], *engendrado, no creado* [3], *de la misma sustancia que el Padre* [4] por quien todas las cosas fueron hechas, lo que hay en el cielo y en la tierra, que por nosotros, los hombres y por nuestra salvación, descendió y se hizo carne y hombre [...]” (DH 125).

Para comprender adecuadamente el simbolismo extendido, que se basa en 1 Co 8,5-6, donde Pablo combina la confesión de “un solo Dios Padre” con la confesión de “un solo Kyrios Jesucristo”, las acotaciones serán brevemente comentadas. La *primera* acotación “de la sustancia del Padre” especifica la declaración bíblica de que Jesucristo “es el unigénito del Padre”. En el Evangelio de Juan, se hace referencia repetidamente a Jesús como el “unigénito” (cf. Jn 1,14.18; 3,16.18, 1 Jn 4,9). Ambas expresiones —Hijo de Dios y Unigénito— expresan el ser de Jesucristo con Dios, pero ciertamente podrían interpretarse en el sentido de Arrio, que describe al Hijo como la primera criatura antes de toda creación. Para descartar esto, el Concilio añade que el Hijo proviene “de la sustancia del Padre” — y no sólo de su voluntad. De este modo, el Hijo queda apartado del resto de la creación creada de la nada. Comparte la sustancia del padre y no está *sub-ordinado a él*, sino *co-ordinado con él*.¹⁵

¹⁵ Los propios Padres conciliares sintieron que el uso de terminología esencial requería explicación. Según un informe conciliar de Alejandro de Alejandría, los sinodales buscaron primero una expresión bíblica para expresar la divinidad del Hijo. Cuando no pudieron encontrar un término adecuado, adoptaron el lenguaje griego de sustancia (*ousia*) para rechazar la afirmación de Arrio de que el Hijo era sustancialmente diferente del Padre.

La *segunda* acotación, “Dios verdadero de Dios verdadero”, también enfatiza la deidad del Hijo. Las dos primeras determinaciones “Dios de Dios, luz de luz” podrían interpretarse en sentido arriano. Desde Justino, ha sido bastante común referirse¹⁶ al mediador de la creación como un “segundo dios”. En cambio, el predicado “Dios *verdadero*” sostiene que el Hijo no tiene una posición ontológicamente inferior, como enseña Arrio. Si el Hijo es Dios verdadero procedente de Dios verdadero, entonces debe ser ontológicamente igual al Padre. Sin embargo, la preposición “de” indica que el Padre es el origen de la divinidad del Hijo.

La *tercera* acotación, “engendrado, no creado”, contradice la exégesis arriana de Proverbios 8,22-25 con la tesis de la eternidad del Logos. De este modo, el Concilio se opone una vez más a la idea de que el Hijo fue creado o llegó a ser. Antes de Nicea, las expresiones “engendrar” (*gennaō*) y “devenir” (*gignomai*) se usaban indistintamente. Arrio tampoco distingue entre ellas cuando señala: “Antes de que él [el Hijo] fuera engendrado o creado [...] no era, ya que él no era in-engendrado”.¹⁷ El Concilio introduce aquí una distinción conceptual cuando enseña: *El Hijo es engendrado y aun así no devenido (¡)* Esta afirmación sólo tiene sentido teológico si la noción de engendrar es despojada de cualquier connotación temporal y física.¹⁸ El Padre engendra al Hijo desde la eternidad, como ya había enseñado Orígenes con referencia al Salmo 2,7: “Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy”.¹⁹ Dado que el salmo hace hablar a Dios mismo, “hoy” no puede entenderse temporalmente. Más bien, el Hijo pertenece

¹⁶ Véase Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2013, 234 ss.

¹⁷ Christoph Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Paderborn 2002, 75.

¹⁸ Ya Eusebio de Cesarea escribió: “No es correcto decir que el Hijo surgió del Padre a la manera en que se generan entre nosotros los seres vivientes, seres de seres con sufrimiento y máxima separación. Porque lo Divino es completamente indivisible, no puede ser cortado, desarmado, extirpado, unido, ni disminuido”, *Demonstratio Evangelica*, V,1 (= Werke, Bd. 8.1, ed. Karl Mras: *Die Praeparatio evangelica: Einleitung, die Bücher I–X*, Leipzig 1954).

¹⁹ Orígenes, *tratado. en Ioh.* I, 29, 204: “Porque para Dios no hay tarde, y quiero decir, tampoco mañana, pero para Él el cuasi-tiempo que se extiende en su vida innata y eterna es el día presente en que el Hijo es engendrado [...], de modo que el comienzo de su devenir no se encuentra más que el día en que ocurrió”. Traducción ligeramente modificada de Hans-Georg Thümmel (ed.), *Orígenes Johanneskommentar* (STAC 63), Tübingen 2001, 81. Cf. Orígenes, *De princ.* I, 2,2; III, 5,3; IV, 4,1. También: Ambrosius, *De fide* 5, 1, 25.

desde la eternidad a la realidad de Dios. Pero esto cambia significativamente el concepto de Dios; ya no se lo debe considerar como una *unidad sin relación*, sino más bien como *un ser en relación*. Tanto el Padre como el Hijo pertenecen al concepto de Dios. Con esta definición, el Concilio de Nicea lleva a cabo la *transformación decisiva del concepto griego de Dios*, en el que el concepto de lo divino era concebido como mónada libre de cualquier relación.

Esta transformación queda precisada terminológicamente en la *cuarta* acotación, cuando se dice que el Hijo es “de la misma sustancia esencial que el Padre”. Con esta defensa del subordinacionismo cristológico se corrige también la cosmología triádica en el sentido de la creencia bíblica en la creación. La zona media en la que Arrio sitúa al Logos, como ser medio, queda eliminada por la definición de la consustancialidad del Padre y el Hijo. Al mismo tiempo, se rechaza cualquier debilitamiento figurativo, como el que se encuentra en el discurso sobre el Hijo como “segundo Dios”. Según Arrio, el Hijo es “diferente”, “desemejante” y no “de la misma sustancia” que el Padre.²⁰ El Concilio se opone a esto cuando utiliza el concepto no bíblico de consustancialidad para presentar, desde un nuevo horizonte mental, las afirmaciones bíblicas sobre el Hijo (cf. Jn 10,30; 16,15; Flp 2,6). El Hijo pertenece desde siempre al concepto de Dios, es coeterno con el Padre; y así el Padre es Padre del Hijo desde la eternidad. El título de Padre no se atribuye figurativamente a Dios, sino que tiene base en la realidad de Dios. “Llamar a Dios «Padre» no significa expresar algo contingente en él, como ocurre con los humanos”, señala Christoph Schönborn; y añade: “Dios es padre, él es el único que es verdaderamente padre”.²¹

VI

No se puede silenciar la pregunta de si el Evangelio está siendo distorsionado por el hecho de que un término no bíblico quede entretejido en el credo, o si la definición del *homousios* proporciona una clarificación genuina de las expresiones bíblicas en un nuevo horizonte de comprensión. La respuesta a esta pregunta, sin embargo, está inevitablemente ligada al debate sobre la helenización del cristianismo. Sin embargo, como ya se indicó, la categoría de

²⁰ Opitz, Athanasius Werke II (v. nota 10), 1,9, p. 242, 16–17; Cf. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, I (v. nota 10), 368, 409.

²¹ Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn* (v. nota 16), 76.

helenización no es en absoluto evidente. En su uso teológico, con demasiada frecuencia se mezclan aspectos *descriptivos* y *normativos*. La descripción de la inculturación del Evangelio en el horizonte helenístico del pensamiento y de la comprensión se realiza en su mayoría, explícitamente o no, bajo presupuestos valorativos, ya sea bajo el signo del desarrollo legítimo o incluso necesario de los impulsos bíblicos (Alois Grillmeier, Joseph Ratzinger, Leo Scheffczyk) o bajo el signo de una apostasía ilegítima del evangelio (Adolf von Harnack). La narrativa de desarrollo, que permite que la progresión desde los títulos cristológicos soberanos del Nuevo Testamento —a través de la cristología del Logos de los apologistas— fluya consecuentemente hacia las definiciones cristológicas de los primeros concilios de la Iglesia, difícilmente hace justicia a la complejidad del proceso e ignora en gran medida la formación del judaísmo rabínico y sus reflexiones.²² Por otra parte, la acusación general de helenización no parece apropiada, ya que el Concilio de Nicea emprendió una deshelenización de la fe en la medida en que rechazó la adopción acrítica del esquema platónico medio por parte de Arrio. Incluso si la categoría interpretativa de helenización es semánticamente confusa, y se reduce principalmente a problemas teológicos sistemáticos de la doctrina de Dios y la cristología (con el efecto de que otros importantes procesos de transformación en las áreas de educación, ética o disciplina permanecen soslayados²³), sería un error evitar por completo el uso del término como si fuera un lastre.²⁴

La lectura presentada aquí equivale a la tesis de que la adopción de los medios de pensamiento helenísticos por parte del Concilio de Nicea sigue *el modelo de una vinculación en contradicción*. Se retoma la terminología griega de la sustancia, pero al mismo tiempo se rompe el horizonte griego del pensamiento, en el sentido de que la definición del homousie hace concebible algo que antes era inconcebible. El Único Divino, la realidad última de todas las realidades, no es un neutro, mónada o soledad eterna sin relación alguna. Más bien se aplica

²² Véase Christoph Marksches, “Die Erforschung antiker christologischer Reflexion und der jüdisch-christliche Dialog – ein Prospekt”, en: Christian Danz y otros (eds.), *Christologie zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 2020, 247-269, esp. 263 f.

²³ Así Christoph Marksches, Christoph Marksches, “«Hellenisierung des Christentums»? – die ersten Konzilien”, en: Friedrich Wilhelm Graf – Klaus Wiegandt (ed.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt/M. 2009, 397–436.

²⁴ Así Georg Essen, “Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur”, en: *Theologie und Philosophie* 87 (2012) 1–17.

lo siguiente: “Al definir que el Padre y el Hijo son de la misma sustancia, el concepto griego de Dios es destruido usando medios de pensamiento griegos, y el monoteísmo abstracto de la doctrina filosófica de Dios se abre a la frase bíblica «Dios es amor». Nicea sostiene que la naturaleza de Dios es relacional. La categoría de relación, que en la ontología de la sustancia de Aristóteles sólo tiene un estatuto accidental, queda tan realzada que Joseph Ratzinger habló de una «revolución en el concepto de Dios»”.²⁵

Me parece que hoy es necesario complementar esta interpretación. El Concilio introduce una relación en el concepto de Dios en comparación con el concepto de Dios radicalmente trascendente y sin relación de Arrio: Dios es un *Dios en la relación de Padre e Hijo*. De esa forma enlaza con declaraciones del judaísmo helenístico, que también ubican a Dios en relación con entidades premundanas como la Sabiduría, la *memrah*, el Hijo del Hombre u otras grandezas. Este es un momento de continuidad con las raíces judías que normalmente se pasa por alto en los libros de texto dogmáticos.²⁶ Al mismo tiempo, la definición del Concilio supone que el Hijo es coeterno y consustancial al Padre. La relación entre ambos se define como simétrica y no asimétrica — como en Arrio, la teología prenicena y las concepciones binitarias del judaísmo helenístico—. Este es un momento de discontinuidad que tiene sus raíces en las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre del Hijo. En lugar de describir la definición de Nicea con Joseph Ratzinger como una “revolución en el concepto de Dios”,²⁷ hablaría más cautelosamente de una *transformación* que se caracteriza tanto por momentos de continuidad como de discontinuidad. Para profundizar en esta transformación, además de la recepción de ideas de la filosofía griega, conviene prestar mayor atención a las tradiciones del judaísmo helénico a la hora de interpretar la disputa arriana. Esto cambia el alcance de la reconstrucción

²⁵ Jan-Heiner Tück, “Auch der Sohn gehört in das Evangelium. Joseph Ratzingers Jesus-Buch als Anti-These zu Adolf von Harnack”, en: Id. (ed.), *Annäherungen an Jesus von Nazareth. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2008, 155-181, aquí 163.

²⁶ Gerhard L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg i. Br. ³1998, 331-336; Karlheinz Ruhstorfer, *Christologie* Paderborn 2008, 205-208 etc.

²⁷ Joseph Ratzinger, *Einführung ins Christentum*, München 2000, 168. También Geza Vermes señala la noción de Homoousie como “una nueva fórmula revolucionaria” (*Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas*, Berlin 2016, 319). También Daniel Boyarin se opone a esta narrativa de que sólo la Iglesia postpascual inventó la alta cristología, cf. *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Jesus*, Baden Baden 2015.

histórico-dogmática. Investigadores como Friedo Ricken, Alois Grillmeier, Leo Scheffczyk, etc. han explicado la teología de Arrio principalmente en el esquema cosmológico del platonismo. Por el contrario, debería quedar más claro que su subordinacionismo cristológico puede con toda certeza vincularse a figuras “binitarias” que se pueden encontrar en el judaísmo helenístico. Además del libro de Proverbios citado por Arrio, cabe hacer referencia a otros puntos de referencia que Peter Schäfer y Daniel Boyarin han descrito bajo el título de “las dos Potencias del cielo”.²⁸ Forman un punto de partida para la teología de Arrio, que establece una gradación jerárquica entre Padre e Hijo (y Espíritu).

Pero ¿qué pasa con Nicea y la teología posnicena? ¿No olvida las raíces judías de la cristología? Geza Vermes representa esa visión histórica cuando señala: “Los teólogos continuaron restando importancia a la imagen del predicador itinerante Jesús de Nazaret, quien en días pasados había recorrido los caminos pedregosos de Galilea y predicaba la inminente llegada del Día del Señor, y en cambio, enfatizaron demasiado su nueva y brillante identidad como el Hijo unigénito del Padre, igual a él en sustancia, eternidad y rango”.²⁹ Esta crítica le recuerda a una cristología posterior a los primeros concilios de la Iglesia que no debe olvidar el colorido galileo de los Evangelios. La investigación del Jesús judío y el trabajo de la *Third Quest* ha quitado la venda a las cristologías especulativas, y ha recordado con razón el judaísmo de Jesús y su inserción en el universo semántico de Israel.³⁰ Al mismo tiempo, la narrativa del simple predicador itinerante, que es especulativamente transformado por la cristología conciliar de la Iglesia primitiva, es, a pesar de su intuición, errónea. Ignora el hecho de que también hubo teologías especulativas en el judaísmo helenístico. Las figuras mediadoras preexistentes y las ideas sobre la encarnación no son una invención de la teología cristiana, sino más bien una herencia judía. Daniel Boyarin recuerda: “Las razones por las que muchos judíos comenzaron a creer que Jesús era divino fue porque ya esperaban que el Mesías/Cristo fuera un

²⁸ Cf. Peter Schäfer, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München 2017.

²⁹ Vermes, *Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas* (v. nota 26).

³⁰ Helmut Hoping destacó el judaísmo de Jesús en su cristología: *Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn*, Freiburg ²2021. Cf. también Jan-Heiner Tück, *Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet*. Con un Prólogo del cardenal Walter Kasper, Freiburg i. Br. 2020.

Dios-hombre. *Esta expectativa era una parte esencial de la tradición judía.*³¹ Esta parte de la tradición judía se conserva en la definición del Concilio de Nicea. Pero así como en el judaísmo hay teologías de la inhabitación y la condescendencia de Dios, así en el cristianismo hay teologías de la encarnación y la kénosis.³² Ambos coinciden en que no entienden a Dios como una trascendencia impersonal, sino como un Dios orientado hacia la humanidad. En este sentido, el concepto de homoousie ha oscurecido las raíces judías de la cristología, pero no las ha olvidado, sino que las ha puesto en valor de una manera específica.

Post-scriptum

El dogma como punto de partida es un escándalo para los estilos de pensamiento posmodernos. Ponen un signo de interrogación después del punto y celebran la deconstrucción de la semántica estable. Sin embargo, en su tendencia antidogmática, secretamente elevan la indeterminación al estatuto de determinación última. Sin embargo, la indeterminación no puede ser una categoría dogmáticamente satisfactoria cuando el misterio mismo de Dios no ha permanecido indeterminado, sino que se ha acercado históricamente. Por lo tanto, hablar de Jesucristo como Hijo de Dios no es un cifrado teopoético, ni una declaración antropogénica ni una ficción piadosa, sino más bien un dato de la teología de la revelación. La definición dogmática de Nicea registra esto. Para la cultura conmemorativa del cristianismo, la Confesión Niceno-Constantinopolitana tiene una importancia difícil de subestimar: hasta el día de hoy se recita en la liturgia de la Iglesia en todas las denominaciones.

Sin embargo, el interés teológico-político del emperador Constantino se vio socavado subversivamente por la decisión del Concilio de Nicea. Un Dios, un emperador, un imperio: esta tríada es cuestionada por la teología trinitaria, que piensa en Dios como Dios en relaciones simétricas. Un Dios trinitario en el cielo no es adecuado para justificar formas autocráticas de gobierno en la tierra. No es una coincidencia que los teólogos imperiales del siglo IV, que veían al emperador Constantino como un gobernante divinamente legitimado,

³¹ Daniel Boyarin, *Die jüdischen Evangelien* (v. nota 26), 64.

³² Veá mi artículo: "Gottes Wohnen unter uns. Jüdische Theologie der Einwohnung und christliche Inkarnationstheologie im Gespräch", en: *Kirche und Israel* 47 (2022) 42-59.

“De la misma sustancia que el Padre”

fueran casi todos arrianos. El compromiso ortodoxo con el Concilio de Nicea, que define la relación entre Padre e Hijo no como subordinación sino como coordinación y relación, va en contra de patrones de pensamiento que quieren justificar la posición de monopolio absoluto de un gobernante con la posición de monopolio absoluto de Dios. Esto toca la tesis de Erik Peterson de que el concepto trinitario de Dios ha eliminado cualquier forma de teología política, una tesis que aquí sólo se insinúa pero que ya no puede cuestionarse.³³

Traducción: Andrés Di Cío

³³ Cf. Christian Stoll, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise: Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, Paderborn 2017; Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung* (Homo sacer II.2), Berlin 2010.

Nicea Hoy

Alberto Espezel ^{1*}

Del subordinacionismo moderado o ingenuo al subordinacionismo extremo

Por subordinacionismo entendemos la doctrina que sostiene que las personas del Hijo y del Espíritu Santo son inferiores en dignidad a la persona del Padre. De alguna manera esto conlleva una preeminencia paterna, a veces con formas de monarquianismo: “El Padre es mayor que yo” (Jn14,28). (Interpretado en nuestros días en relación a la misión trinitaria del Padre que envía).

Este subordinacionismo es muy común en los siglos II y III, con la excepción seguramente de san Ireneo, que no parece incurrir en él, y que muestra su fidelidad notable al Nuevo Testamento, en un medio muy helenista y favorable a concepciones con formas de gradualismo del ser divino, ajenas a un creacionismo bíblico estricto, con una clara distinción entre Creador y creatura, dentro de lo que llamaríamos una analogía del ser. Orígenes mismo no escapa a esta corriente.

¿Cómo se pasa de un subordinacionismo moderado a uno extremo como el de Arrio? Extremo en el sentido que conmueve el *sensus fidei* y provoca el llamado a un concilio, ahora ecuménico, para que decida y sancione la proposición de fe verdadera, que, como sabemos, tardará en decantar, ya que el arrianismo durará largo siglos, incluso entre nuestros abuelos visigodos.

La negación explícita de la estricta divinidad del Hijo, considerado como creado (Ecl 24,8), por voluntad del Padre, sin comunión ni verdadero conocimiento del Padre, con un comienzo temporal y sometido al cambio y pasiones o sufrimientos en Jesucristo, lleva a Arrio a sostener esta forma de

^{1*} Sacerdote de San Isidro. Profesor de Cristología en la Facultad de Teología (UCA). Miembro del Consejo de Communio argentina.

subordinacionismo. Considera que Dios es in-engendrado y sólo el Padre es inengendrado. El Hijo es entonces ineludiblemente creatura, traída a la existencia por voluntad del Padre al comienzo del tiempo, y mediador de la creación (mediador cosmológico), no mediador salvífico (no nos obtiene la filiación adoptiva en El).

El centro de Nicea: el homousios

El centro del credo de Nicea está constituido por la afirmación de que el Hijo es de la misma sustancia del Padre y es consustancial con Él, y por consiguiente es generado y no producido o creado. De modo que la única sustancia divina es compartida por ambas personas del Padre y el Hijo (y también el Espíritu Santo, Const. I).

La única sustancia divina es tri-personal: el Padre genera espiritualmente al Hijo, quien tiene la misma dignidad del Padre, Generado, no creado, no producido, no hecho (*ou poiéthenta*). La generación del Hijo indica también una mutua *relación* con el Padre. De modo que esta generación es eterna, existe desde siempre, antes de todo tiempo, y no depende de la voluntad creadora de Dios: existe como libre misterio de amor por los siglos de los siglos, más allá y antes de todo plan libre creador y salvífico de Dios. Y ambos, Padre e Hijo, espirarán desde siempre y eternamente al Espíritu Santo, como subrayará el concilio Constantinopolitano I del 381.

El misterio de la vida de amor tripersonal de Dios existe desde siempre en sí misma. Libremente se ha abierto a su participación por los hombres en la vida definitiva bienaventurada, comenzando por la creación, la primera alianza y luego la salvación redentora (con la donación de la filiación adoptiva, objetivo de la encarnación redentora), la que llamamos Trinidad económica, que expresa la Trinidad en sí misma (Trinidad inmanente) y no es otra que ella misma. El misterio creador y redentor de Dios es libre, de modo que la vida personal intratrinitaria de amor no necesita la creación y redención para constituirse a sí misma ni ser ella misma.

Ciertamente conocemos el misterio trinitario gracias a su apertura en la economía, gracias a las misiones del Hijo y del Espíritu, que nos han abierto primero el Antiguo Testamento y de una manera especial el Nuevo Testamento hablándonos de Dios. Pero a partir de ahora, de Nicea, ya no podremos obviar

la diferenciación entre Dios en sí (Trinidad immanente) y Dios en sus misiones trinitarias (Trinidad económica).

La fe prenicena en las personas trinitarias adquiere ahora un relieve y una precisión nuevas, y ello no ha de llevarnos a olvidar el camino de reflexión recorrido, sabiendo que siempre la misión trinitaria ilumina la procesión (es su prolongación) y las relaciones personales correspondientes.

Toda la vida de la Iglesia, la liturgia celebrada, resplandece y refleja las misiones trinitarias. La misma Eucaristía es, a su modo una *missio sacramental* que construye el cuerpo eclesial por medio del cuerpo sacramental (Lubac: *Corpus Mysticum*).

Nicea al servicio del NT

El concilio de Nicea utiliza un lenguaje filosófico común para explicar la filiación divina del Hijo (*homousios*), tal como está expresada en el Nuevo Testamento, especialmente en los evangelios (oración de Jesús: “Abbá, Padre” (Mc 14,36), en Pablo (Rom 8,15), Hebreos y Juan. El uso del término *ousía* conlleva un lenguaje helenístico para mentar una realidad filial del Hijo en relación al Padre: esta realidad es neotestamentaria. La expresión griega es causada en tanto dirigida a un medio greco-helenístico en el que los Padres del concilio y Arrio vivían.

Pero mientras que Arrio era tributario, ya de un monoteísmo estricto veterotestamentario, ya de un clima helenístico más o menos plotiniano con una preeminencia absoluta del Uno, los Padres de Nicea, siguiendo el camino del Nuevo Testamento, muestran que el Hijo está generado por Dios (el Padre) en el Espíritu, desde siempre y para siempre, y no creado o producido. Generado entonces en distinción y oposición a creado. El lenguaje griego está al servicio de la novedad absoluta del Nuevo Testamento: el Dios cristiano es Uno, pero Nicea y Constantinopla I al mismo tiempo muestran tres personas o hipóstasis relacionadas radicalmente entre ellas (subsistencias relacionales).

No hay entonces helenización del contenido creído, sino expresión griega y cristianización del genuino contenido creído transmitido por la palabra del Nuevo Testamento. El contenido permanece intacto, es explicitado e iluminado. Se toma conciencia de la hondura de esta realidad nueva de la comunión

relacional de personas en el Dios uno y trino y de nuestro llamado a participar de ella.

Si la Iglesia se hubiera extendido en otras culturas orientales, quizás el lenguaje para expresar el misterio hubiera sido otro. Pero el mismo Nuevo Testamento, que como sabemos nos llega en griego, muestra que las primeras misiones de evangelización, en forma paulatina, se expandieron en un medio helenístico. La iglesia antigua se inculturó en aquel medio y ello también siguió una cierta ley de la encarnación.

A la estricta unidad de Dios del helenismo, Nicea agrega la pluralidad de personas relacionales, que no constituyen una deficiencia del ser, sino una perfección en el ser de Dios, la alteridad al interior de Dios. Y utiliza el *homousios* griego que muestra cómo el pensamiento griego ayudó al cristianismo a aclarar conceptualmente la fe.

Negaciones contemporáneas de Nicea

Desde el siglo XVIII, en el marco de un estudio crítico e histórico de las fuentes bíblicas, aparecen cuestionamientos agudos sobre el sentido de la divinidad propia del Hijo encarnado, de Jesús de Nazaret. El necesario y comprensible replanteamiento histórico de las fuentes del Nuevo Testamento y su inspiración, encarado en forma sesgada, llevó poco a poco a cuestionar la verdad de la divinidad filial de Jesús, desde presupuestos filosóficos.

David Friedrich Strauss (1808- 1874) y *Ernest Renan* (1823-1892)

En un registro también filosófico y de corte hegeliano, David F. Strauss sostiene el carácter mitológico de la encarnación del Hijo, como cristalización y concreción de la encarnación de Dios en la humanidad. El Dios encarnado es la humanidad y la reunión de ambas naturalezas. Por consiguiente, los milagros no existieron, son míticos, no tenemos testigos oculares de ellos. Los textos del Nuevo Testamento son contradictorios. Muestra la incomodidad de la Ilustración frente al milagro. Son míticas la concepción virginal, la transfiguración, la Resurrección.

Opone el Jesús histórico -idea de Jesús- al Cristo de la fe, el Mesías, proyección mítica que pide una desmitologización. En él está totalmente ausente la figura recordada (Guardini, Dunn, Balthasar) que rebalsa y supera los

testimonios. Como se puede ver, estamos bien lejos del Hijo coeterno y consubstancial al Padre de Nicea.

Ernest Renan (1823-1892) sigue el camino de Strauss, con un buen conocimiento de la Biblia y una excelente condición narrativa, y traza la imagen de un Jesús extraordinariamente bondadoso y atento a las necesidades de pobres y enfermos, figura romántica y atractiva, de una gran dulzura. Considera su relación con Dios como un hijo con su padre, y consecuentemente predica una fraternidad universal. Deja crecer el número de sus seguidores. En Judea ataca la ley y entra en conflicto con los poderosos. Los milagros son mitológicos y la Resurrección es ilusoria. Subraya las contradicciones de los evangelios entre sí de modo tal que es imposible una hermenéutica de acuerdo en ellos, con un realismo crítico (Dunn).

La figura resultante de Jesús es carente de su raigambre ontológica filial trinitaria como lo muestra la Tradición desde Nicea. Su *Vida de Jesús* tuvo una inmensa popularidad en su tiempo, incluidos nuestros liberales del siglo XIX.

Adolf von Harnack (1851-1930)

Es el teólogo de la *helenización del dogma*, helenización que dañaría la pureza del origen del Nuevo Testamento. Estudia el cristianismo primitivo. La helenización es una caída irreparable del contenido neotestamentario por una construcción del espíritu griego ajena al verdadero contenido del evangelio: paternidad de Dios, providencia, filiación, fraternidad, perdón. Jesús es el maestro ejemplar. Se trata de volver al origen, la esencia del cristianismo. Visto en perspectiva, Harnack es el anti Newman del *Development of the Christian doctrine*.

La esencia del cristianismo está constituida por la gracia de la justificación asumida invisiblemente. No hay verdadera preexistencia del Hijo en Dios, de modo que Nicea es negada y considerada como helenización y ontologización. Niega también la validez de los concilios cristológicos y la concepción virginal. Devalúa el mundo litúrgico sacramental.

Alfred Loisy y el modernismo (1857-1940)

Devalúa los relatos de la infancia de Jesús y cuestiona la idea de que la preexistencia del Hijo se encuentre en los evangelios, aunque se encuentre en

Pablo. Tiene un muy buen conocimiento de la exégesis de su tiempo. “No creo más en la divinidad de Jesús que Harnack o Réville, y *veo la encarnación de Dios como un mito filosófico*. Cristo tiene menos lugar en mi religión que en la de los protestantes liberales, dado que no le doy tanta importancia como ellos a la revelación de Dios Padre, que respetan en Jesús. Si soy algo en religión es más bien panteo-positivo-humanitario que cristiano”.²

No cree en la concepción virginal ni en la Resurrección de Jesús. Ya en 1904 afirma que la encarnación personal de Dios es un mito filosófico. Sacerdote secularizado, pierde su fe en la filiación divina verdadera de Jesús. Loisy es condenado, en un clima muy polémico, por San Pío X.

En la actualidad

Paul Knitter: ex sacerdote del Verbo Divino, casado. Estudió en la Universidad Gregoriana y en la universidad de Marburg.³ Knitter sostiene un reinocentrismo práctico. Es de origen católico, aunque con poca preocupación por el magisterio. Parte de la realidad del pluralismo religioso. Sostiene una teología del pluralismo religioso.

Para el autor se dan diversas revelaciones, también en otras religiones. Por consiguiente, existen diversas fuentes normativas teológicas: Biblia, tradición y también la experiencia actual, que es lo más importante. Para Knitter, la Trinidad da fundamento a una doble economía: la del Logos y la del Espíritu. En su reflexión prevalece la praxis sobre lo doctrinal. Brinda poca atención a Calcedonia y los concilios, y a la tradición eclesial.⁴

Defiende una cristología que invita al seguimiento y la praxis de amor. Admite otras revelaciones más allá de la revelación de Jesús. Jesús es mediador, pero no único, ya que hay otros posibles mediadores, ya que hay otras revelaciones y salvaciones verdaderas.⁵

² Carta del 7.6.1904, cf. Guitton, Jean, *Oeuvres Completes, Critique religieuse, La pensée de M.Loisy*. Desclée de Brouwer, 1968, 231/1.

³ Para el pensamiento de P. Knitter nos guiamos con los libros de K.H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn*, Pustet, 2008, Regensburg, y G. Uríbarri Bilbao, *La singular humanidad de Jesucristo*, Comillas-San Pablo, Madrid, 2008.

⁴ G. Uríbarri, op.cit. 262.

⁵ G. Uríbarri, op.cit. 266-267.

La revelación en Jesús no es completa y acabada. Hay presencia de Dios en otras tradiciones religiosas (*Lumen Gentium* 16). La revelación en Jesús no es insuperable ni completa.⁶

Deslinda también la posibilidad y realidad de una revelación por el Espíritu además de la otra revelación por Cristo. Esto lo lleva a no dar cuenta de la singularidad de Jesús por ser Hijo, preexistente y encarnado. Knitter presenta una jesoología sin los títulos de una alta cristología. Desestima entonces los títulos de Hijo de Dios y de Mesías. Llega a afirmar que la divinidad de Jesús constituye algo mítico.⁷

Su pensamiento culmina en una pura reinología. Jesús es *profeta del Espíritu*. Título preferido por Knitter para referirse a Jesús.

El mismo Nuevo Testamento pasa de hablar del reino, a hablar de Cristo Hijo de Dios muerto y resucitado. La muerte de Jesús abre a una humanidad transformada: sin fundamento verdadero en el Nuevo Testamento. Jesús invita a construir el Reino y transformar la sociedad.⁸

Knitter sostiene que cada uno tiene su verdad, no hay una verdad objetiva en sí. Recordamos a Jn 14, 6: “yo soy el camino, la verdad y la vida”. Jesucristo, el Verbo encarnado es la Verdad, lo cual no impide el diálogo interreligioso. Knitter piensa que hay que postular acuerdos con otras tradiciones religiosas.

A la hora de un balance teológico, vemos que Knitter devalúa Calcedonia y los concilios posteriores, y de alguna manera también a Nicea, que como hemos visto, conlleva el reconocimiento de la dignidad del Hijo, consubstancial al Padre. Infravalora de este modo la Trinidad y la antropología teológica. Por consiguiente, devalúa la mediación única de Jesucristo, Dios y hombre (1 Tim 2,5: “hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre El también”), postulando una revelación y mediación por el Espíritu, distinta o diversa de la mediación por Cristo. De este modo desgaja o desarticula la revelación por el Espíritu, de la revelación por Cristo. Quedan desvinculadas las misiones del Espíritu y del Hijo, en pos de una mediación pluralista del Espíritu, diversa de la del Hijo.

⁶ G. Uríbarri, op.cit. 268.

⁷ G. Uríbarri, op.cit. 270-272.

⁸ G. Uríbarri, op.cit. 275.

Jacques Dupuis (1923-2004)

Sacerdote jesuita, muerto en el 2012, después de largos años de misionero en la India. De allí su preocupación misionera en relación con otras religiones. Después de enseñar en la India, fue profesor de teología de las religiones en la Universidad Gregoriana de Roma.

Su intuición teológica fundamental es la de subrayar las semillas del Espíritu Santo existentes en diversas tradiciones religiosas, hasta el punto de sostener la existencia de auténticas revelaciones en ellas, de modo de sugerir una cierta complementariedad de revelaciones entre ellas y la revelación en Cristo. De modo que en el plan de Dios coexistirían diversas revelaciones, ya a través de Cristo (y su Espíritu), ya a través del Espíritu Santo (o del Logos *asarkos*, no encarnado), por su propia parte, con una problemática articulación con la mediación y revelación por Jesucristo, el Logos encarnado.

Dupuis presenta un nuevo modelo de pluralismo inclusivo. Queda omitido el carácter absoluto y único de la revelación en Jesucristo. El Padre es entonces el único salvador absoluto. Jesucristo sí puede ser un Mediador absoluto entendido como analogado principal de otras mediaciones participadas. Estas mediaciones de otras religiones están relacionadas con la mediación de Jesucristo. El lenguaje sobre lo absoluto no parece adecuado para Jesucristo.⁹

El *homousios* de Nicea muestra por el contrario a un Hijo que es Dios en sentido fuerte y absoluto, y por consiguiente enviado y mediador, en contradicción con lo afirmado por Dupuis, que defiende un pluralismo de principio. Se trata de pensar el pluralismo de las religiones en el plan de salvación de Dios.¹⁰

Hay que tolerar el pluralismo religioso como *de facto* o aceptarlo *de jure*. Defiende la pretensión de ver el significado positivo y el *valor salvífico* de otras tradiciones religiosas en el único plan divino para la humanidad.¹¹ Y consecuentemente reconoce una *presencia de la gracia* en las religiones, antes y

⁹ J. Dupuis, *Truth*, 244.

¹⁰ J. Dupuis, *Hacia una teología del pluralismo religioso*, Sal Terrae, 2000: en adelante TP 298.

¹¹ J. Dupuis, *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, Sal Terrae, 2002: en adelante CR.

después de Cristo. Con una presencia propia de la gracia, ya no ligada a la humanidad de Cristo, proveniente del Logos y del Espíritu en su acción universal, y más allá de la humanidad de Cristo.¹²

Dios se encuentra en su Logos y en el Espíritu en estas otras tradiciones religiosas de un *modo operativo, real y salvífico*, de modo que median y operan por sí mismas su salvación, sin depender de la humanidad de Cristo.¹³ De modo que la centralidad histórica de Cristo no ha de ensombrecer estas otras mediaciones.

Con diversas variantes, y en franco diálogo con Roma, sus posiciones constituyen una real novedad, que va más allá de las afirmaciones conciliares sobre el diálogo interreligioso.

Ya no hay tolerancia benevolente *de facto*, sino aceptación *de jure* de esta pluralidad salvífica de las diversas tradiciones religiosas. Se disuelve en parte, en esta posición, la única mediación del Verbo encarnado en el hombre singular Jesucristo (1Tim.2,5: “Hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo, hombre él también”; Jn 14,6: “yo soy el camino, la verdad y la vida”).

Vemos en Dupuis una suerte de *hybris* para conocer, sugerir y justificar con cierto detalle los caminos de gracia misteriosos que Dios tiene más allá de la Iglesia visible, al costo de devaluar el alcance y la eficacia de la mediación universal de la humanidad de Cristo, mostrado por el Nuevo Testamento y corroborado por Nicea y los concilios posteriores.

José Antonio Pagola – *Jesús: aproximación histórica*

Elegimos este muy bello libro de José Antonio Pagola a modo de ejemplo, para considerar no sus muchas virtudes, sino sus omisiones, que muestran una cierta fractura entre el Jesús histórico y el Cristo creído. Pagola es un notable expositor sintético y con frescura de mucha exégesis contemporánea.

Comenzamos por los *relatos de Infancia*. Estos relatos, sólo mencionados en nota,¹⁴ pertenecerían al género del *Midrash*, que describen el nacimiento de

¹² J. Dupuis, TP 439-444.

¹³ J. Dupuis, TP 480-485.

¹⁴ J.A. Pagola, *Jesús, Aproximación histórica*, Claretiana, 2009, p.41, n.1: en adelante JAP.

Jesús a la luz de hechos, personajes y textos del AT “no fueron redactados para informar sobre hechos ocurridos (probablemente se sabía poco), sino para proclamar la Buena Noticia de que Jesús es el Mesías davidico esperado en Israel y el Hijo de Dios nacido para salvar a la humanidad”. Resulta inquietante que títulos cristológicos de semejante envergadura (Mesías e Hijo de Dios), que designan la persona y función de Jesús, aparezcan en nota de letra pequeña y no en el texto principal.

Tanto Lucas como Mateo subrayan la concepción virginal de María y la creación del hombre Jesús por obra del Espíritu. También Marcos inicia su evangelio del “Mesías, Hijo de Dios” (Mc 1,1). Y Juan comienza su evangelio con su prólogo incomparable del Verbo junto a Dios (Jn 1,1 y ss.).

En este tema central, la concepción y el nacimiento de Jesús, Pagola nos deja con un cierto gusto a poco, a la hora de ver este comienzo de los evangelios referidos a Jesús Hijo del Padre. Pero, sin embargo, la hondura filial divina del bello Jesús de Pagola, aparece en cambio claramente con motivo del Bautismo (“Tú eres mi Hijo querido en quien me complazco”, Lc 3,22 y par.) y también al comentar el vocativo *Abbá*, entendido como cercanía e inmediatez con el Padre (Schlosser).¹⁵

Respecto a la *Condena* de Jesús, por parte del pequeño grupo del Sanedrín, el autor sostiene que ésta no se fundó en la acusación de ser Hijo de Dios, o Hijo del hombre, Mesías y blasfemo. Jesús no manifestaría una pretensión divina y nunca se pronunció abiertamente sobre su persona (mesiánica). Esta escena difícilmente podría ser histórica.¹⁶ Para el autor, no hay razones teológicas para rechazar a Jesús: sólo motivaciones políticas de los del Sanedrín y el arribista Pilatos, amigo del César que cuida su carrera.

Nos parece que el Nuevo Testamento, en cambio, deja la convicción de que el Sanedrín no toleraba al blasfemo que culminaba y cambiaba nada menos que el sentido de la Ley y el Templo (cf. Mc 14,60 y par., y también Hech 7,52ss.: lapidación de Esteban).

¹⁵ JAP, 335.

¹⁶ JAP, 399.

Respecto a la *Resurrección*, los relatos de apariciones son para el autor catequesis de experiencias.¹⁷ Con métodos históricos no sería posible presentar las experiencias del Resucitado.¹⁸ En los relatos es preciso ver que se trata de narraciones, no descripciones concretas. Recogen vivencias que recuerdan.¹⁹ Son encuentros, no históricos, ni constatables, ni verificables.²⁰ Cristo sale a su encuentro y muestra su presencia.²¹ Las cosas probablemente no ocurrieron exactamente así en los encuentros.²² Con acierto afirma que se hace presente sin que lo esperaran.²³ La fe fue generada por el encuentro con el Resucitado, no por el sepulcro vacío.²⁴

Las palabras de Jesús que cada evangelista pone en boca del Resucitado no son términos pronunciados por Jesús en una aparición. Cada evangelista usa su propio lenguaje para subrayar aspectos de la misión.²⁵

De estas afirmaciones del autor colegimos aspectos bien positivos, como la categoría de encuentro (cf. H.Kessler, H.U. von Balthasar, J. Picard) del Resucitado, y su carácter de inesperado, y al mismo tiempo suscita perplejidad e inquietud la afirmación tajante de su no historicidad, que pediría muchos más matices, ausentes en la exposición del autor.

Conclusión

Este breve sobrevuelo sobre algunos autores posteriores al siglo XVIII, y otros contemporáneos nuestros, nos ayuda a reconocer el *criterio niceno* como brújula o guía, que ayuda a reconocer el *homousios* de Nicea como una cristalización de la revelación del Nuevo Testamento. Nuestra lectura del Nuevo

¹⁷ JAP, 439, n. 17.

¹⁸ JAP, 441.

¹⁹ JAP, 447, 448, n. 39.

²⁰ JAP, 448.

²¹ JAP, 448, n. 43.

²² JAP, 448.

²³ JAP, 449, n. 39.

²⁴ JAP, 455.

²⁵ JAP, 450, n. 48.

Testamento se encuentra ayudada y aún más, precisada, por Nicea, en su reconocimiento de *la plena divinidad del Hijo que se encarna por nuestra salvación*. El desconocimiento o supresión de la verdadera y propia divinidad del Hijo destruye el misterio de la Trinidad a secas, tanto la Trinidad económica como la inmanente. Al suprimirse el misterio de la divinidad de Jesús, ello lleva, por consiguiente, a cuestionar su mediación salvífica ordenada al don del Espíritu filial, Espíritu de Jesucristo, que obra la gracia en el cristiano.

Jesús es Dios en sentido propio y absoluto, y su reconocimiento no nos impide una lectura de la economía de la salvación de envergadura, atenta a las misiones trinitarias del Hijo y del Espíritu, misiones desde el Padre, origen sin origen. Es desde ellas, desde la Trinidad económica, que conocemos el misterio de la Trinidad inmanente en sí misma. El don del Hijo y el don del Espíritu, reflejados en el Nuevo Testamento, nos muestran la plenitud de la vida intratrinitaria de amor de Dios, que se participa y abre a nosotros en la creación y en las misiones trinitarias del Hijo y del Espíritu. Ellas obran la salvación y el don de la filiación adoptiva en el Hijo, para que recibamos la misma vida filial divina de gracia. El mundo litúrgico sacramental prolonga las misiones trinitarias en el tiempo y el espacio hasta la Parusía, la vuelta del Resucitado hoy presente a la derecha del Padre, y comunicado a nosotros por el Espíritu de Jesús.

La inquietud legítima de pensar e indagar el cómo de una universalización de la salvación a tantas personas que no han escuchado el nombre de Cristo, que guía el pensamiento de alguno de los autores considerados, invita a reflexionar sobre los caminos misteriosos de la gracia, que es siempre *gracia de Jesucristo Hijo encarnado y de su Espíritu*. En un mundo globalizado y muy conectado, esta tarea comprensiblemente se hace más urgente. Nicea nos recuerda siempre, sin embargo, la consistencia y hondura filial del Hijo, profundidad que es teológica y aún ontológica, y por consiguiente nos recuerda cómo la salvación de gracia que nos regala es para ser hijos en El y gozar de la vida final trinitaria cuando vuelva en el último día, a abrirnos el acceso a la patria definitiva (1 Co 15,22 y ss.).

Nicea: ¿helenización de la fe o uso (*chrêsis*) de la filosofía?

Giulio Maspero ^{1*}

1. Introducción

Con el aniversario de Nicea, surge nuevamente para el lector contemporáneo una cuestión interpretativa que ha marcado profundamente la teología desarrollada en la modernidad: ¿el Concilio del 325, con su recurso al *homousios*, helenizó la fe bíblica, corrompiendo así su pureza? La tesis que responde positivamente a esta pregunta, apoyada por eminentes académicos como Adolf von Harnack,² puede ahora reconsiderarse a la luz de la perspectiva que ofrece más de un siglo de estudio en el nuevo contexto posmoderno. Por ejemplo, la obra de Alois Grillmeier representa una fuerte contribución a una respuesta negativa a la cuestión de la supuesta helenización del cristianismo en Nicea.³ Subraya particularmente la dificultad de los filósofos del Platonismo Medio para aceptar la encarnación del Verbo, como lo demuestra el diálogo entre Celso y Orígenes.⁴

Incluso el contexto histórico revela un elemento disruptivo, ocurrido unos veinte años antes del Concilio, que sugeriría el resultado exactamente opuesto al propuesto por von Harnack. De hecho, con el neoplatonismo se acentuó la tensión entre los mundos filosófico y cristiano, como se muestra en *Contra*

^{1*} Sacerdote del Opus Dei, Doctor en Física por la Universidad de Milán y en Teología por la Universidad de Navarra. Enseña en la Universidad de la Santa Cruz (Roma) y es miembro del consejo de la Pontificia Academia de Teología.

² A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Mohr Siebeck, Freiburg i.B. 1888, ix-x.

³ A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm: christologische Forschungen und Perspektiven*, Herder, Freiburg 1975, 423-488.

⁴ A. Grillmeier, *Christus licet uobis inuitis deus. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, in M. Ritter, *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1979, 226-257, esp. 232-234.

christianos de Porfirio. Así es como algunos filósofos de esta gran escuela, entre ellos probablemente el propio Porfirio, pidieron al emperador, durante el *Consilium Principis* celebrado en Nicomedia en 302/303, que desencadenara la última gran persecución.⁵ Que en tal contexto, aún vivo en la memoria de los protagonistas, se haya intentado un enfoque “helenizante” no es plausible. Pero las investigaciones de Grillmeier añaden un elemento adicional: fue precisamente Arrio quien introdujo una helenización del cristianismo, a lo que reaccionaron Alejandro de Alejandría y Atanasio.⁶

Lo que sigue intentará ilustrar este punto, elaborándolo a nivel histórico y teológico. En particular, intentaremos poner en evidencia el exceso de los datos de la revelación en relación con la posibilidad de su formulación conceptual, la cual, sin embargo, constituye una necesidad para el contenido del mensaje que exige ser anunciado a todos y, por tanto, ser traducido constantemente.⁷ Procederemos en tres pasos: primero, destacando que el *homousios* puede ser considerado a nivel histórico como uno de las diferentes *chrêseis* que caracterizaron al Concilio; luego intentaremos mostrar por qué se consideró necesaria esta *chrêsis*, analizando, en un nivel más teológico y dogmático, la relación entre los términos *ousia*, *hipóstasis* y *prosôpon* a la luz de la historia de la exégesis de las categorías de Aristóteles, particularmente con respecto a esta relación; finalmente, procuraremos interpretar lo propuesto en términos de ortopraxis y ortodoxia, intentando ofrecer una síntesis de datos históricos y teológico-dogmáticos.

2. Los “usos” de Nicea

Christian Gnilka, en sus estudios que se inscriben en el marco disciplinar de la filología, pero que son de gran relevancia para la historia y la teología,⁸ ha

⁵ Cf. A.R. Sodano (ed.), *Porfirio: Vangelo di un pagano*, Rusconi, Milano 1993, 103-116 et W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, Blackwell, Oxford, 1965.

⁶ Cf. Grillmeier, *Christus licet*, 250-251.

⁷ J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika “Fides et ratio”*, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 28/4 (1999) 289-305.

⁸ En una carta manuscrita al autor, fechada el 29 de septiembre de 2017, Joseph Ratzinger, entonces Papa emérito, declaró que la obra de Gnilka “tiene mucho que decir a la teología” (cf. Ch. Gnilka, *CHRÊSIS: Il concetto di retto uso*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 7).

demostrado cómo el pensamiento de los Padres de la Iglesia se caracteriza por el uso del instrumento *chrêsis orthê* (en latín, *usus iustus*), es decir, el uso correcto de fuentes, incluso no cristianas, cuyos elementos de verdad y de belleza puedan insertarse en el discurso cristiano, precisamente porque el Verbo que se hizo carne es fuente y origen de toda verdad y de toda belleza.

Es un método de pensamiento que, desde Justino hasta los grandes alejandrinos Clemente y Orígenes, caracteriza la relación de los pensadores cristianos no sólo con la filosofía, sino también con el arte y la literatura paganos. En sí misma, es una actitud propia del pensamiento humano en general, que procede en forma relacional. Por ejemplo, es bien sabido que la arquitectura utiliza las *spolia* para construir nuevos edificios a partir de materiales valiosos o restos notables de edificios anteriores. Lo que añade, en cambio, el enfoque cristiano de los Padres de la Iglesia es el adjetivo “justo”. En efecto, no se trata de manipular o abarcar, sino de situar un elemento bello o verdadero, es decir un texto, en un contexto que lo ponga de relieve, resaltando su relación con la fuente de toda belleza y bondad que es Cristo. Basta pensar cuántas obras paganas antiguas se conservaron precisamente gracias a los nuevos significados que adquirieron desde la perspectiva cristiana.

En efecto, el método de la *chrêsis* es intrínseco al desarrollo del pensamiento humano que, por su naturaleza lingüística, se da a través de relaciones. Esta conciencia ya estaba presente en los albores de la metafísica, con el enfrentamiento entre Sócrates-Platón y los sofistas. Estos últimos utilizaron el *logos* como arma, desligándolo de la relación con la verdad en su crítica al mito, mientras que la metafísica nació como una purificación de los elementos de verdad presentes en la tradición religiosa, realizada precisamente a través de la búsqueda del pensamiento y del diálogo.

Así, cuando después del 313 y del Edicto de Milán, la libertad religiosa concedida por Constantino a los ciudadanos del imperio hizo posible la conversión de aquellos que no tenían fuerzas para afrontar el martirio pero que ahora podían abrazar la fe cristiana, fueron necesarias nuevas *chrêseis*. De hecho, la intensificación de la actividad catequética, combinada con las nuevas posibilidades de pasar de una diócesis a otra y el papel público asumido por los obispos, hizo posible una comparación que puso de relieve diferencias culturales y socialmente relevantes para el propio imperio. Las diferentes Iglesias locales

pudieron comparar la doctrina con la que proponían la iniciación cristiana, y las diferencias entre un lugar y otro se convirtieron en posibles focos de tensión, como ocurrió en el año 318 en Alejandría. En una reunión del clero con el obispo Alejandro, Arrio, un conocido sacerdote de una parroquia portuaria y amigo de muchos obispos, acusó públicamente a su obispo de enseñar falsamente que el Hijo era Dios. El argumento clave para apoyar esta posición fue el hecho de que la Palabra había sido generada y por lo tanto, según Arrio, debió haber tenido un comienzo. La segunda persona de la Trinidad fue, pues, presentada como una criatura, la primera de todas, tomada de la nada con miras a la creación misma de otras criaturas, antes del tiempo. La pregunta era obviamente exegética, ya que se trataba de interpretar el comienzo del Evangelio de Juan, donde se dice del Logos que todo fue hecho por él (Jn 1,3).

Arrio fue excomulgado por su obispo en el sínodo local de la Iglesia de Alejandría, pero sus numerosos contactos con varios obispos, por un lado, y la proximidad de su visión a la de la metafísica gradual de la tradición platónico-aristotélica, por otro, hizo la cuestión de importancia pública, hasta el punto de empujar al emperador a convocar el Concilio de Nicea en el año 325. Este último se inspiró en el texto de los Hechos de los Apóstoles 15,28 y, en consecuencia, en los datos teológicos de la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia, de la que se habían mostrado conscientes los que se habían reunido en el año 52 en Jerusalén. De ahí surgió una tradición que posponía la discusión de cuestiones eclesíásticas a las reuniones de obispos en las grandes ciudades del imperio, donde había comunidades judías y donde se habían formado comunidades cristianas. Por tanto, la estructura de la Iglesia primitiva seguía naturalmente la de los distritos electorales imperiales, según un principio que, desde un punto de vista teológico, se remonta a la encarnación misma. Esto se reflejó también en los procedimientos de los sínodos y concilios, que siempre se basaron en la presencia del Espíritu Santo, como lo demostró el concilio africano del año 252, según el testimonio de Cipriano de Cartago.⁹

Las prácticas de estas reuniones pueden leerse como *chrêseis* de la tradición senatorial romana, según el testimonio del concilio romano del año 313 en la Casa de Fausta. Los obispos eran efectivamente ciudadanos romanos y era natural que adoptaran los procedimientos de los senados locales, que a su vez se

⁹ Cipriano, *Epistula* 57.5.

inspiraron en los del senado romano. Por ejemplo, las convocatorias de los consejos se inspiraron en las del propio Senado, del que también adoptaron el procedimiento de debate. Pero estas prácticas fueron adaptadas a la situación eclesial sobre la base de un juicio teológico.¹⁰ Evidentemente, el *usus* implicaba modificaciones de los datos recibidos, convirtiéndolo así en *iustus*. Por ejemplo, en lugar del emperador o su representante estaba el obispo. Así, en Nicea, durante el concilio del año 325, la Biblia reemplazó la estatua de la diosa Victoria que presidía las reuniones del senado romano. Para ello era necesaria la teología misma, como lo señaló Rowan Williams precisamente a propósito de Nicea, subrayando la insuficiencia del mero elemento semántico que, habiendo sido colocado en un nuevo contexto, dio lugar a un nuevo significado.¹¹ El nuevo uso no contradice lo que esas formas significaban anteriormente, pero se da una clara separación en razón de las diferencias concretas. Esta co-presencia de continuidad y novedad puede expresarse en términos de relación. De hecho, la *chrêsis orthê* no negaba la tradición civil romana; por el contrario, afirmaba su valor, conservando algunos de sus elementos. Pero estos fueron acompañados por un nuevo contexto en el que adquirieron un significado complementario e inédito.

Por tanto, no sorprende que, en la redacción del Credo de Nicea, apareciera otra *chrêse*, referida al ámbito filosófico. En efecto, la afirmación de que el Hijo es “Dios de Dios” exigía una aclaración, porque la preposición usada podía entenderse como una relación que une dos sustancias diferentes pero similares. El uso del añadido “Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero”, que buscaba en la estructura simétrica de la fórmula expresar la espiritualidad pura de la generación del Verbo y la perfecta transmisión de la única naturaleza divina, no fue suficiente. Por lo tanto, probablemente siguiendo instrucciones del propio emperador y de su consejero Osio de Córdoba, se insertó la expresión *homousios*, que significa “de idéntica sustancia”.

Este término hace referencia al concepto metafísico de *ousia*, es decir sustancia, que puede traducirse como “consustancial”. De ahí la acusación de corromper la pureza bíblica mediante el recurso a la filosofía. Sin embargo, no debemos olvidar que el término mismo ya había entrado en la escena teológica

¹⁰ F. Dvornik, *The General Councils of the Church*, Burns & Oats, Londres 1961, 10.

¹¹ R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, Grand Rapids MI 2002, 236.

en el año 269, con la condena de Pablo de Samosata en el sínodo de Antioquía.¹² Lo que debería trasladar la acusación hacia el siglo anterior. Pero, sobre todo, este reproche de haber helenizado la pureza del dato bíblico debería afectar a todo el pensamiento patrístico, empezando por los padres apologistas. Éstos, de hecho, para defenderse de la persecución y explicarse ante los magistrados paganos o los políticos que perseguían a los cristianos, habían expresado la novedad revelada mediante fórmulas y conceptos extraídos de la tradición filosófica, conocidos por sus interlocutores. Esto no equivalía *sic et simpliciter* a una contaminación del dato bíblico, porque tal *chrêsis*, al colocar el texto en un nuevo contexto, sacaba a relucir nuevos significados. Además, este proceso estaba presente en la propia Biblia, la memoria del pueblo judío que, a lo largo de los siglos, tuvo que relatar el encuentro con el Creador a través de un proceso de constante resignificación que conlleva también una dimensión metafísica. En efecto, ante la zarza ardiente Moisés tiene precisamente la tarea de determinar lo que tiene ante sí. No se trata sólo de la referencia al Ser contenido en el nombre revelado en Ex 3,14, captado por la traducción de la Septuaginta, donde encontramos la misma expresión que en Platón, sino precisamente de la cuestión de determinar cuál es esta realidad que en la zarza habla, promete y envía.

3. El desafío terminológico

La paradoja gnoseológica que implica la afirmación bíblica consiste en que lo Eterno y lo Infinito se revelan en el tiempo y en la finitud. Pero esto implica, al mismo tiempo, la imposibilidad de formular el Misterio revelado y la necesidad de hacerlo por el contenido mismo del mensaje. En efecto, su novedad es absoluta, ya que se trata de acontecimientos inéditos que responden a la expectativa y a la sed de infinito de todo ser humano, en espera de la salvación. Pero todos los conceptos y términos que pueden usarse para expresar esta novedad se han desarrollado en el nivel de la creación, en la esfera finita y temporal. Tenemos, pues, una discordancia entre forma y contenido que hace de la teología negativa un elemento característico de los primeros intentos de

¹² Sozomenus, *Historia Ecclesistica* IV, 15.2 et Hilaire de Poitiers, *De synodis*, 81. Ver también: P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el siglo III*, Institutum Patristicum Augustinianum (“*Studia Ephemerides Augustinianum*”, 87), Rome 2000.

los Padres. Estos, de hecho, se inspiraron en la misma literatura sapiencial que, a nivel escriturístico, revela la conciencia adquirida por Israel del exceso del Creador en relación con las posibilidades de control lingüístico. Lo que dio sentido a las formulaciones fue sobre todo la relación personal con Dios mismo y, por tanto, con el pueblo nacido del encuentro con él. Con el Nuevo Testamento esta paradoja gnoseológica se agudiza.

Así, el prólogo del cuarto evangelio, desde el primer versículo, conecta la tradición judía y el contexto helenístico en el que se desarrolla el anuncio. La expresión “En el principio (*archê*) era la Palabra (*logos*)” (Jn 1,1), remite, en efecto, tanto al comienzo del Génesis, donde se cuenta cómo en el principio (*be-reshit*) Dios creó todo por su palabra (*dabar*), como a la búsqueda de la causa última de todo lo que existe –en griego, precisamente *archê*–, a la que se vincula la empresa metafísica encaminada a través de la investigación con la razón –en griego, precisamente *logos*–.

Desde una perspectiva moderna, esta lectura del comienzo del prólogo de Juan puede resultar desconcertante, porque la metafísica a menudo ha sido leída de manera anacrónica como pura especulación académica. Pero nació precisamente para defender la veracidad de las tradiciones religiosas contenidas en los mitos mediante una purificación racional. Platón y Aristóteles fueron hombres piadosos que buscaron el primer principio para poder vivir plenamente su existencia a partir del significado así identificado, cualquiera fuera: la idea de lo Bello-Bueno o el “pensamiento del pensamiento”.

Los primeros Padres de la Iglesia, en particular los apologistas, se inspiraron precisamente en la Escritura para recurrir a la filosofía, inevitable para proclamar el mensaje cristiano a los no creyentes y para defenderse de la persecución. Pero en esta *chrêsis* actuaron con libertad, porque eran conscientes de que ninguna filosofía podía por sí sola servir para expresar plenamente la novedad revelada. El mismo final del Prólogo de Juan lo prueba, porque “a Dios, nadie le ha visto jamás” (Jn 1,18), y sólo a través del Hijo único que se hizo carne podemos conocerlo. Por ejemplo, Justino “corrigió” la visión negativa del mundo material a la que podía inducir la metafísica platónica, recurriendo a una ética estoica más positiva. Pero al mismo tiempo corrigió la concepción material e inmanente de la divinidad, característica de esta tradición, recurriendo al platonismo. El resultado, por supuesto, todavía tiene inconvenientes, pero está legitimado

precisamente por la conciencia declarada de que ningún nombre puede ya expresar a Dios, porque Él es el primero y el absoluto, es decir, no engendrado, de modo que todas las expresiones que se refieren a él, tanto bíblicas como teológicas, se refiere a su acción.¹³

La tensión se refiere, pues, al *Logos*, con su doble referencia al ser y a la acción de Dios. El recurso del filósofo mártir a la distinción estoica entre *logos prophorikós* y *logos endiathetós* (*logos* proferido y *logos* inmanente) tenía de hecho el gran inconveniente de vincular necesariamente la identidad de la segunda persona divina a la creación, como pensamiento de Dios con vistas a su obra. Así como un pintor diseña el cuadro antes de pintarlo y este pensamiento es efectivamente el del autor, así el *Logos* es divino, pero sólo porque el pintor decidió pintarlo.

En la perspectiva del Concilio de Nicea, la tensión que explotará con motivo del *homousios* ya había sido revelada por Justino. En efecto, el Hijo, precisamente porque es generado, está circunscrito y manifestado en la historia. Por eso él es “persona”, mientras que el Padre no lo es.¹⁴ Desde una perspectiva contemporánea, esta afirmación sorprende, porque siglos de pensamiento cristiano han identificado el ser persona con un aspecto positivo. En cambio, en el pensamiento cristiano primitivo esto no era así, porque el concepto de persona implicaba una limitación. En otras palabras, las personas son limitadas precisamente porque tienen un nombre, porque son definibles, mientras que Dios es infinito y, por tanto, no circunscribible. La tensión se mantiene en Alejandría con Clemente, quien afirma que el *Logos* es Hijo según la circunscriptibilidad, *kata perigraphên*, es decir, según la posibilidad de expresarse, pero no *kat'ousian*, porque la esencia divina permanece siempre más allá de cualquier posibilidad. de expresión.¹⁵

La tensión entre persona y esencia es obvia, paralela a la que existe entre lo universal y lo concreto. En este contexto, la contribución de Orígenes resultó fundamental. Su genio teológico le permitió establecer una distinción clara y absoluta entre la Trinidad y la creación. El camino recorrido por los alejandrinos

¹³ Justino, *Apologia secunda*, 6, 1,1-2,39.

¹⁴ Cf. Id., *Dialogus com Tryphone*, 127.

¹⁵ Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodotus*, 19,1.

identificaba a las tres personas divinas con la dimensión puramente espiritual, mientras que cada criatura se caracterizaría por un elemento corpóreo, incluso sutil, como en el caso de los ángeles.¹⁶ Así quedó formulada con precisión la diferencia de naturaleza entre el Creador y la criatura. La dificultad, sin embargo, consistía en distinguir al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo dentro de un único espacio ontológico puramente espiritual. Orígenes utilizó un lenguaje participativo, identificando la primera persona divina con el Bien absoluto y los demás atributos divinos. Al mismo tiempo distingue las personas afirmando que el *Logos* participa del Bien y lo transmite al Espíritu. Por eso al Hijo se lo llama *deuteros Theos* y Dios por participación.¹⁷

Los límites de este enfoque pueden estar relacionados con la lectura del vínculo entre el Padre y el Hijo en términos de voluntad, y no en términos de naturaleza. Esta conexión estuvo presente tanto en Justino como en Orígenes y estaría presente en Arrio, quien apeló a la autoridad del alejandrino.¹⁸ Nicea fue en realidad una disputa sobre la exégesis de Orígenes y, en consecuencia, sobre la purificación que necesitaban los términos filosóficos para no desfigurar el Misterio revelado. Pero ese proceso había estado en marcha desde los inicios del pensamiento cristiano.

Por lo tanto, la discusión en el Concilio de Nicea se centró esencialmente en lo que significaba que el *Logos* provenía de Dios, de ahí la preposición griega *ek*. ¿Era una sustancia distinta del Padre, tomada de la nada por su voluntad, con el propósito de la creación? ¿O eran uno y lo mismo, como dice Jesús en Juan 10,30, y su distinción debería situarse a nivel personal? Pero, ¿cómo podemos hablar de la existencia de la persona en el Absoluto?

El caso es que faltan términos para indicar esta distinción, ya que en la experiencia humana una *ousia* siempre coincide con una *hipóstasis*, es decir que el conocimiento de una sustancia siempre depende del conocimiento de una realidad concreta subsistente en la que esa sustancia está dada. No podemos conocer el caballo *tout court*, pero siempre conocemos *un* caballo en concreto. La dificultad terminológica aparece en latín, cuando traducimos *hipóstasis* por

¹⁶ Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 23, 144,6-7 et 146,6-7

¹⁷ Orígenes, *Contra Celsum*, 5, 39 et *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 2.

¹⁸ Arrio, en Atanasio, *De synodis* 15, 3, 25-31.

substantia, lo que corresponde literalmente. La situación se complicaba por el hecho de que otro término que podía significar persona, *prosôpon*, tenía un valor bajo, en el sentido de apariencia o carácter, lo que lo hacía atractivo para los modalistas.

Así, decir que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres *hipóstasis* puede entenderse en el sentido de tres sustancias diferentes, mientras que decir que son tres *prosôpon* puede entenderse en el sentido de una sola persona con tres manifestaciones distintas. Pero para Orígenes, Atanasio y el Concilio de Nicea, *hipóstasis* y *ousia* eran sinónimos¹⁹, y así se mantuvo durante la primera mitad del siglo IV. Serán entonces los Padres Capadocios, con la fórmula *mia ousia, treis hypostaseis*, quienes decidirán la cuestión, porque el adjetivo numeral diferente impedirá que los dos términos fueran tratados como sinónimos, sino que indicará que los tres son tres hipóstasis distintas, no en el sentido de sustancia, como quería Arrio, y al mismo tiempo que su distinción es real, y no sólo en apariencia, como hubiera querido Sabelio.

Así, la discusión del símbolo en 325 versó esencialmente sobre cómo relacionar *ousia*, *hipóstasis* y el *ek* contenido en la expresión “Dios de Dios”. Curiosamente, Arrio afirmó explícitamente que el *Logos* no podía pertenecer a realidades relativas.²⁰ Eusebio de Cesarea defendió la misma posición.²¹ De hecho, si el Padre y el Hijo son dos sustancias diferentes, como sostenía Arrio, la relación entre ellos es simplemente accidental. Esta misma posición es la que afirma el *Logos* proviene de la voluntad del Padre.

Por eso el Concilio insertó la expresión “de la sustancia del Padre” y, en consecuencia, el *homousios*. Es muy significativo que Atanasio muestre cómo el Hijo es querido por el Padre, pero a su vez quiere al Padre, en una consonancia ontológica radical por la cual los dos son uno en el otro y, por tanto, son una sola voluntad, por tanto, una sola sustancia.²² Más tarde, Gregorio de Nisa dirá explícitamente que el *Logos* pertenece a realidades relativas, enfatizando cómo la revelación hizo que los Padres modificaran puntos centrales de la metafísica

¹⁹ DS 126.

²⁰ Arrio, en Atanasio, *De synodis*, 16,4.

²¹ Eusebio de Cesarea, *De ecclesiastica theologia*, 2, 14, 4,1-5,1.

²² Atanasio, *Orationes contra arrianos*, III, 66,10-13.

griega.²³ En efecto, por primera vez, lo relativo (en griego *schesis*) se reconoce en la única sustancia divina, eterna e infinita, dejando así, en el caso del Dios Trino, de ser un simple accidente.²⁴

Esto correspondía a la conciencia de que nunca antes de la encarnación el hombre había experimentado una generación eterna, es decir, una procesión natural en la que el engendrado no era posterior ni inferior al engendrado. Por el contrario, la Revelación trajo una novedad radical y la terminología tuvo que modificarse en consecuencia.

4. Conclusión: de la *ortopraxis* a la *ortodoxia*

Pero tal cambio requiere un proceso relacional, porque los nuevos significados no pueden confundirse con lo que las palabras dicen sobre la naturaleza cósmica. La identidad misma de Cristo requería mantener unidos lo humano y lo divino, es decir, lo creado y lo eterno. Pero el emperador Constantino no quiso esperar. Los documentos que tenemos muestran que no entendió el alcance del debate.²⁵ Lo que más le importaba era la unidad del imperio, para lo cual confiaba en la contribución de la fe cristiana. Sin embargo, al darle a los obispos un papel político, tuvo que enfrentar una crisis justo después de conceder la libertad religiosa.

Con toda probabilidad, la inclusión del *homousios* fue apoyada por el propio emperador, aconsejado por Osio de Córdoba, porque las resonancias materiales que el aspecto semántico del término tenía a los ojos de Arrio y su pueblo les impidieron aceptar el símbolo.²⁶ Por tanto, la elección fue polarizadora y dialéctica. Este fue el resultado de la búsqueda de la *ortopraxis* por parte del emperador. Pero los acontecimientos posteriores del siglo IV demostraron que la cuestión más profunda e inevitable era la de la *ortodoxia*. La verdadera cuestión, en efecto, se refería a la eternidad de vida que el bautismo comunica

²³ Gregorio de Nisa, *Oratio Catechetica Magna*, 1, 73-77.

²⁴ Cf. G. Maspero, *Relational Being. The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2024.

²⁵ Constantino *Epistola ad Alexandrum episcopum et Arium presbyterum*, dans Eusèbe de Césarée, *De vita Constantini*, 2, 64-72 (también en Socrates, *Historia Ecclesiastica*, 1,7).

²⁶ Atanasio, *De synodis*, 16,3.

al cristiano. Si el Hijo y el Espíritu no fueran uno con el Padre, habría sido absurda la elección de los mártires de intercambiar los años de su vida terrena para preservar la plenitud de vida otorgada por la fe. Así, durante el siglo IV, el culto a los mártires, la vida religiosa y la liturgia apoyaron la profundización de la fe nicena. El símbolo apenas se volvió a mencionar durante veinte años, pero el trabajo de los Padres y los Concilios posteriores transformaron el símbolo del 325 en la base de la doctrina posterior. Incluso hoy en día, la relación entre sustancia, persona y relación intriga al pensamiento posmoderno.²⁷

Traducción: Andrés F. Di Cío

²⁷ Cf. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, Kösel 1968, 162.

El *homooúsios tō patrí* discierne los espíritus

El Symbolum Nicaenum como criterio

Karl-Heinz Menke ^{1*}

Al comienzo de toda cristología hay una decisión. O se supone que en Jesús mismo está la base de las interpretaciones que lo declaran no sólo como el *Hijo de Dios*, sino como *Dios Hijo*. O se combina la distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe con la afirmación a priori de que el Jesús verdadero es el que ha sido purificado de las imágenes proyectadas por sus intérpretes. Para ilustrar esta alternativa, basta el relato de la transfiguración de Jesús en el monte Tabor antes de Pascua, en Marcos (Mc 9,2-10). Hay exégetas que consideran esta escena como clave en la experiencia del fenómeno «Jesús». El gran número de exégetas, no obstante, tiene dificultades con esta perícopa porque no encaja en su marco temporal. Creen que la cristología de la preexistencia encaja bien en el cuarto Evangelio, pero no en el más antiguo. Pero Marcos ya testimoniaba: Jesús es “más que Jonás (Mc 4,35-41), más que Elías (Mc 5,21-43), más que Eliseo y Moisés” (Mc 6,32-44).

1.1. *El Symbolum Nicaenum: ¿explicación o falsificación de los hallazgos bíblicos?*

Los críticos del libro papal sobre Jesús no han tenido suficientemente en cuenta el hecho de que Benedicto XVI no se dirige en contra de la *distinción* entre el Jesús histórico y el Cristo de sus intérpretes en el Nuevo Testamento, sino contra la *separación*. Apelando, entre otros, a Martin Hengel, Klaus Berger y Marius Reiser, explica la relación de “Abba” de Jesús como un fenómeno que, por ejemplo en el Monte Tabor, fue experimentado y presenciado por testigos oculares y oyentes, como una realidad que rompió todos los patrones y categorías de pensamiento. Por eso afirma: “Sólo entrando en la soledad de Jesús, sólo participando de su esencia, de su comunicación con el Padre, [...] se puede ingresar en su identidad”. Bajo esta premisa, muchas veces juzgada como acientífica, esto es lo que los concilios cristológicos intentaron explicar

^{1*} Sacerdote. Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Bonn. Miembro de la Comisión Teológica Internacional.

conceptualmente cada vez con mayor precisión: el testimonio ocular y oyente de la unicidad de una persona que habla de sí misma, y dice de sí mismo en el Evangelio de Juan: “Quien me ha visto, ha visto a Dios Padre” (Jn 10,30; 12,45; 16,15). Joseph Ratzinger resume: “La palabra básica del dogma «Hijo consustancial», en la que se puede resumir todo el testimonio de los antiguos concilios, simplemente traslada el hecho de la oración de Jesús al lenguaje técnico filosófico-teológico. Nada más”.

La tesis contraria de Adolf von Harnack (1851-1930) es: el dogma cristológico ha reemplazado el Evangelio de Jesús, con un constructo proveniente de la filosofía griega. Pero aparte del hecho de que cuatro oleadas de investigaciones sobre la llamada “Investigación sobre la Vida de Jesús” han documentado la imposibilidad de separar el Jesús que proclama del Cristo proclamado, ha de hablarse más de una cristianización del pensamiento griego que de una helenización del Evangelio. La característica fundamental de la filosofía griega se puede resumir con estas palabras: la jerarquía de todo lo que existe se mide por el grado superior de su unidad. O para decirlo en negativo: la multiplicidad es un modo deficiente de unidad. Si los Padres del Concilio de Nicea hubieran seguido esta máxima, probablemente habrían explicado la relación de Jesús con su “Abba” de manera similar a la de Adolf von Harnack, es decir, como la relación de una persona dotada de un especial sentido de misión hacia un Dios al que llama “Padre”. Cuando Harnack declara que la divinidad del Hijo es incompatible con la divinidad del Padre, él mismo, y no Nicea (a quien critica), es prisionero de la ontología griega. El *Symbolum Niceanum* contradice diametralmente la ontología griega. La igualdad esencia del Hijo con el Padre (*homooúsios tō patri*) proclamada por Nicea significa que la multiplicidad tiene la misma dignidad ontológica que la unidad. En conclusión, el Concilio de Nicea no helenizó la relación de Jesús con Dios Padre, sino, tal como atestiguan los evangelistas, sucedió al revés: quiso corresponder a los hallazgos del Nuevo Testamento y, por lo tanto, transformó la premisa básica del pensamiento griego en su opuesto.

Esto no implicó un rechazo de la filosofía griega; porque la transformación, por así decirlo, de la forma de pensamiento aramea en griega era un requisito previo para la pretensión universal cristiana. Sin ella, la suplantación sorprendentemente rápida de las religiones politeístas de la región mediterránea hubiera sido inexplicable. El cristianismo no venció a estas religiones con poder militar o económico, sino mediante su alianza con la razón filosófica. El

pensamiento griego obligó al cristianismo primitivo a clarificar conceptualmente su fe. Esta clarificación tuvo lugar durante un período de casi 500 años y fue esencialmente el resultado de las escuelas teológicas, en competencia y conflicto, de Alejandría y Antioquía.

El subordinacionismo alejandrino y sus consecuencias docetistas

Quien, como Orígenes (†253), se mueve en la forma de pensamiento platónico-neoplatónico no puede pensar la esencia de lo ontológicamente Altísimo como realizada (hipostasizada) en el Padre y en el Hijo al mismo tiempo. Un neoplatónico puede pensar en un surgimiento eterno del Logos y el Espíritu desde el Altísimo, pero no en la igualdad de esencia del Logos y del Espíritu con el “Altísimo”. La escuela teológica con sede en Alejandría hablaba de tres hipóstasis. Por lo tanto, se enfrentó a la acusación de triteísmo o subordinatismo, por parte de la escuela teológica con sede en Antioquía. Y eso no es todo: la doctrina alejandrina de las tres hipóstasis tuvo consecuencias cristológicas problemáticas. Porque si se subordina a la propia hipóstasis del Hijo a la hipóstasis del Padre, hay que explicar cómo se puede hablar entonces de una encarnación de Dios mismo o incluso de su descenso al lugar del odio crucificante del pecado. La respuesta de los alejandrinos a esta pregunta fue una cristología que tendía a ser docética. En la misma medida que han subordinado a Jesucristo al Altísimo, lo han subordinado también a los hombres. Esto significa: Jesucristo, que solo temporalmente se reviste con el cuerpo de un ser humano, es la hipóstasis del Logos que procede eternamente del Padre; si se quiere, un ser intermedio cuasi-divino entre el Creador y la creación. Algunos teólogos alejandrinos declaran que el alma y el espíritu de Cristo eran los del Logos preexistente y sólo su carne era la de un ser humano. Otros —llamados “Monoteletas”— hablan de la sustitución de la voluntad humana de Cristo por la voluntad divina del Logos. La literatura especializada resume todas las variedades de la cristología alejandrina bajo los términos de “cristología de unificación o fusión” y “cristología de Lógos-Sárx”.

El presbítero Arrio (†327) no era más que un alejandrino de pensamiento consecuencialista. Mientras Orígenes enseñaba una eterna procedencia del Hijo desde el Padre, Arrio enfatizaba que no puede haber un proceder eterno porque contradeciría lo divino, convirtiéndolo de alguna manera en una realidad no autosuficiente. Concluye: el Hijo surgió de la nada (*ex oukóntōn*) por voluntad del Padre. Tiene un comienzo. El Logos de Arrio no es Dios, sino una criatura.

No Dios mismo, sino el Logos, que está esencialmente subordinado a Dios, es el sujeto de todas las palabras, obras y sufrimientos de Cristo; el Logos es el sujeto, y el cuerpo sufriente de Jesús es su *organon* o instrumento. El Logos del Prólogo de Juan es completamente diferente; se le llama específicamente “Dios”. Para excluir cualquier confusión entre el Logos arriano y el joánico, el Symbolum Niceno evita el término “Logos” y en su lugar declara la igualdad ontológica de Dios Hijo con Dios Padre mediante la fórmula: “Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero del Dios verdadero”.

El modalismo antioqueno y sus consecuencias adoptivas

Lo difícil que fue responder al arrianismo utilizando las categorías de la filosofía griega queda en evidencia en el atributo *homooúsios tō patrí*, que está incluido en casi todos los credos de todas las denominaciones cristianas. Proviene de la escuela teológica de Antioquía, en la que —en términos moderno los argumentos eran más exegéticos que sistemáticos. Sin embargo, los antioquenos tampoco cuestionaban la validez de la máxima de la filosofía griega, según la cual lo ontológicamente más elevado no puede ser a la vez la *hipóstasis* del Padre y la *hipóstasis* del Hijo. Pero no derivaron de esta premisa la subordinación de las hipóstasis del Hijo y del Espíritu al Padre, sino que declararon que Padre, Hijo y Espíritu son los tres modos o rostros (*prósopa*) de la *ousía* del único Dios. Formulado más brevemente. Los antioquenos respondieron a la doctrina triteísta de la Trinidad de los alejandrinos (doctrina de las tres hipóstasis) con una doctrina modalista de la Trinidad. Y al igual que la doctrina trinitaria de los alejandrinos, la de los antioquenos también tenía un inconveniente cristológico. La cristología de fusión alejandrina (docetismo y monofisismo) se contraponen a la “cristología de separación” de los antioquenos, que más tarde fue llamada “nestoriana”. Marcelo de Ancira (†374) explica el Logos y el Espíritu como energías que descansan en Dios y que, apareciendo externamente, permiten al hombre Jesús, con motivo de su bautismo en el Jordán, tener la “autoridad” con la que luego habló y actuó. Eso significa que Jesucristo no siempre es el Hijo. Por eso la cristología de Antioquenos, a la que la literatura suele referirse como “cristología de la separación o logos-anthropos”, también se caracteriza como “adoptianismo”. Aunque se basa en la relación de Jesús con el Abba, atestiguada en el Nuevo Testamento, ignora el prólogo de Juan y la cristología de la preexistencia basada en Mateo y Lucas. Desde la perspectiva antioquena, Dios es el *Deus assumens* mediante el Logos y el Espíritu, Jesús es el *homo assumptus* que se ha entregado a él.

¿Por qué tanta discusión sobre los términos?

Harnack no fue el único que despreció las disputas teológicas y cristológicas de la Trinidad de la iglesia primitiva, por degradar a Jesucristo a objeto de definiciones y distinciones sutiles. Pero esta crítica pasa por alto que lo que estaba en juego era el núcleo de la fe cristiana, el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Sólo cuando la relación de “Abba” de Jesús, vivida en la finitud del espacio y del tiempo, es personalmente idéntica a la relación intratrinitaria del Hijo eterno (Logos) con el Padre eterno, Jesús, como verdadero ser humano, es la revelación del Dios trinitario. La cristología tendencialmente docética de los alejandrinos y especialmente la de Arrio declara que el redentor es el portavoz o instrumento temporal de Dios Padre. Visto desde esta perspectiva, Jesús simplemente comunicó algo importante a la humanidad. O para decirlo positivamente: sólo cuando con Jesús *Dios mismo* llega al pecador se ha encerrado en las consecuencias de su pecado y, por tanto, se ha separado de él, el acontecimiento del Gólgota es más que un simple mensaje dado Jesús. A saber, se vuelve la abolición de la separación del pecador de Dios, la pérdida del poder del pecado; y, con ello, el cielo posible para toda persona que tome la mano que le tiende aquel que ha descendido al “Seol”. Aquí se ve cómo la verdadera divinidad, así como la verdadera humanidad de Jesucristo, son indispensables. Porque sólo cuando el Hijo, colocado por el *Symbolum* niceno al mismo nivel ontológico que el Padre, no solo es exteriormente sino verdaderamente humano, cada uno de los semejantes es su hermano o su hermana y, por tanto, es ennoblecido de manera insuperable. Solo bajo la ascensión de la verdadera humanidad de Cristo el cristianismo evita ser un desprecio de este mundo en función del más allá, y pasa a ser una humanización del hombre. Al identificar hipostáticamente (*personaliter*) a Jesucristo con Dios Hijo, los Padres conciliares revolucionaron la antropología de la filosofía griega. En ella, el mundo de las ideas era la realidad actual, a diferencia del mundo transitorio de las muchas cosas empíricamente perceptibles. Por ejemplo: la idea “humano” es eterna, mientras que el ser humano individual, por el contrario, es una realización transitoria y mutable de esa idea. Pero Jesucristo se identifica con cada pobre, hambriento, sediento, desnudo y prisionero, llama a cada uno de sus semejantes hermano y hermana, y responde al arrepentimiento de uno de los dos malhechores crucificados con él con la promesa: “Te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso” (Lc 23,43).

A primera vista, puede parecer sorprendente que las consecuencias soteriológicas y antropológicas de la cristología antioquena de la separación converjan con las de la cristología alejandrina de la unificación. Pero esta convergencia entre Antioquía y Alejandría se explica rápidamente: si Jesús es un ser humano que sólo es elevado a Hijo de Dios a través de energías que emanan del Padre (Logos y Espíritu), entonces es, en el mejor de los casos, su *organon* lleno de Espíritu, pero no la presencia real de Dios allí, donde el pecador se ha encerrado en su destino. Como el ser intermedio entre Dios y el hombre concebido por los alejandrinos, el Hijo de Dios de las cristologías antioquenas, adoptado a través de la Palabra y el Espíritu, es, en el mejor de los casos, una señal hacia el cielo, pero no es en sí mismo una comunión con Dios Padre.

La victoria antioquena en Nicea y la revancha alejandrina

A pesar de las convergencias, el Concilio de Nicea fue una victoria de los antioquenos sobre los alejandrinos. La fórmula *homoousios tō patrí*, que provino de la escuela antioquena, estaba directamente dirigida contra el subordinacionismo de la doctrina alejandrina de las tres hipóstasis. Fue necesario el primer Concilio de Constantinopla (381) para corregir el aspecto modalista del axioma *homoousios tō patrí*, a saber, mediante la confesión del “Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria” (DH 150). Expresado en positivo: la fórmula “una esencia en tres personas” protege la confesión nicena de la igualdad esencial del Hijo con Dios Padre de la mala interpretación de una doctrina modalista de la Trinidad.

Si se quiere, el Primer Concilio de Constantinopla fue una respuesta de los alejandrinos a la victoria nicena de los antioquenos. Y así como esto último había tenido un impacto negativo, también lo tuvo la revancha de los alejandrinos. Porque de su doctrina de las tres hipóstasis dedujeron la distinción entre la incapacidad del Padre para sufrir y la capacidad del Hijo para sufrir —lo cual iba contra la doctrina trinitaria modalista de los antioquenos, que implicaba que el Padre también debía haber sufrido junto con el Hijo. Ante la insistencia de los alejandrinos, esta conclusión fue condenada como “patripasianismo” (DH 284). Esto, no sin graves consecuencias para la soteriología cristiana. Confundidos por lo que enseñaba la filosofía griega sobre la cosa más elevada capaz de ser concebida, había sido olvidada la distinción que Ireneo (†130) y, más claramente, Gregorio Taumaturgos (†270) hicieron entre (a) el sufrimiento

que se impone contra la propia voluntad, y (b) un sufrimiento que se afirma y se soporta por amor. En resumen: el patripasianismo que ha sido condenado por el magisterio de la Iglesia es fundamentalmente diferente del patripasianismo que, por ejemplo, B. Wolfhart Pannenberg o Hans Urs von Balthasar defienden. Porque: “El pathos puede entenderse como una experiencia externa involuntaria. Bajo ninguna circunstancia puede sucederle algo así a Dios; pero si decide libremente sufrir como ser humano, entonces su pasión se basa en una «acción» más fuerte, en virtud de la cual «socava» el sufrimiento y también la muerte, y así los destruye a ambos”.

El Symbolum Nicaenum como criterio

A pesar de la unilateralidad antes mencionada, la fórmula de Nicea *homoousios tō patri* se convirtió en un criterio inter-confesional de fidelidad a los hallazgos del Nuevo Testamento. Expresa que la relación históricamente realizada de Jesús con Dios Padre fue la revelación de *Dios mismo*. El *Symbolum Nicaenum* afirma: Dios mismo es desde siempre una relación, a saber, la del Hijo eterno con el Padre eterno. Y el primer Concilio de Constantinopla (381), que complementa a Nicea, declara con la tercera hipóstasis divina, el Espíritu Santo, que la dualidad del Padre y del Hijo no es un modo deficiente de unidad, sino, por el contrario, evidencia de unidad perfecta.

Jesucristo es verdaderamente hombre y verdaderamente Dios-Hijo, sin separación ni mezcla (DH 302). Pero la cuestión de *cómo* se conserva plenamente la humanidad del Salvador si su *hipóstasis* es desde el principio y exclusivamente la del Hijo intratrinitario preocupa todavía hoy a la cristología. La mera referencia a la igualdad de origen *intratrinitario* de unidad y diferencia pasa por alto el problema. *En el mundo determinado por el espacio y el tiempo*, la posibilidad *intratrinitaria* de una igualdad de origen de dos realidades es tan imposible como un círculo cuadrado. Queda por observar estrictamente: la singularidad de Cristo, denominada técnicamente “unión hipostática”, describe una unidad que, a diferencia de la unidad trinitaria, no siempre existió, sino que fue creada por el Padre a través del Espíritu Santo, en el tiempo y el espacio. Se puede suponer que la humanidad de Jesús no fue disminuida por su absorción hipostática en Dios Hijo, sino que más bien fue liberada desde sí. Pero también es un hecho que el dogma de la unión hipostática ha sido interpretado una y otra vez a lo largo de la historia de la teología en el sentido de una hegemonía del Logos (acortamiento de la verdadera humanidad de Cristo). Hasta el día de

hoy, la diferente determinación de la relación entre los dos conceptos cristológicos de *ousía* e *hipóstasis* es una hipótesis (a) en la doctrina de la Trinidad y (b) en la cristología. En cristología (dos naturalezas en una persona), al concepto de *hipóstasis* o persona se le asigna un significado *henótico* (unificador), pero en la doctrina de la Trinidad (una naturaleza en tres hipóstasis o personas) se le asigna un significado diacrítico (distintivo).

1.2. Arius redivivus, o el Credo Niceno-constantinopolitano bajo el ataque del nominalismo, la modernidad y el posmodernismo

El Credo de Nicea y Constantinopla pareció aclarar de una vez por todas que una cristología sin la doctrina de la Trinidad pasa por alto el hallazgo propio del Nuevo Testamento (la relación de Jesús con Abba). Pero una mirada a la historia muestra rápidamente que los problemas discutidos entre Antioquía y Alejandría vuelven una y otra vez.

Las consecuencias subordinacionistas del nominalismo

A finales del siglo XIII y XIV se produjo una crisis histórico-intelectual de incalculable importancia. El detonante es una consideración genuinamente teológica. Si Dios —según la tesis fundamental— es absolutamente libre, entonces podría haber creado un mundo completamente diferente al que existe; entonces todo lo creado es absolutamente contingente; entonces ninguna criatura es expresión del pensamiento o la voluntad divina; entonces algo así como una teología de la naturaleza (teología natural) no es posible en absoluto. Entonces la naturaleza creada de Jesucristo o al menos su sufrimiento en la cruz, no es la revelación, sino más bien ocultamiento de Dios bajo su contrario (cristología del *Deus absconditus*). Martín Lutero —familiarizado con esta forma de pensar a través de sus maestros nominalistas— explica que el Salvador, dado que era verdaderamente Dios Hijo (*homoousios tō patri*), podía permitir o impedir el sufrimiento de su naturaleza humana en cualquier momento.

Los opuestos dependen unos de otros. A la cristología tendencialmente alejandrina del llamado antiguo protestantismo le sigue la cristología tendencialmente antioqueña del nuevo protestantismo, fijado en la Ilustración. También este es el epifenómeno de cierta filosofía: Lessing y Kant suponen —consecuentemente, de modo nominalista— que la historia, por ser contingente, no contiene (revela) lo que es absolutamente incontingente, inmutable y

necesario, es decir, la verdad que es fundamentalmente visible para todos los hombres. Para decirlo cristológicamente: el Jesús histórico no puede ser el Logos divino; en el mejor de los casos, puede crear la conciencia de lo que la razón humana en sí misma también podría saber de forma autónoma. Jesús es —según Lessing— “educador del género humano”, pero no “la verdad, el camino y la vida” (Juan 14:6) en sí mismo.

La recepción de esta filosofía a través de la cristología del nuevo protestantismo es una variante moderna del subordinacionismo antioqueño. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher es un ejemplo. En su cristología, Jesús no siempre es el Dios Hijo. Es el “nuevo Adán”, que, a diferencia del primer Adán, no vivió desde sí mismo y hacia sí mismo, sino desde Dios y hacia Dios y, por tanto, como el “Hijo único” absolutamente sin pecado en medio de los pecadores. Al igual que los antioqueños, Schleiermacher también critica cualquier doctrina de la Trinidad que asuma tres personas. Como los antioqueños, también se opone al dogma de la unión hipostática. En cambio, explica al Salvador como una persona que, a través de su relación con Dios (sin pecado), se convirtió en el punto de inflexión de la calamidad adámica.

Bajo la premisa nominalista de que todos los hechos de la naturaleza y de la historia no tienen significado en sí mismos, sino que sólo adquieren este significado a través del hombre o de sus juegos de lenguaje históricamente determinados, en la teología protestante liberal se consideraba un hecho que Jesús fue solo el catalizador de una nueva conciencia. David Friedrich Strauss (1808-1874) habla de estrechez cuando todavía se piensa que el contenido de la cristología está necesariamente ligado a la persona y a la historia de un individuo. La verdad siempre se transmite históricamente. Pero eso no significa que los mediadores sean tan necesarios como la verdad transmitida. Jesús tampoco es necesario, pero resulta ser el mediador de una filiación de Dios que es posible para todo ser humano.

Rudolf Bultmann (1884-1976) distingue la *facticidad histórica* (*historische Faktizität*) de Jesús de su *historicidad* (*Geschichtlichkeit*). Como hecho histórico, Jesús es un objeto del pasado interpretable infinitamente. Como vehículo del hablar de Dios, es un evento presente. El Jesús real, explica Bultmann, no es el Jesús de los historiadores, sino el kerigma que se apodera existencialmente de cada oyente individual y, por lo tanto, les permite creer en la justificación sólo

por gracia. Bultmann traslada el significado del Jesús de la historia contada en el Nuevo Testamento a la existencia del receptor individual del kerygma. Vistos así, los acontecimientos de la cruz y la resurrección de Jesús no son acontecimientos de salvación, sino sólo posibles catalizadores de la conversión. La determinación de Bultmann de la relación entre revelación e historia se puede resumir, entonces, en la siguiente conclusión: sólo cuando el tiempo deja de ser temporal puede ocurrir la revelación.

Dios como espíritu absoluto y Jesús como organon llenado por él

En el siglo XIX, dentro de la Alta Iglesia Anglicana, hubo un enfrentamiento difícilmente superable en términos de intensidad entre la “ortodoxia de Oxford” y una vanguardia teológica que adoptó un enfoque histórico-crítico y respondió a la “cristología desde arriba” con una “Jesuología desde abajo”. Lo que ambos partidos tenían en común era un olvido extremo de la Trinidad. Los cristólogos de la encarnación de Oxford ignoraban la Trinidad porque no hablaban de la encarnación de la segunda persona divina causada por el Espíritu, sino simplemente de la encarnación de Dios y, en consecuencia, utilizaban como sinónimos los términos “Jesús” y “Dios”. Los protagonistas del bando contrario ignoraban la Trinidad porque entendían que Dios era mono-personal y declaraban que Jesús era uno, entre otros fenómenos, de su capacidad de aparecer más o menos intensamente en el otro de sí mismo, en cada criatura y acontecimiento. Esta variación de la cristología antioquena se denomina en la literatura especializada “cristología gradualista del espíritu”. Reemplaza la idea de una encarnación única por la tesis, inspirada en Hegel, de que Dios es el espíritu absoluto que se revela más o menos intensamente en cada realidad. Visto así, Jesús no es el único, sino sólo un ejemplo sobresaliente de la inmanencia de Dios explicada pneumatológicamente en el mundo y en la historia. Bajo el elocuente título de “Dios como Espíritu”, Geoffrey Lampe —profesor de Nuevo Testamento y Patristica en Cambridge desde 1960 a 1979— escribió una especie de “*Summa*” de la cristología espiritual anglicana. Como Marcelo de Ancira en el siglo IV, Lampe describe la Palabra y el Espíritu como energías de Dios que aparecen en el espacio y el tiempo. Y concluye: Jesús fue una persona en quien la Palabra y el Espíritu de Dios aparecieron con tanta fuerza que se le puede llamar *Hijo de Dios*, pero no *Dios Hijo*.

Además de los teólogos que explican a Dios exclusivamente como espíritu absoluto, que puede ser tanto trascendente como inmanente, hay teólogos que

combinan su crítica a Nicena con la tesis de que Dios no es Padre, Hijo y Espíritu anteriormente a la creación y a la historia. El teólogo holandés Hendrikus Berkhof (1914-1995) explica el *homooúsios tō patri* de Nicea en términos de historia de la salvación más que de ontología. Dios, explica, se revela como Padre al declarar que el único ser humano sin pecado, “Jesús”, es su Hijo, y se muestra en él como poder que se llama “Espíritu Santo”. Similar a Piet Schoonenberg (1911-1999), quien comienza su cristología con la pregunta: “¿Está la personalidad humana de Jesús incluida en la personalidad del Verbo y, por lo tanto, está despersonalizado como ser humano? ¿O la personalidad humana como centro humano separado de acciones, decisiones y autoconciencia está al lado o en tensión con la persona divina del Verbo?” Su respuesta: o la filiación de Jesús pertenece a Dios mismo en el sentido del *Symbolum Niceanum*, o Jesús es, en el sentido del subordinacionismo antioqueno, el médium creado por YHWH, que se presenta en él como un Padre adoptivo e inspirador. Schoonenberg cree que puede deducir de la Sagrada Escritura que Dios Padre solo aparece como Hijo y Espíritu Santo mediante la liberación de la alteridad real, es decir, en el proceso de la creación y la historia. No hay, subraya, ninguna Trinidad inmanente antes de la historia sagrada. Jesús no es el Hijo inmanente y preexistente en la Trinidad, sino que solo llega a serlo en su vida, sufrimiento y muerte por la inmanencia del Padre en él, vivida como acontecimiento espiritual.

Nicea en el muelle de la TRP

El teólogo británico John Hick (1922-2012), a menudo denominado el padre de la Teología Religiosa Pluralista (TRP), declaró que la cristología espiritual gradualista era la base de una “teología mundial” interreligiosa. El mismo año en que Geoffrey Lampe publicaba su obra principal “Dios como espíritu”, Hick publicó la famosa antología “El mito del Dios encarnado”. En él rechaza el axioma niceno de la igualdad de esencia del Hijo y del Padre como una reliquia típica del lenguaje mítico. En el marco de la forma mítica de pensamiento, explica, se puede defender el axioma de Nicea. Pero se vuelve falso si uno lo toma literalmente y, al tomarlo literalmente, también afirma tener una unicidad universalmente significativa. Para Hick, la afirmación de la unicidad y universalidad de la salvación de Jesucristo es la razón de toda intolerancia en la historia del cristianismo, de la misión imperialista en el extranjero y de la inquisición en el interior. En uno de sus primeros ensayos de 1966, defiende una cristología desabsolutizada que reemplace el término niceno

homoousie por el término *homoagape*. Aunque Jesús era sólo un ser humano, el fenómeno de su ágape puede describirse como un acontecimiento del amor divino. Pero esta manera de hablar no es metafísica, sino más bien metafórica. El paso de la identificación metafórica a la identificación metafísica de Jesús con el Hijo intratrinitario fue —como él mismo subraya repetidamente— la caída del pecado en la historia de la teología cristiana, que ya había sido anunciada en el Evangelio de Juan y convertida en norma por la doctrina cristológica.

Para la interpretación de Hick de Nicea es crucial la exclusión de la conexión necesaria entre el dogma de la unión hipostática y el dogma de la Trinidad. Ignora que el dogma de la Trinidad no entiende a Dios como una unidad monolítica sino relacional. Si Jesús, como verdadero ser humano, vive la misma relación con Dios Padre que el Dios Hijo intratrinitario tiene con Dios Padre, entonces él es *kath' hypóstasin* (*personaliter*) —¡pero no *kat' ousían* (*esencial*)!— Dios Hijo. Hick ignora que las ideas alejandrinas sobre una sustitución parcial de la naturaleza humana por la divina han sido condenadas repetidamente. Pasa por alto la diferencia entre unión hipostática y óntica y, por tanto, llega a la conclusión de que el cristianismo debe liberarse de su prisión griega.

Leonard Swidler (*1929), que durante mucho tiempo ocupó una cátedra de “Pensamiento católico y diálogo interreligioso” en Filadelfia, argumenta de manera similar a Hick, pero de manera menos radical. A diferencia de Hick, Swidler no quiere abandonar el *Symbolum Niceanum*, sino simplemente “desabsolutizar” su terminología, sugiere que esto debería hacerse mediante una reformulación atributiva de las definiciones dogmáticas, por ejemplo, reemplazando las declaraciones de ser “verdadero Dios y verdadero hombre” con la afirmación de propiedades “verdaderamente divinas y verdaderamente humanas”.

Subordinacionismo de la perspectiva judía

Una variante del subordinacionismo, menos filosófica que teológica, tiene sus raíces en la redefinición de la relación entre judaísmo y cristianismo evocada por la Shoah. Los ejemplos incluyen a Hans-Joachim Kraus (1918-2000) y Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002).

El exégeta de Gotinga, Kraus, se distancia de los investigadores de la Vida de Jesús, que confunden sus imágenes de Jesús, basadas en intereses, con “Jesús

mismo”. La única lente que un exégeta puede mirar, enfatiza, es la del judaísmo. Porque —según su razonamiento— las categorías con las que Jesús se interpretó a sí mismo se encuentran en las expectativas escritas del pueblo de Israel. Kraus define a Jesús como “aquel que fue equipado y ungido por el Dios de Israel con el Espíritu” (Isaías 11,1ss; 61,1ss). Señala que desde la época de los Jueces, *ruach* ha sido el carisma del Salvador luchador que actúa en lugar de YHWH. En el capítulo cuarto, Lucas cuenta cómo Jesús abrió las Sagradas Escrituras en la sinagoga de Nazaret, citó Isaías 61, devolvió el libro al líder de la sinagoga y luego dijo: “Hoy se ha cumplido la Escritura que acaban de escuchar” (Lc 4, 21). Con respecto al bautismo de Jesús, Kraus explica: el Nazareno es enviado y capacitado para ser Hijo de Dios mediante la unción del Espíritu Santo. No siempre estuvo del lado de Dios; el Espíritu lo pone del lado de Dios. Lo que distingue a Jesús de todos los demás profetas en la historia bíblica de la salvación de Israel es la abundancia de dones espirituales que gradualmente superan todo lo que vino antes. Kraus resume: “En el Nuevo Testamento, el título soberano de «Hijo de Dios» está enteramente determinado por el Espíritu. Y eso significa: no es la «naturaleza divina» o la determinación esencial lo que caracteriza a Jesús como el «Hijo de Dios», sino sólo el Espíritu de Dios”.

El teólogo sistemático berlinés Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002) ofrece una perspectiva aún más radicalmente judía de la cristología. Al igual que Kraus, también aboga por un retorno de la forma de pensamiento metafísica a la bíblica. Porque en esta materia, subraya, el dogma niceno de la *unidad* entre Dios y el hombre realizada en Cristo no sólo quiere decir algo parecido, sino lo mismo que lo que dice la Biblia hebrea en términos *relacionales* sobre la unión entre YHWH e Israel, ocurrida una y otra vez. Para apoyar esta tesis, se refiere a la “encarnación de Dios” en la historia de Israel. En su opinión, la encarnación significa sobre todo esto: que Dios va allí donde las estructuras y los poderes anti-divinos despliegan su lógica de muerte. Desde su punto de vista, Juan quiere expresar en el prólogo de su Evangelio: Jesús lleva la palabra de Dios (la Torá) allí hasta donde reina la carne (el mundo autosuficiente, autoengrandecido, antiodivino). Al igual que el Siervo de Dios en Isaías, Jesús también ejemplifica la historia de Israel, es decir, la venida encarnada de Dios para reemplazar la brecha entre la vida y la muerte. Su unicidad tiene sus raíces en la unicidad de Israel. Su unicidad es una representación de la unicidad de Israel. La “Cristología ante la Shoá” de Marquardt encuentra su esencia en la negación de cualquier exclusividad ontológica. ¿Cómo —se pregunta— se puede justificar tal exclusividad

“ante tantos mártires judíos que vivieron y murieron fieles a Dios y completamente entregados a su ley hasta su último aliento (...) Este “solo él es”, ¿no es una expresión de ese prejuicio cristiano que busca afirmar, por las buenas o por las malas, que Jesús es incomparable? Y mientras que el *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum* describe el acontecimiento de la cruz y la resurrección como un acontecimiento en el que el pecado de todos los pueblos de todos los tiempos fue despojado de su poder, Marquardt plantea la acusación de que la historia real ha sido subsumida en el “siempre-ya” de la redención que ha tenido lugar desde hace mucho tiempo. Marquardt ve a Jesús como *un* israelita —de ninguna manera el *único*— en quien la Torá demostró su poder para unir al hombre con Dios; *uno*, de ninguna manera el *único*, en quien se hizo visible el poder de la Torá que venció la muerte (la separación de Dios).

Conclusión

El *Symbolum Nicaenum* escribe para siempre en el cristianismo: Jesús, atestiguado en el Nuevo Testamento, es la revelación de Dios mismo. O dicho de otro modo: Jesús es el Hijo igual en esencia a Dios Padre. Esta ecuación no es una fuga del logos hacia el mito, tan solo si Dios es unidad como trinidad. Sin el presupuesto de la doctrina de la Trinidad del *Nicaeno-Constantinopolitanum*, toda cristología tiende a ser adoptiva o docetista. La sustitución de la designación neotestamentaria de Jesús como “Hijo de Dios” por el título “Dios Hijo” es una aclaración posterior. Pero sin el atributo *homoousios tō patrī*, todos los nombres de Jesús en los cuatro evangelios siguen siendo ambiguos. El *Symbolum Nicaenum* no es la última palabra, pero sigue siendo un criterio duradero para la fe cristiana. En vista de las relativizaciones antes mencionadas de la unicidad de Cristo, el Papa Juan Pablo II escribió para la memoria del comienzo del tercer milenio cómo se mantiene o fracasa la fe cristiana. El documento *Dominus Iesus* “sobre la unicidad y universalidad de la salvación de Jesucristo y de la Iglesia”, elaborado por su cuenta y publicado el 6 de agosto de 2000, explica: “Es imperativo constatar que en el misterio de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado [...] se ha manifestado la plenitud de la verdad divina” (DH 5085).

Traducción: Ignacio M. Díaz

El Concilio de Nicea (325) en la teología ortodoxa contemporánea

Zlatko Matic^{1*}

Introducción

El desplazamiento del epicentro metodológico de la teología, del monólogo polémico-apologético al ámbito del diálogo ecuménico, ha hecho que la Iglesia ortodoxa del siglo XX exprese de manera afirmativa, y ya no sólo negativamente, su actitud respecto de su identidad eclesial, especialmente en relación con las otras Iglesias. Para ello, la teología ortodoxa, especialmente la eclesiología, ha avanzado “hacia adelante, hacia los Padres”² y ha comenzado a reexaminar y modernizar el legado de los Padres, y por tanto de las asambleas de los Padres, en particular los concilios ecuménicos. Si, por otra parte, se tiene en cuenta la preparación de varias décadas del Gran Concilio Pan-Ortodoxo (que finalmente se celebró en 2016 en Creta), resulta evidente la importancia de Nicea, que es paradigmático también para ese propósito. En todos los aspectos, no sólo cronológicamente, el Concilio de Nicea (325) es el primero y una acabada referencia eclesiológica, “el modelo de los concilios posteriores” (Florovsky). La eclesiología ortodoxa *ad intra*, casi en la misma medida que la *ad extra*, remite esencialmente al Primer Concilio Ecuménico.³

En esta investigación describiremos las cuestiones teológicas que fueron abiertas por los teólogos ortodoxos de nuestro tiempo, y que se apoyaron en las grandes intervenciones, conclusiones e intenciones del concilio cuyo 1700 aniversario estamos celebrando. El nuevo doble marco hermenéutico antes

^{1*} Profesor de Teología Sistemática en la Facultad de teología Ortodoxa de la Universidad de Belgrado.

² Expresión de Georges Florovsky, un destacado teólogo ortodoxo de la primera mitad del siglo XX.

³ El eminente teólogo ortodoxo serbio, obispo Atanasije Jevtić, señaló ciertos peligros de las herejías triadológicas en la actualidad, específicamente del arrianismo. Cf. al respecto: A. Jevitić, “Opasnosti trijadoloških jeresi u savremenoj teologiji”, en: *Bogoslovlje* (1982), 27-52.

mencionado (diálogo ecuménico y preparativos para la asamblea pan-ortodoxa de obispos) planteó en primer lugar la cuestión de la identidad y la autoridad mismas de los concilios (en general, y en particular de los antiguos). Los diálogos bilaterales, principalmente el católico romano-ortodoxo, también han abierto otras cuestiones relativas a Nicea, como: la organización de la Iglesia, la relación entre primado y sinodalidad, la relación entre la Biblia y la Iglesia, la evolución del dogma, la teología de los símbolos (el Credo, pero también el símbolo-icón en general), la relación entre la ortodoxia y el eclesiasticismo (especialmente la verdadera fidelidad a la *fides Nicaena*). Las cuestiones enumeradas también son, en un marco algo más amplio, los capítulos de esta investigación. Partiendo del supuesto de que la fuente primaria de la teología ortodoxa es su vida litúrgica, presentaremos primero los elementos básicos de la herencia nicena en su expresión litúrgica.

1. Nicea en la vida litúrgica de la Iglesia Ortodoxa: servicio litúrgico e iconografía

El Concilio de Nicea se celebra litúrgicamente desde el siglo VI. En el *typicon* moderno se lo menciona tres veces al año: el séptimo domingo después de la Santa Pascua (domingo de los Santos Padres del Primer Concilio Ecuménico), el 29 de mayo (conmemoración del Primer Concilio Ecuménico) y el domingo entre el 13 y el 19 de julio (conmemoración de los Santos Padres de los seis primeros Concilios Ecuménicos). De este modo, la conmemoración litúrgica se refiere tanto al Primer Concilio individualmente como al Primer Concilio en el marco de otros concilios ecuménicos.

La idea himnográfica predominante presente en el material litúrgico de las tres fiestas es el *antiarrianismo* ortodoxo. La más común, pero no la única. A la pregunta que se formula en un himno del oficio vespertino: “Oh Salvador, ¿quién ha rasgado tu manto?”, Cristo mismo responde a través de los 318 Padres del Concilio: “Es Arrio”.⁴ En apenas unos pocos versos de un único himno de

⁴ El himno litúrgico: “Oh Salvador, ¿quién ha rasgado tu manto? Es Arrio, *dijiste*”. Todas las referencias proceden de los libros litúrgicos oficiales de la Iglesia Ortodoxa Serbia (el Pentecostal y el Menaion).

la Iglesia, ya escuchamos los ecos de las conclusiones de que la unidad de la Iglesia (el manto de Cristo) es el objetivo primario *teológico* (y no sociopolítico) del concilio,⁵ así como que la voluntad de Dios se identifica con la voluntad y el juicio de los Padres conciliares.⁶ Por eso las declaraciones posteriores de Atanasio sobre el arrianismo⁷ como el problema primario de Nicea deben verse en el contexto de las dos declaraciones anteriores. Los Padres portadores de Dios, que “exiliaron conciliarmente a Arrio”, ese “miembro podrido” del cuerpo de la “Iglesia católica”, se manifiestan como “partidarios de la ortodoxia” o de la unidad de la Iglesia. El antiarrianismo no es un problema ideológico o filosófico, sino soteriológico: socava a la Iglesia, fuera de la cual no hay salvación.

Además de estos motivos teológicos, otros himnos subrayan la adopción del “celestial y honorable símbolo de la fe”, que “como misterio de la teología es entregado a la Iglesia”. Pero la mayor parte está dedicada a Cristo, el Hijo de Dios, el “Logos hipostático” del Padre, “consustancial” con el Padre. Los himnos representan una teología nicena ya desarrollada, con una terminología capadocia precisa y prejuiciosa, así como con la conclusión de que la victoria sobre el nuevo Judas, el malvado Arrio (traidor del Logos), es al mismo tiempo una victoria sobre “Macedonio, el adversario del Espíritu, Nestorio, Eutiques y Dióscoro, Sabelio y Severo”. Así, el credo niceno en la mente de la Iglesia, al ser

⁵ En esa intención primordial del Concilio se integró la obra del santo emperador Constantino. Constantino el Grande es un colaborador de los obispos en la lucha por la unidad de la *Iglesia*. Cf. Z. Matić, “The Relationship of State and Church in the Period of the First ecumenical council” (in Serbian), *Church Studies* VIII (2011) 243-262. Zizioulas rechaza la idea de un *kaiserliche Sínodo* y cree que Constantino quería aplicar al máximo el principio evangélico de dar al César lo que le pertenece, permitiendo al mismo tiempo que la Iglesia decidiera *in persona Christi* sobre sus asuntos internos (dogmáticos). J. Zizioulas, “The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council”, en J. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Alhambra, 2010, 190-213, aquí 209.

⁶ Presente desde el Concilio Apostólico de Jerusalén: “Ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros” (Hch 15,28), de donde sigue la identificación de la Iglesia y Cristo (“Quien a vosotros os escucha, a mí me escucha” o “Lo que hicieron a uno de [...], a mí me lo hicieron”), o bien Cristo y los Padres conciliares, que en aquella *sinaxis* personifican sus comunidades eclesiales, y no son personas privadas.

⁷ Los testimonios históricos nos informan que el Credo de Nicea estuvo casi olvidado durante las primeras dos o tres décadas después de Nicea, y que Atanasio el Grande lo volvió a poner de relieve con su insistencia en él como el *signum* de la ortodoxia.

celestial (de carácter escatológico),⁸ es una barrera intemporal contra todas las herejías que amenazan su unidad.

Conclusiones similares se pueden sacar de un análisis elemental de las representaciones iconográficas del Concilio de Nicea.⁹ El icono es muy directo: el concilio ecuménico es una *sinaxis litúrgica*, todo sucede bajo las cúpulas del altar. Todos los obispos presentes están vestidos con los ornamentos episcopales completos, como cuando celebran la Eucaristía, y tienen el Evangelio en sus manos, símbolo de estar llevando la Verdad del Logos. Se sientan en un trono semicircular (*syntronon*), alrededor del lugar alto (el Trono elevado del Rey de la Gloria), sobre el que está el libro del Evangelio (la Palabra de Dios presente) o el Niño Jesús, corpóreo, evidentemente un hombre, hacia el cual todo se dirige. Frente a este baño de luz y colores del obispo y del emperador Constantino,¹⁰ bajo sus pies, en la oscuridad (del mal) y en la monotonía (la herejía), se encuentra Arrio. La imagen del juicio, que se lleva a cabo conciliarmente en la Eucaristía, tiene un claro trasfondo escatológico. Los cristianos que están en unión con los Padres de Nicea y confiesan su fe participan en el Reino de Cristo. Arrio y sus seguidores no están allí, porque no creyeron en la divinidad de Aquel que había de venir.¹¹

⁸ Así, el símbolo niceno-constantinopolitano de la fe, establecido en el uso eucarístico desde finales del siglo V, es presentado en el siglo VII por San Máximo el Confesor en su *Mistagogia*. Cf. Máximo el Confesor (*Mistagogia*) 18: “Y la confesión del Símbolo Divino de la Fe, que es hecha por todos los fieles, preanuncia la misteriosa Eucaristía que ofreceremos en el Siglo Futuro”. Cf. C. Boudignon (ed.), *Maximi Confessoris, Mistagogia - Una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*, Turnhout, 2011, 46.

⁹ Gavrilyuk habla con razón de la importancia incomparablemente mayor de la himnografía que de la iconografía en la recepción de la herencia nicena. Cf. P. Gavrilyuk, “The Legacy of the Council of Nicaea in the Orthodox Tradition the Principle of Unchangeability and the Hermeneutic of Continuity”, en: Young Kim (ed.), *Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge, 2021, 327-346. Sin embargo, hacemos un breve análisis de estas manifestaciones de fe en la santidad del Concilio de Nicea y de los Padres de Nicea, porque consideramos que la iconografía es una fuente suficientemente útil de reflexión teológica.

¹⁰ “El lugar destacado del Emperador en los iconos está relacionado con su papel providencial en la preservación de la fe”. M. Vasiljević, *Dnevnik sa Sabora*, Alhambra - Vrnjci, 2016. Basado en fuentes disponibles, Bolotov da una descripción detallada de la entrada solemne de Constantino al concilio. Cf. V. Bolotov, *Predavanja iz Istorije drevne Crkve. Istorija Crkve u periodu vaseljenskih sabora. Istorija bogoslovske misli*, Kraljevo, 2006, 34.

¹¹ Sobre la escatología de la iconografía, cf. I. Midić, *God views us Through Love*, Alhambra, 2014, 98-105.

Este poema eclesiástico-artístico, bastante cierto y completo, sobre Nicea como *hecho consumado* influyó en la ortodoxia para crear una impresión de los concilios ecuménicos como autoridad suprema absoluta (per se) sobre la Iglesia local y su obispo.¹² El cuestionamiento de esa actitud se hizo en el siglo XX, en el contexto de la teología de los acontecimientos y la incorporación de los concilios al análisis eucarístico y eclesiológico. Presentaremos brevemente también ese momento.

2. El Concilio Ecuménico: de institución a acontecimiento

En la enseñanza ortodoxa, la afirmación de que la máxima autoridad (poder) en la Iglesia pertenece a los concilios universales fue transmitida y aceptada tradicionalmente, pero de manera acrítica.¹³ Así, con el tiempo,¹⁴ se produjo su institucionalización, aunque los concilios universales no tienen presupuestos legalmente establecidos, ni su duración o regularidad de celebración. Además, el proceso de convocatoria del concilio, su desarrollo y, especialmente, la recepción de sus decisiones,¹⁵ fue completamente ignorado en tanto *acontecimiento* de las relaciones de las iglesias locales como Iglesias católicas por encima de las cuales no hay autoridad.¹⁶ En las nuevas circunstancias

¹² Cf. I. Alfeyev, *Orthodox Christianity Volume II: Doctrine and Teaching of the Orthodox Church*, New York, 2012, 44.

¹³ En la edición de varios volúmenes de la *Enciclopedia Ortodoxa*, realizada por la Iglesia Ortodoxa Rusa, en la parte dedicada a los concilios ecuménicos, se cita la definición antes mencionada. Cf. ПРАВОСЛАВНАЯ ЭЦНИКЛОПЕДИЯ [en ruso. Enciclopedia Ortodoxa], volumen IX, Moscú, 2005, 566-571.

¹⁴ El principal defensor de la idea de que el concilio ecuménico es una institución fue J. Karmiris, *Orthodox Ecclesiology*, Athens, 1973. Véase un análisis muy bueno en M. Vgenipoulos, *Primacy in the Church from Vatican I to Vatican II. An Orthodox Perspective*, Illinois, 2013, 63-64.

¹⁵ El metropolitano Juan (Zizioulas) subrayó la importancia constitutiva de la recepción, es decir, de la teología de la recepción. Cf. J. Zizioulas, Problema teológico de la “recepción”, en: J. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Alhambra, 2010, 118-126.

¹⁶ “El Concilio no obtiene su autoridad como institución, sino de la comunión mutua de las Iglesias a través de sus obispos. La Iglesia es un cuerpo de comunidad y de libertad, no de coerción legal”. J. Zizioulas, Institucija savora, en: Z. Matić (Hg.), *Sabornost. Antologijski izbor 1995-2020. Doprinos mitropolita Jovana Zizijulasa*, Požarevac, 2020, 101-145, aquí: 129 [I. Zizioulas, Ο Συνοδικός Θεσμός Εκκλησιολογικά και κοράνος πρώγματα, in: *Τμηματικόν Αφιέρωμα εις τον Μητροπολίτην Κίτρος. Βαρνάβαν*, Αθήνα, 1980, 163-190].

dialógicas de la ortodoxia, y en el contexto de la eclesiología eucarística escatológica de *la koinonía*,¹⁷ el concilio ecuménico ha vuelto a integrarse en la realidad de las relaciones. La gran verdad histórica y teológica de la *posterior* confirmación del significado universal de un concilio¹⁸ y de la fe proclamada en él adquirió un peso especial en la teología del acontecimiento.¹⁹ El paradigma de los acontecimientos de Nicea, especialmente en el período constituyente de 325 a 381, se vuelve crucial.

El Concilio de Nicea fue el primero en adquirir el carácter de ecuménico. Se *convirtió* en ecuménico sólo después de ser reconocido como tal, al cabo de un proceso de recepción que duró décadas (con el papel clave de Atanasio de Alejandría y los Padres de Capadocia) y que culmina en Constantinopla en 381. Extraído del institucionalismo, se orientó a la existencia relacional. El postulado desatendido de la fe, sobre un ser que no existe *ex sese*, sino *ex consensu* de otro (u Otro), volvió al foco de los intereses teológicos en el siglo XX, con el establecimiento de la triadología relacional, que se extendió a la eclesiología,²⁰ y por tanto a la teología de los concilios. Si, de hecho, ni siquiera Dios existe por sí mismo, sino en una relación (*schesis*) con el Hijo y el Espíritu,²¹ entonces por necesidad ninguna otra realidad puede existir por sí misma, para sí misma: ni el Dios-hombre Cristo, ni la Iglesia, la Eucaristía, la Biblia, los servicios ni, por tanto, los concilios ecuménicos.²² Por eso, la autoridad del concilio ecuménico

¹⁷ Con ella nos referimos a la eclesiología eucarística de N. Afanasiéff (aunque los precursores son John Romanides y el Metropolitano Kallistos Ware), con correcciones (A. Schmemmann) y cambios cruciales (de carácter escatológico y episcopocéntrico) realizados por el Metropolitano Juan de Pérgamo (Zizioulas). Cf. T. WARE, *The Orthodox Church*, Harmondsworth, 1963; J. Zizioulas, "The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church", en: J. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Alhambra, 2010, 236-253.

¹⁸ Lo cual nos han recordado los historiadores, especialmente Bolotov y Kartashov.

¹⁹ G. Florovski, "Autoritet drevnih Sabora i Predanje Otaca", en: Z. Matić (ed.), *Osnovno Bogoslovlje. Crkva Zaveta*, volumen 5, Požarevac, 2017, 151-167. G. Florovsky, "The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers", en: G. Florovsky, *Bible, Church Tradition. An Orthodox View*, Belmont, 1972, 93-105.

²⁰ Sobre las consecuencias de esta triadología para la eclesiología, cf. J. Zizioulas, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and Church*, Londres, 2006, 145-149.

²¹ Cf. *Ibid.*, 155-171.

²² El tema sigue siendo importante incluso en el siglo XXI. Cf. *Ibid.*

solo puede ser entendida como relacional: el obispo acude al concilio en nombre de su Iglesia y por ese acto permite que el concilio resuelva las cuestiones que conciernen a la diócesis. Dado que el obispo es parte constitutiva del concilio (por presencia o recepción de las decisiones conciliares), la autoridad del concilio no está por encima de él y de su Iglesia, sino que coincide con su autoridad. La autoridad conciliar se ejerce a través de la Iglesia local, y por tanto no viola la creencia de que la Iglesia local es católica, no establece una “catolicidad universal” por encima de la Iglesia local, sino que manifiesta su catolicidad eucarística original.

En estos momentos el concilio es comprendido no como un colectivo ideológico, sino como un acontecimiento eucarístico.²³ Como la Eucaristía, está condicionado por la reunión de personas distintas en un mismo lugar, por la libre manifestación de una comunidad amorosa. El carácter carismático del concilio, es decir pneumatológico, da sentido también a sus presupuestos formales canónicos: el concilio surge de la conciliaridad de la Iglesia y de la Eucaristía. Por eso hay concilios que cumplían los requisitos de la ecumenicidad, pero la Iglesia los reconoció como criminales.²⁴ Cuando, por otra parte, la Iglesia observa su propio icono en un determinado concilio, cuando se reconoce en él como en un espejo, ella —que es *communio* de las Iglesias locales— declara que un determinado concilio tiene sus mismas características: unidad de fe, santidad escatológica, apostolicidad tradicional, pero también catolicidad (conciliarismo, ecumenicidad). Con esto la Iglesia muestra, además, que los concilios no están por encima de ella, sino que son su manifestación sacramental: el concilio surge de la conciliaridad de la Iglesia y de la Eucaristía.

¿Se aplica lo mismo a la autoridad docente de la Iglesia y del Concilio?
¿Cómo lo demostró el Concilio de Nicea? ¿Cómo se lo recibe en la ortodoxia de nuestro tiempo?

²³ En la Iglesia primitiva, los obispos se reunían para consagrar a un nuevo obispo, demostrando así la unidad de la Iglesia y su naturaleza católica.

²⁴ Por sí mismo, “ningún concilio es *de iure divino*” (Bolotov), o, en palabras de Florovski, “ningún concilio es aceptado de antemano como válido”. Florovski, *Autoritet Drevnih Sabora i Predanje Otaca*, 155-156.

3. El Concilio de Nicea y la enseñanza triadológica de la Iglesia

El mencionado retorno de la teología de los acontecimientos se refiere también al tema de las enseñanzas dogmáticas de la Iglesia. Utilizando las palabras clave del credo de Nicea, “de la misma sustancia” (ὁ μούσιος, *homoousios*) y “de la sustancia del Padre” (ἐκ τῆς οὐσίας του Πατρός, *ek tis ousias tou Patros*), la Iglesia demostró su autoridad incondicional como maestra.²⁵ Mediante la revelación, la Iglesia crucifica la filosofía e interpreta auténticamente la Biblia, y mediante la experiencia eucarística la transforma y aplica en circunstancias nuevas. El Magisterio del concilio tiene su origen en la infalibilidad de la Iglesia, comunidad escatológica de tipo eucarístico. El credo niceno como misterio de la teología se somete a la Iglesia para su adopción; recordemos el himno litúrgico. Esto significa que los dogmas o símbolos de la fe proclamados en el concilio, y en un sentido más amplio incluso toda la teología, deben pasar por la experiencia del organismo eclesial.²⁶ Los concilios, sus decisiones y credos, no se imponen externamente a las Iglesias locales como criterios objetivos, sino que se convierten en parte integrante de la fe de la Iglesia individual, a través del obispo local, cabeza de la asamblea eucarística. De este modo, toda verdad, incluso la verdad dogmática del concilio ecuménico, sin ser en sí misma una *auctoritas* universal impuesta, adquiere autoridad en relación con la comunidad. Esta comunidad es la “*koinonía* del Espíritu Santo” (cf. 2 Co 13,13), que “guía hasta la verdad completa” (cf. Jn 16,13).

Atanasio el Grande fue el primero en interpretar hermenéuticamente el símbolo niceno. Habiendo demostrado que la fe nicena no es una fe nueva, sino una nueva confirmación de la fe de la Iglesia de los primeros tres siglos, el arzobispo alejandrino comenzó a condicionar la ortodoxia precisamente con la fe nicena y las palabras clave de los símbolos de esa fe. Con esto, sentó las bases de la postura para la cual la fe nicena es más amplia que el credo niceno, lo que se ha subrayado hasta nuestros días.²⁷ La teología ortodoxa contemporánea percibe la lucha de Atanasio en marcos estrictamente eclesiológicos, existenciales

²⁵ G. Florovski, “Osnovne odlike razvoja bogoslovlja u četvrtom veku”, en: Z. Matić (Hg.), *Svetootačko bogoslovlje 2: Jednosuštan Ocu*, Požarevac, 2019, 5-34, aquí 14.

²⁶ Para más detalles sobre esto, cf. I. Midić, “Ontološke implikacije dogmata kao sredstvo misionarenja u savremenom svetu”, en: *Sabornost*, en: *Sabornost I* (2007), 13-24.

²⁷ Cf. J. Behr, *The Nicene Faith: Formation of Christian Theology*, 2004; Gavriilyuk, *The Legacy*, 327.

o soteriológicos (ontológicos, en términos de Zizioulas).²⁸ La guerra por la divinidad de Cristo era una lucha por Dios Padre, que tiene un Hijo de la misma sustancia que él, por lo tanto era una lucha no por la Mónada neoplatónica y la ontología monista,²⁹ sino por la Comunidad de Personas y por la alteridad en Dios, que el arrianismo negaba.³⁰ En la victoria de la fe en el Ser que es comunidad (relación), había esperanza de que el Dios trinitario también está en una relación personal con el mundo material y que el mundo se salva en la relación. Muchos teólogos ortodoxos modernos basan sus sistemas teológicos en dos puntos claves relativos al Primer Concilio Ecuménico. El primero, proviene de la interpretación de la cosmología nicena (más precisamente, ktisiología) y de las palabras de Atanasio de que “la naturaleza del mundo es un no-ser”,³¹ que no tiene un poder propio de supervivencia, y que su salvación está en lo radicalmente Otro, en el Logos eterno incorpóreo del Padre, que no pertenece a la esfera de la materia.³² El segundo, en cambio, se refiere a la recepción de la posición triadológica de Nicea y la especificación de su lenguaje, todavía sustancialista,³³ por parte de los capadocios y del Segundo Concilio Ecuménico (auténticos intérpretes de Nicea).³⁴ Puesto que en el apartado sobre la evolución de los dogmas vamos a tratar más a fondo el segundo punto, basta

²⁸ J. Zizioulas, “Ontology and Ethics”, en: *Sabornost* VI (2012), 1-14.

²⁹ Arrio, en su epístola al obispo Alejandro, indica que cree firmemente en la mónada eterna y en la triada creada posteriormente (incluso antes del tiempo). Sobre esto en detalle: Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Volume 1: The Emergence of the Catholic Tradition 100-600*, Chicago, 1971. También, en la obra de Atanasije Jevtić. Cf. Jevtić, *Opasnosti trijadoloških jeresi u savremenoj teologiji*, 27-36.

³⁰ Zizioulas, *Communion and Otherness*, 33-36.

³¹ Esta suposición fue particularmente enfatizada por Atanasio el Grande. Cf. Atanasije Aleksandrijski (*Protiv Idola* LI): “Τῶν μὲν γὰρ γενητῶν ἢ φύσις, ἅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα, ῥευστή τις καὶ ἀσθενὴς καὶ θνητὴ καθ, ἑαυτὴν σεπρονομένη τυγχάνει”. P. Camelot (ed.), *Athanasie d’Alexandrie. Contre les païens et Sur l’incarnation du Verbe*. Paris, 1946, 188; Zizioulas, *Communion and Otherness*, 17-19; I. Midić, Liturgijska perspektiva čovekovog odnosa prema prirodi i ekološki problem, in: *Sabornost* XVII (2023), 41-46. M. Vasiljević, *History, Truth, Holiness. Studies in Theological Ontology and Epistemology*, Alhambra, 2011, 34.

³² P. Gavriljuk, “Creation in early Christian polemic literature: Irinaeus against the Gnostics and Athanasius against the Arians”, en: *Modern Theology* 29:2 (2013) 22-32.

³³ Zizioulas, *Communion and Otherness*, 117-118, aquí: 121.

³⁴ Florovski, *Osnovne odlike razvoja bogoslovlja u četvrtom veku*, 11.

con mencionar aquí una sola cosa: la teología ortodoxa de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI tiene sus raíces en el “lenguaje personal”,³⁵ surgido directamente en relación con el Primer Concilio Ecuménico, en la interpretación y recepción constructiva capadocia de Nicea (segunda mitad del siglo IV), y trata el dogma triadológico y sus consecuencias eclesiológicas (sobre todo las que se refieren a la teología del primado en la Iglesia) *de acuerdo con la fe nicena*.³⁶ Así, los teólogos modernos respetan creativamente el primer canon del Segundo Concilio Ecuménico (Constantinopla, 381), según el cual la fe de los Padres de Nicea debe permanecer firme.

¿Qué es exactamente la fidelidad creativa a la herencia nicena?

4. Herencia nicena y evolución del dogma

“Todo el significado dogmático de Nicea está contenido en las expresiones «de una sola sustancia» y «de la sustancia del Padre»”.³⁷ Esta afirmación, precisa y establecida, parece verse perturbada por la decisión del Segundo Concilio Ecuménico (Constantinopla, 381), de cambiar el credo niceno, duramente combatido. No encontramos otra expresión clave del año 325 en el símbolo de la fe de 381. Se trata de una cuestión teológica grave, tanto desde el punto de vista de la teología dogmática y sistemática (especialmente la triadología), como también desde el punto de vista de la evolución del dogma. Fue Zizioulas quien tomó la *intervención* de los Padres del Segundo Concilio Ecuménico, que estaban completamente en la pista de los capadocios,³⁸ como una prueba muy importante de toda su propuesta triadológica, especialmente de la monarquía de Dios Padre. Sin embargo, la cuestión de la legitimidad de los cambios e intervenciones en el patrimonio dogmático permanece abierta.

³⁵ En lo que, entre otros, insisten especialmente Zizioulas y Yannaras. Zizioulas, 121. C. Yannaras, *Person and Eros*, [Χρήστος Γιανναράς, *Το Πρόσωπο και ο Έρωτας*], Boston, 2008.

³⁶ La triadología nicena, en la interpretación auténtica de los Padres Capadocios y de Máximo el Confesor, es un supuesto clave de la enseñanza ortodoxa sobre la primacía a nivel local, regional y ecuménico en la Iglesia, que se estableció en las últimas décadas. Más adelante se hablará más sobre esto.

³⁷ G. Florovski, “Od Nikeje do Efesa”, en: Z. Matić (Hg.), *Svetootačko bogoslovlje. Svetlost Kapadokije* 3, Požarevac, 2019, 3-67, aquí 11.

³⁸ Zizioulas, *Communion and otherness*, 120 y 162.

El primer canon del Segundo Concilio Ecuménico (Constantinopla, 381) suena muy fuerte: “La fe de los 318 Padres reunidos en Nicea de Bitinia no debe ser rechazada, sino que debe permanecer válida, firme y sólida (κυριαν)”. Leemos algo similar en el testimonio patrístico de Basilio el Grande: “No debemos añadir nada a la confesión de fe nicena, ni siquiera la más pequeña palabra, excepto la glorificación del Espíritu Santo”.³⁹ Nada, ... *excepto*. ¿Nada o algo? La palabra “excepto” esconde un gran potencial dogmático, que impulsó al pensamiento ortodoxo de nuestro tiempo a reconsiderar el tema del desarrollo (evolución) del dogma y sincronizar la solidez y firmeza de la fe con sus diversas afirmaciones, añadidos e interpretaciones.

Encontramos indicios de una solución a esta compleja cuestión en el siguiente fragmento de la ya mencionada carta de Basilio: “Nuestros Padres [de Nicea] la mencionaron [la alabanza del Espíritu Santo] de pasada, ya que en su tiempo no se planteó la cuestión del Espíritu Santo”. Así, se podría concluir que el símbolo niceno es vinculante para el ámbito de la cristología, pero no para la doctrina de la Iglesia sobre el Espíritu, cuya definición y especificación, debido a los ataques heréticos, fue posteriormente solicitada. Sin embargo, esto no resuelve completamente el problema, porque el cambio se produjo precisamente en el marco de los planteos cristológicos y triadológicos: las palabras sobre el Hijo, que nació antes de todos los siglos *de la sustancia del Padre*, fueron sustituidas simplemente por *del Padre*. Para Zizioulas y sus seguidores,⁴⁰ la intervención legítima de la Iglesia en el símbolo de *su fe*, en *su concilio ecuménico*, ocurre después de los nuevos logros de *su teología*. Nicea, es sabido, entiende hipóstasis como sinónimo de *ousia*.⁴¹ En Constantinopla se produjo un cambio histórico, llevado a cabo por los capadocios: hipóstasis se convierte en sinónimo de *prosopon*, por lo que el Segundo Concilio nos enseña que la personalidad, no

³⁹ S. Basilio, *Epistolae* 258,2, PG 32, 949B.

⁴⁰ El arzobispo de Požarevac y metropolitano de Braničevo, Prof. Ignatije (Midić), y el obispo de la Eparquía de América Occidental, Prof. Maksim (Vasiljević), ambos obispos de la Iglesia Ortodoxa Serbia, por sucesión.

⁴¹ El símbolo niceno insiste en el hecho de que el Hijo no es de otra hipóstasis o *ousia*, pero lo mismo con el Padre. H. Denzinger et al. (Hg.), *Enchiridion Symbolorum: A Compendium of Creeds, Definitions and Declarations of the Catholic Church*, London, 2012, 126.

la sustancia, es la categoría ontológica primaria.⁴² Se pasó del lenguaje sustancialista (que era útil e incluso necesario para colocar al Hijo en la esfera de lo increado y enfatizar su *ousia divina*) al lenguaje personalista (que era necesario para sacar al Hijo, pero también al Espíritu, de la necesidad del nacimiento y la procesión y colocarlo en una relación libre con el Padre).⁴³ Ese cambio no fue solo una audacia filológica. El cambio teológico y filosófico de época es verbalizado por los Padres, quienes en ese acto suyo reconocen la especificación⁴⁴ de esa *misma* fe nicena, porque los nuevos desafíos dogmáticos concernían a su confirmación y conservación. Hay una continuidad interna de la fe⁴⁵ y una discontinuidad externa de la expresión, pero están en un sano y activo equilibrio dialéctico. Sólo este equilibrio dialéctico⁴⁶ permite la estabilidad *pneumatológica-escatológica* de la fe nicena y del credo niceno en su expresión histórica. Esa explicación vino también más tarde, en el credo de los Padres del Concilio de Constantinopla en 381, de modo que el Segundo Concilio Ecuménico también es la afirmación del Primus en términos de legítima evolución dogmática.

Después de analizar los presupuestos dogmáticos de la fe nicena, es necesario también una mirada retrospectiva al patrimonio eclesiológico del Primer Concilio Ecuménico.

⁴² Un solo Dios es el Padre, no la sustancia divina. Zizioulas, *Communion and otherness* 162, 186: “la persona es ahora la categoría ontológica última que podemos aplicar a Dios”. También, Midić, *God views us Through Love*, 86: “The Father is the principle of divinity”, así como J. Behr, “Response to Ayres: The Legacies of Nicaea, East and West”, en: *Harvard Theological Review*, 100: 2 (2007) 145-152, here: 148-149.

⁴³ En términos de Zizioulas, se trataba de introducir la libertad en Dios, trasladando el arjé ontológico del nivel de sustancia al nivel de personalidad. Zizioulas, *Communion and otherness*, 120.

⁴⁴ El metropolitano Job Getcha afirma que el credo niceno fue “ampliado” y que se puede hablar de “desarrollo de la terminología dogmática”. Cf. J. Getcha, “The Actuality of the Council of Nicaea”, en: *The Ecumenical Review* LXXV/2 (2023), 185-202, aquí: 186-188.

⁴⁵ La hermenéutica de la continuidad se analiza en Gavrilyuk, *The Legacy of the Council of Nicaea*.

⁴⁶ Hemos creado el sintagma basándonos en las obras de J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, 1999, quien, en la conclusión, escribe sobre las antinomias teológicas. También, Zizioulas, *Communion and Otherness*, 250ff.

5. Nicea y la organización de la Iglesia: conciliaridad y primado

Los teólogos ortodoxos contemporáneos insisten en que la sinodalidad, confirmada por el Primer Concilio Ecuménico, y la fe nicena en la Santísima Trinidad están “correlacionadas”.⁴⁷ Diríamos que se trata del primer Concilio universal de fe y orden. La conciliaridad, en cambio, no está separada del servicio del primus, que este concilio ecuménico confirma con los cánones sobre los metropolitanos y sus derechos.

El concilio, como acontecimiento de reunión en un lugar, busca un primus. El concilio no puede realizarse sin el primus, ambos coexisten. El primus lo convoca y preside sus trabajos. En estos asuntos, el papel del emperador bizantino, incluido el emperador Constantino, responde a lo que Zizioulas llama “interferencia accidental de los gobernantes”, que tiene solo relevancia histórica, no eclesiológica.⁴⁸ En todos los niveles de su existencia (local,⁴⁹ regional y universal), la Iglesia vive en conciliaridad: tiene su primus. El primus es el primero en el concilio y dentro del concilio (de ninguna manera fuera de él); y esto no se ve afectado por la (no) existencia de un emperador. Sin embargo, la relación entre el primus y el concilio (la relación de dependencia mutua) está directamente relacionada con la teología *por excelencia*, más precisamente, con la triadología de Nicea tal como la recibieron los Padres Capadocios. La *koinonía* de los obispos, como la *koinonía* de sus Iglesias locales, se lleva a cabo siguiendo el ejemplo de la vida de la Santísima Trinidad. Lo que se ve a nivel metropolitano lo muestran claramente los cánones cuarto y sexto de Nicea: el concilio de *todos* los obispos locales elige un nuevo obispo, es consagrado por los congregados en un lugar (*terminus technicus* para la Eucaristía), pero el nuevo jerarca debe ser confirmado por el *primus*, el arzobispo de la capital de la provincia, es decir, el

⁴⁷ Getcha, *The Actuality of the Council of Nicaea*, 186-188.

⁴⁸ Zizioulas, *Institucija sabora*, 141 .

⁴⁹ El octavo canon niceno habla de un solo obispo en una ciudad, lo cual no debe separarse de las decisiones dogmáticas del mismo concilio. Cf. J. Meyendorff, “One Bishop in One City”, en: *St. Vladimir’s Seminary Quarterly* V (1961), 54ff; Zizioulas, *Institucija sabora*, 143. Ese canon refleja ciertamente la conciencia eclesiológica de la Iglesia primitiva. Id., *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, 300.

metropolitano.⁵⁰ Esta tradición del Concilio del año 325, estas indicaciones de la relación determinada triadológicamente entre el primus (protos) y los demás obispos, ha recibido especial atención en la teología ortodoxa en las últimas décadas. Primero, se planteó la cuestión de la *autoridad* del primus a nivel universal, y más tarde, la Iglesia Ortodoxa Rusa cuestionó la existencia misma del primus universal en la Iglesia del primer (el Papa) o segundo milenio (el Arzobispo de Constantinopla).⁵¹

En relación con la postura de Zizioulas, refiriéndose a los cánones de Nicea y otras normas del siglo IV, para quien la triadología y la eclesiología están icónicamente conectadas, y la Iglesia con su estructura es un icono de la Santísima Trinidad, así como la observación de que la monarquía de Dios Padre es el prototipo de la primacía en la Iglesia, reconocemos diferentes posturas entre los teólogos ortodoxos. John Manoussakis,⁵² el Metropolitano Maximos Vgenopoulos,⁵³ el Arzobispo Ignacio Midić y el obispo Maxim Vasiljević, entre otros, están de acuerdo con Zizioulas. En contra⁵⁴ de esta tesis, se oponen categóricamente C. Hovorun,⁵⁵ A. Shishkov⁵⁶ y el Patriarcado de Moscú,⁵⁷ que

⁵⁰ El canon 6 subraya de manera específica los derechos tradicionales de primacía del obispo de Alejandría, Roma y Antioquía. El obispo de Jerusalén, respetado con especial *honor*, tiene también su primus (que tiene el *poder* de consagrar y confirmar a sus obispos locales), en la persona del Metropolitano de Cesarea (canon 7 de Nicea).

⁵¹ Cf. la posición del Patriarcado de Moscú sobre el problema de la primacía en la Iglesia universal, en: J. Chryssavgis (ed.), *Primacy in the Church - The Office of Primate and the Authority of Councils, Volume 2: Contemporary and Contextual Perspectives*, New York, 2016, 421-431.

⁵² J. Manoussakis, "Primacy and the Holy Trinity: Ecclesiology and Theology in Dialogue", en: J. Chryssavgis (ed.), *Primacy in the Church. The Office of Primate and the Authority of Councils. Volume 1: Historical and Theological Perspectives*, New York, 2016, 175-194.

⁵³ Vgenopoulos, *Primacy in the Church from Vatican I to Vatican II. An Orthodox Perspective*, 44-71.

⁵⁴ I. Midić, "Primacy within the Church", in: *Sabornost X* (2016), 41-50.

⁵⁵ M. Vasiljević, "Unitatis et alteritas. Unity and Otherness in the Ecclesiology of Conciliarity", en: M. Vasiljević (ed.), *History, Truth, Holiness. Studies in Theological Ontology and Epistemology*, Alhambra, 2011, 189-209.

⁵⁶ C. Hovorun, "Does Primacy Belong to the Nature of the Church?", en: J. Chryssavgis (ed.), *Primacy in the Church. The Office of Primate and the Authority of Councils. Volume 2: Contemporary and Contextual Perspectives*, New York, 2016, 511-530.

⁵⁷ A. Shishkov, *Первенство в Церкви в богословии митрополита пергамского Иоанна (Зизиуласа)*, in: *Вестник Русской христианской гуманитарной Академии XV* (2014), 32-41. [Andrey Shishkov, "Metropolitan John Zizioulas on Primacy in the Church"].

en su reacción oficial al *Documento de Rávena* rechaza explícitamente la conexión de las realidades triadológicas y eclesiales mencionadas. Además, en dicho documento se rechaza la necesidad misma de un primus universal en la Iglesia, o se reduce su servicio a un papel estético, según el cual sería simplemente *un primus inter pares*. El metropolitano Hilarión Alfeyev⁵⁸ también mantiene la misma posición.

¿Cuál es la causa principal del desacuerdo? Al explicar su postura, un prelado del trono de Constantinopla, el obispo de Abidos, Kyrillos (Katerelos),⁵⁹ quizás sin quererlo, nos ayuda a encontrar la causa del problema. Es decir, el obispo Kyrillos justifica la posición de Moscú diciendo que el primado en Oriente es una institución canónica y no teológica (triadológica). Afirma que la reducción analógica de la monarquía de Dios Padre al primado es inaceptable,⁶⁰ porque la conclusión sería que el primus es la fuente del ser de los demás obispos. El estricto vocabulario niceno y precapadocio, que describe al Padre y al Hijo con categorías esencialistas, de modo que el Hijo puede ser entendido como un producto de la esencia, postula la esencia (aunque sea la del Padre) como la categoría última del ser. Tal enfoque crea enormes dificultades para aceptar el supuesto triadológico del primado en la Iglesia. Este es un ejemplo clásico del peligro del diccionario ousiológico, pero también de la incompreensión de la diferencia entre la ontología relacional icónica de la persona y la ontología analógica del individuo.⁶¹ La diferencia, sin embargo, entre la referencia analógica al otro (de la historia y la naturaleza) y la participación icónica en el otro (que proviene del Eschaton) está presente en la teología del siglo XXI y espera con impaciencia su recepción. Nos parece que, al menos en lo que respecta a Nicea, la institución conciliar, el primus y la ortodoxia están muy

⁵⁸ H. Alefeyev, *Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective*, St Vladimir's Theological Seminary on 8 November 2014 on the occasion of conferring an honorary degree of Doctor of Divinity, URL: <https://mospat.ru/en/news/50932/>. ISTI, *Orthodox Christianity, Volume I. The History and Canonical Structure of the Orthodox Church*, New York, 2011, 336.

⁵⁹ K. Katerelos, "The Ravenna Document and Canon 34 of the Apostles: The Position of the Patriarchate of Moscow on Primacy", en: J. Chryssavgis (ed), *Primacy in the Church. The Office of Primate and the Authority of Councils. Volume 2: Contemporary and Contextual Perspectives*, New York, 2016, 611-644, aquí: 642-643.

⁶⁰ N. Ludovikos, "Christological or Analogical Primacy: Ecclesial Unity and Universal Primacy in the Orthodox Church", en: *The Pemptousia Journal for Theological Studies* X (2020) 127-143.

⁶¹ Encontramos un problema similar en las reacciones del metropolitano Alfeyev (nota 57).

estrechamente —icónicamente— conectados. La experiencia de Nicea y su recepción será crucial para el uso correcto de toda la teología del icono y la supervivencia del pensamiento ortodoxo en el camino de los Santos Padres.

La prueba definitiva de esa fidelidad a Nicea en espíritu es posible en un nuevo concilio, muy similar al de Nicea en términos de formato y objetivos.

6. Los Concilios de Nicea y Creta

En la parte final de la investigación intentaremos mostrar la relación entre el Concilio de Nicea y el último Concilio celebrado por la Iglesia Ortodoxa, y examinar su relación.

En el segundo apartado de esta investigación, hemos rechazado, siguiendo a los principales teólogos ortodoxos de nuestro tiempo, la idea de que el Concilio Ecuménico sea una institución, una parte de la maquinaria institucional o una especie de cumbre del “sistema conciliar piramidal”.⁶² En cambio, insistimos en el hecho de que es un “evento ad hoc”. La Iglesia Ortodoxa cree en la autoridad suprema, adquirida posteriormente, del concilio ecuménico, que se obtiene con el reconocimiento y la aceptación del concilio, que no existe institucionalmente. Sin embargo, la Iglesia Ortodoxa, que se considera la Iglesia de los concilios ecuménicos, ha estado viviendo *sin* ellos durante casi doce siglos y medio.⁶³ La reunión más grande de obispos ortodoxos en la historia reciente de la Iglesia se celebró en junio de 2016 en Creta. No es de ninguna manera un concilio ecuménico, pero está en continuidad con ellos, especialmente con el Primero. He aquí algunas pruebas de esta afirmación.

⁶² El sintagma de Zizioulas en: Zizijulas, *Institucija sabora*, 126.

⁶³ Desde el Séptimo Concilio Ecuménico (el Segundo Concilio de Nicea), en el año 787, la Iglesia Ortodoxa no ha tenido ningún concilio ecuménico. Una cuestión sería es, por supuesto, si cualquier concilio puede llamarse así, si no hay una reunión o comunión eucarística (*communio*) de los cinco antiguos patriarcados, Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Vale la pena mencionar la iniciativa ecuménica que existe dentro de los auspicios de la Iglesia Católica Romana para hacer una distinción entre los 7 concilios ecuménicos de la antigua Iglesia indivisa (como insistió, por ejemplo, el dominico J.-MR Tillard) y los otros 14 concilios que la Iglesia occidental celebró sin el oriental.

El Concilio de Creta se autodenominó: Santo y Gran Concilio de la Iglesia Ortodoxa. Creemos que este nombre es bastante apropiado, tanto histórica como teológicamente. Aunque hubo intentos de llamarlo ecuménico, los obispos y teólogos ortodoxos resistieron con éxito ese desafío. En la elección del nombre, reconocemos nuevamente la lealtad integral al Concilio de Nicea, que se nombra como tal en los cánones adoptados.⁶⁴ El concilio del año 325 se reconoce a sí mismo como Santo y Gran Concilio, y deja a la Iglesia su recepción y, posiblemente, una nueva designación.⁶⁵ El Concilio de Creta hace lo mismo y evita el error teológico de declararse de antemano ecuménico, lo que forzosamente afectaría la libertad de recepción de todo el cuerpo de la Iglesia, incluidas aquellas comunidades de la Iglesia que no asistieron al concilio.

El segundo punto de continuidad se ve en la finalidad del Concilio. En el Mensaje del Concilio de Creta (n. 1), se afirma claramente que la prioridad clave del Concilio es anunciar y fortalecer la unidad y la catolicidad de la Iglesia Ortodoxa.⁶⁶ Se trata de una posición verdaderamente estable para todas las reuniones de la Iglesia: hacer todo por sí mismas, mediante la mera reunión, y luego mediante decisiones, para hacer que la Iglesia sea unida y única. El Concilio no se detiene aquí, y parece superar las barreras confesionales, porque añade que es compatible con este objetivo lo siguiente: la unidad de todos los cristianos. En el primer párrafo del documento sobre la relación de la Iglesia Ortodoxa con los demás cristianos,⁶⁷ los Padres conciliares identifican a su Iglesia como la principal responsable de promover la unidad de los cristianos hoy. Además, esa responsabilidad es, se añade en el mismo documento (n. 3), “articulada por los Concilios Ecuménicos”. Estas afirmaciones confirman nuestra posición de que, en lo que se refiere al objetivo de *la sinaxis*, todos los concilios tienen la misma posición: la unidad de la Iglesia como categoría ontológica y soteriológica primaria. Mucho más útil para nuestra investigación

⁶⁴ Un gran número de cánones a partir del año 325 comienzan la declaración con las palabras: “El Gran Concilio prohíbe” (canon 3), “El Santo y Gran Concilio decide” (canon 8, canon 14), “El Santo y Gran Concilio determina” (canon 15), “El Santo y Gran Concilio lo encontró justo” (canon 17), o simplemente “la noticia llegó al Santo y Gran Concilio” (canon 18).

⁶⁵ El Concilio de Constantinopla del año 381, como es bien sabido, *pasó* de ser un pequeño concilio local a *convertirse* en otro concilio ecuménico.

⁶⁶ URL: <https://holycouncil.org/message>

⁶⁷ URL: <https://holycouncil.org/resto-del-mundo-cristiano>

es el artículo 19 del mismo documento, en el que los ortodoxos condicionan la actividad ecuménica inter-cristiana a un mínimo dogmático: la confesión de la Santísima Trinidad según el *credo niceno-constantinopolitano*. Aquí estamos, en el siglo XXI, ante la cuestión de la fidelidad a la dogmática nicena (en particular, la triadología). ¿Qué tan teológicamente fiel es Creta a Nicea?

La respuesta a esta pregunta representa el tercer punto de la continuidad entre Nicea y Creta, la continuidad dogmática. Además de seguir fielmente a Nicea en el nombre y la finalidad del concilio, también es evidente la continuidad dogmática del concilio cretense en relación con el Primer Concilio Ecuménico. Los documentos del concilio están alentados por expresiones triadológicas, especialmente la Encíclica.⁶⁸ Comienza en el nombre de la Santísima Trinidad, alabando a Dios en Trinidad por la reunión, recuerda que la Iglesia es una koinonía Dios-humana según el icono de la Santísima Trinidad, que la vida cristiana es una confesión unánime de la Trinidad, consustancial e indivisa (himno eucarístico). Cuando a esto añadimos el hecho de que el Mensaje del Concilio equipara a Dios y al Padre en las primeras líneas (cf. 2 Cor 1,3), entonces vemos claramente los supuestos establecidos de la triadología nicena en su misma expresión litúrgica. ¿Era realmente necesario recordar esa vieja cuestión en nuestro siglo? ¿No es la expresión trinitaria una historia dogmática terminada?

En su artículo sobre la fe nicena, el profesor alemán Wolfram Kinzig señala la interpretación de la expresión nicena en su tradición protestante como una teología elitista, destinada a los expertos e incomprensible para los cristianos comunes.⁶⁹ Por eso, los pastores, cuando necesitan hablar de Dios, utilizan en sus sermones simples paráfrasis bíblicas o moralejas. La razón de esto, según el profesor de Bonn, es la decisión de los Padres de la Iglesia de elegir “la ontología platónica, que otorga a la sustancia divina un lugar exaltado” en la jerarquía de los seres. Dado que vivimos en una civilización dominada por una explicación científica del mundo, “este tipo de ontología ya no es plausible”, afirma Kinzig. Al leer tales críticas, todo teólogo ortodoxo debe preguntarse cómo es posible que la ontología hipostática de la koinonía ni siquiera parezca mencionarse en

⁶⁸ URL: <https://holycouncil.org/enciclica-del-santo-concilio>

⁶⁹ W. Kinzig, “The Creed of Nicaea. Old Questions, New Answers”, en: *The Ecumenical Review* LXXV/2 (2023) 215-234, aquí: 233-234.

el Occidente cristiano. ¿Cómo presentar a los hermanos protestantes la historia de Nicea y de los Padres Neoniceos (Capadocios), así como el lugar exaltado que éstos otorgan en la jerarquía de los seres a la *persona* (el Padre) y no a la *sustancia*? Es evidentemente necesario presentar la triadología patristica (y la cristología y la pneumatología resultantes) de una manera nueva, profundamente existencial, desarrollar la teología de la monarquía del Padre en la Trinidad e insistir en el *acontecimiento* de la Santísima Trinidad en la libertad del ser (de ahí la eclesiología y la antropología). Estas tareas indican cuán actual es el legado teológico de Nicea y nos advierten que debemos examinar si sólo somos declarativamente fieles a él. El teólogo ortodoxo está llamado a demostrar que las palabras claves de la teología nicena no son conceptos filosóficos abstractos, sino indicadores soteriológicos de la inmortalidad.

Conclusión: Nicea como nuestra Pascua

La ortodoxia canta, “celebra la verdad”, liturgiza todos sus dogmas y oros de fe. No se trata de una aproximación exclusivamente oriental a la verdad. En el Concilio Vaticano I, el Occidente católico romano recordó la maravillosa frase “sancta celebrata doctrina”.⁷⁰ La doctrina es presentada, meditada, se destaca su sublimidad, pero sobre todo es celebrada. La coherencia de la fe nicena es confirmada por la Eucaristía. La ortodoxia lleva siglos cantando litúrgicamente *sobre* su Símbolo de la fe. Más aún, toda la Iglesia canta su Credo y lo hace principalmente en la Eucaristía y en el Bautismo. El Credo nos fue dado “para que lo canten las comunidades”,⁷¹ y su revisión lógica (“esbozo del contorno intelectual del misterio”⁷²) es, sin embargo, secundaria respecto de la experiencia de la fe de la Iglesia. Esto refuerza aún más el hecho de que el objetivo del Concilio es la unidad sacramental visible, la superación de las divisiones, mediante un intento de reunir en un solo lugar todas las diferencias actuales (en Nicea los arrianos, melecianos y paulicianos). ¿No es este un mensaje también para los cristianos de hoy?

⁷⁰ Denzinger et al. (ed.), *Enchiridion Symbolorum: A Compendium of Creeds, Definitions and Declarations of the Catholic Church*, 3066.

⁷¹ J. Zizioulas, “The Church as Communion”, en: J. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Alhambra, 2010, 49-61, here: 49 [J. Zizijulas, *Crkva kao zajednica*, en: Z. Matić (ed.), *Crkva kao zajednica*, volume 2, Požarevac, 2023, 70].

⁷² La expresión es utilizada por O. Clément, *L’Eglise Orthodoxe*, Paris, 2010.

Nicea es la gran herencia de una Iglesia única e indivisa, que ya no lo es. Debemos a los Padres de Nicea una respuesta de por qué no celebramos juntos la Eucaristía. Es más, por qué no celebramos juntos al menos la Pascua. El Primer Concilio Ecuménico es la base fundamental de la fe ortodoxa, de la teología, del derecho eclesiástico (canónico), pero también de la disciplina eclesiástica. Por tanto, en ningún caso debemos descuidar la cuestión de la determinación de la fecha de la celebración común de la Pascua, que se trató en el Concilio de Nicea. Incluso se puede hablar de ello como un motivo importante para la convocatoria del concilio.⁷³ La unidad de la Iglesia en el episcopado y en la Eucaristía, como objetivo proclamado, se prepara mediante la unidad en la fe y la celebración de la fiesta constitutiva: la Pascua.⁷⁴

La Pascua cristiana se celebra el primer domingo después de la luna llena, después del equinoccio de primavera y después de la Pascua judía.⁷⁵ ¿Será suficiente el hecho de que los cristianos de hoy utilicen calendarios y tablas pascuales diferentes, que ni siquiera concuerdan con los datos astronómicos actuales, para impedir nuestra celebración común de la Pascua? Estamos seguros de que la astronomía y las matemáticas no fueron las ideas rectoras de los Padres de Nicea. Su intención (la *ratio* e *intentio* más profunda) al tomar esta decisión fue que todos los cristianos *unum sint* en todo, incluso en la celebración del Día que está más allá de la lógica, la astrofísica y las leyes naturales. Si los cristianos del siglo XXI siguen esta intención, permanecerán fieles a los Padres de Nicea, que nos dejaron como herencia escatológica el día único de la celebración de la Pascua y la comunión de todos los cristianos de la alegría de los cincuenta días

⁷³ Algunos teólogos occidentales escriben sobre este motivo como el gran deseo del emperador Constantino de manifestarse como *pontifex maximus*, responsable del culto de todo el Imperio. Cf. H. Pietras, “Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande. Un’investigazione storico-teologica”, en: *Gregorianum* LXXX/1 (2001) 5-35; A. Berardino, “Concilio di Nicea: la fine della controversia sulla data della Pasqua”, en: *Anuario de Historia de la Iglesia XXXII* (2023) 215-246. Mencionamos esto para recordar las opiniones aún diferentes de los teólogos orientales y occidentales sobre la actitud del emperador Constantino hacia la Iglesia y su unidad.

⁷⁴ Sobre la conexión entre la celebración de la Pascua y el canon 20 de Nicea, Getcha escribe en: *The Actuality of the Council of Nicaea*, 194.

⁷⁵ Este último momento mencionado se destaca particularmente en los libros litúrgicos ortodoxos, por ejemplo en el Sinaxar de la analizada celebración de los Padres del Concilio de Nicea el séptimo domingo después de Pascua.

más luminosos. El establecimiento de la fecha común de Pascua sería un buen ejemplo de la verdadera evolución eclesial de una disposición, de la verdadera concreción de un antiguo canon en las nuevas condiciones.

Los Padres de nuestro siglo están obligados a mostrar la audacia (*παρρησία*) de la aplicación coherente de la intención nicena, que se erige como la hipóstasis de la decisión sobre la fecha de la Pascua, de modo que en el poder de la libertad creativa, dos mil quinientos millones de cristianos cantarían y celebrarían la resurrección de Cristo y la suya propia en el mismo día. ¿Es la victoria sobre la muerte un tema lo suficientemente fuerte como para que el Credo de Nicea vuelva a ser extremadamente importante?

El jubileo nos invita a escuchar la llamada de Cristo: “Duc in altum”. Esto significa que es necesario que todos los cristianos reflexionen juntos sobre la herencia nicena y profundicen en el significado (*logos*) de su tradición teológica y canónica. La re-recepción hermenéutica de los acontecimientos del Concilio de Nicea y la transmisión interpretativa de su legado revelan su excepcional actualidad. Si la tarea ecuménica básica es el descubrimiento de nuestras raíces bíblicas, patrísticas y conciliares comunes, entonces es necesaria una coherencia profunda con el Primer Concilio Ecuménico. Al mismo tiempo, esta coherencia debe realizarse de un modo nuevo, sin la simple repetición de conceptos, sin una continuidad lineal impuesta. El Concilio de Nicea es un acontecimiento, un acontecimiento inacabado, *in fieri*, en el que participamos.

Esta investigación es sólo un intento que debe incluirse en dicho marco metodológico, hermenéutico y teológico.

La Iglesia debe hablar con una sola voz

Sobre la misión, la secularización y el Sínodo universal

Card. Willen Jacobus Eijk ^{1*}

Entrevistado por Benjamin Leven y Lambert Hendriks ^{2**}

COMMUNIO: *Holanda es una de las sociedades más secularizadas de Europa Occidental. ¿Hasta qué punto siguen siendo cristianos los Países Bajos?*

Cardenal Willem Jacobus Eijk: En 2022, una encuesta entre los holandeses mostró que por primera vez más del 50% de la población se describía como atea o agnóstica. En mi infancia, a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, las cosas eran muy distintas. En nuestro pequeño pueblo de las afueras de Ámsterdam, casi todo el mundo iba a la iglesia los domingos. Había cuatro misas: tres misas silenciosas y una misa mayor con órgano y coro. La iglesia estaba llena de niños y jóvenes. Entonces todavía había familias católicas numerosas; en nuestra cuadra había una familia con diecisiete hijos. Pero eso cambió muy rápidamente después de 1965. Entre 1965 y 1975, el número de fieles se redujo a la mitad. En Ámsterdam y sus alrededores se podía ver a simple vista que cada domingo iba menos gente a la iglesia. Al mismo tiempo, la vida social católica también se hundió rápidamente.

COMMUNIO: *¿Cómo se llegó a esta situación?*

Eijk: La secularización comenzó con la creciente prosperidad. Hizo posible que la gente viviera individualmente, desvinculada de la comunidad. Los individuos

^{1*} Nacido en 1953, es arzobispo de Utrecht. En 2012, el Papa Benedicto XVI lo nombró Cardenal. Es, además, miembro del Consejo de la edición holandesa de *Communio*.

^{2**} Benjamin Leven, nacido en Bonn en 1981, estudió teología católica, así como periodismo y estudios de comunicación en Berlín, Roma y Utrecht. Completó su doctorado en Würzburg en 2014. Lambert Hendriks, nacido en 1978, es rector del Seminario Rolduc y profesor de teología moral, entre otros centros, en la Universidad de Tilburg. Es redactor jefe de la edición holandesa de *Communio*.

se ponen a sí mismos en el centro y se convierten, por así decir, en su propio Papa: eligen su propia interpretación religiosa y sus propios valores éticos. Como resultado, pierden su conexión con la Iglesia. La prosperidad conduce a la individualización y ésta a la secularización. Esa es la secuencia. En los Países Bajos, esto sucedió rápidamente, sobre todo en los años sesenta, cuando la prosperidad aumentó a un ritmo sin precedentes. De repente, por ejemplo, todo el mundo tenía un lavarropas y una heladera.

COMMUNIO: *¿Cuál es la situación hoy?*

Eijk: En 2012 todavía teníamos 250.000 fieles que iban a la iglesia. Después de la pandemia del corona-virus, esta cifra se redujo a menos de 90.000, y ahora es de alrededor de 100.000. Eso es más o menos el 2,5% de los católicos registrados.

COMMUNIO: *¿No le desanima eso como arzobispo?*

Eijk: No, no lo hace. Vemos el hecho de la secularización, pero también estamos haciendo algo al respecto. Varias diócesis están poniendo en marcha proyectos misioneros en las parroquias. No están sentados frente a un hombre desesperado.

Ser misionero en una sociedad secularizada

COMMUNIO: *¿Puede dar algunos ejemplos de ello?*

Eijk: Un ejemplo es el curso Alpha, desarrollado por un pastor anglicano de Londres. Quería atraer a más gente a su iglesia y organizó un curso de unas diez tardes. Explica de forma sencilla quién es Jesús, cómo podemos conocerle y qué es la Biblia. Cada reunión comienza con una introducción, seguida de un debate y una comida juntos. Esta comida es importante para crear comunidad. Otra iniciativa es el domingo familiar, al que se invita a los que reciben la primera comunión o la confirmación y a sus padres. Hay una catequesis propia según las distintas edades. En un domingo así, puede haber cien feligreses más. Y al implicar a los padres en la catequesis, las familias pueden seguir hablando de su fe en casa. Eso marca una gran diferencia. Cuando tengo una confirmación después de una serie de domingos familiares como esos, veo que la iglesia está más llena, que hay más jóvenes y niños presentes.

COMMUNIO: *¿Qué se puede hacer para que estos proyectos sigan teniendo impacto y sean sostenibles?*

Eijk: En los próximos años, la arquidiócesis de Utrecht apoyará a las parroquias para que sigan desarrollando su compromiso misionero. En cualquier caso, es importante que la catequesis continúe después de la confirmación. También animamos a los sacerdotes a formar grupos de jóvenes en las parroquias. También organizamos cursos de preparación al matrimonio basados en el modelo italiano, aunque todavía a pequeña escala. Estos cursos duran cinco tardes y rezamos con los participantes, lo que es nuevo para muchos. Durante el curso, también hablamos de la teología del cuerpo y de la doctrina de la Iglesia sobre la anticoncepción y el control natural de la natalidad. Los participantes, en su mayoría jóvenes, responden positivamente, sobre todo porque ahora sabemos más sobre las desventajas de la píldora anticonceptiva.

COMMUNIO: *Sin embargo, el número de fieles sigue disminuyendo. ¿Ve también signos de crecimiento?*

Eijk: En todas las parroquias vemos cada vez más jóvenes que piden ser bautizados o confirmados, personas de entre 20 y 50 años que aparecen de la nada, por así decirlo. No son cifras enormes, pero es una señal positiva. Algo está pasando. Esta generación no tiene criterios para distinguir entre el bien y el mal. No tienen un punto fijo en la vida y no saben cuál es su propósito. Pero estas preguntas surgen de forma natural. Hay una apertura al misterio en todo ser humano. También vemos signos positivos en las vocaciones al sacerdocio y al diaconado. En la arquidiócesis, hemos introducido un año de discernimiento titulado «Vengan y verán», orientado a varones que buscan su vocación. Este otoño se han inscrito 12 personas.

COMMUNIO: *Actualmente se está celebrando en Roma la última sesión del Sínodo universal. El Papa Francisco ve la sinodalidad como un medio para promover el dinamismo misionero de la Iglesia. ¿Cómo se ha asumido en Holanda el proceso sinodal de la Iglesia universal?*

Eijk: Comenzamos la fase diocesana del proceso sinodal hace dos años. Organizamos conversaciones de fe con el mayor número posible de participantes: Feligreses, pero también personas del mundo de la educación y los scouts, por

ejemplo. Para nosotros era importante que fueran conversaciones orantes, no discusiones polémicas. La gente debía poder expresarse libremente sin que los demás reaccionaran directamente. Para muchos participantes fue una experiencia enriquecedora.

COMMUNIO: *¿Qué temas surgieron en estas conversaciones?*

Eijk: La gente, jóvenes y mayores, insistieron en que necesitamos buenas celebraciones litúrgicas y catequesis. También se dijo que necesitamos ser más misioneros. Algunas parroquias continuaron con estas conversaciones. La gente dijo que siempre hablamos del cierre de una iglesia o de la fusión de una parroquia, pero que en realidad hablamos demasiado poco de la fe.

Reforma, género, sexualidad

COMMUNIO: *En la Iglesia universal existe una polarización cada vez mayor sobre determinados temas. Basta pensar en las reacciones completamente opuestas a la decisión del Vaticano sobre la bendición de las parejas homosexuales. ¿Por qué las demandas de reforma dentro de la Iglesia tienen que ver tan a menudo con el género, la sexualidad y el matrimonio?*

Eijk: Creo que es bastante comprensible. Cuando se habla de la resurrección, la gente puede creer o no en ella, pero no se emociona al respecto. Pero la sexualidad afecta a nuestra vida personal, porque todos somos seres sexuales. Así que cuando se habla de normas en torno al matrimonio y la sexualidad, la gente puede emocionarse mucho al respecto. Las personas homosexuales experimentan lo que decimos como discriminación. Pero creemos que nuestro trabajo es decir la verdad, aunque sea difícil. Y si se argumenta de verdad, la gente se abre a ello; pueden ver que hay una visión fundamental detrás. En la Iglesia católica de los Países Bajos, sin embargo, ya no es un tema tan delicado. Cuando se publicó mi libro sobre ética sexual en 2022, apenas causó revuelo en los Países Bajos. Eso habría sido diferente hace 20 o 30 años. Pero el ambiente ha cambiado mucho desde entonces. La polarización de la que se habla ya no existe entre nosotros.

COMMUNIO: El Papa Francisco visitó recientemente Bélgica y allí se encontró con fuertes vientos en contra. El primer ministro Alexander De Croo calificó de

«inaceptables» las declaraciones del Papa sobre el aborto e incluso convocó al nuncio apostólico. ¿Cómo se explica esta fuerte reacción?

Eijk: Porque la polarización sigue siendo muy pronunciada en Bélgica. En los Países Bajos, ha desaparecido en gran medida desde el año 2000. Cuando el Papa Juan Pablo II visitó los Países Bajos en 1985, hubo muchas protestas. Fue el punto más alto de la polarización en nuestro país. Entonces, el Primer Ministro Ruud Lubbers criticó al Papa en un discurso. Hoy sería completamente distinto. No me puedo imaginar que el Primer Ministro Rutte o el nuevo Primer Ministro Schoof lo hubieran hecho. La Iglesia en los Países Bajos está muy marginada, es una pequeña minoría. Lo que dice o lo que cree ya no despierta tantos sentimientos en la gente. A veces pienso: en otros países están experimentando ahora lo que nosotros dejamos atrás hace décadas, simplemente porque aquí la evolución ha sido más rápida.

Poner a Cristo en el centro

COMMUNIO: *En Alemania, a veces se dice que la Iglesia sólo podrá reconquistar a la gente cuando se supere el «atascamiento de la reforma». ¿Qué opina al respecto?*

Eijk: Se puede aprender de la Iglesia en los Países Bajos que esto es un error. Si creas confusión, alejas a la gente de la Iglesia. No vas a traer a nadie de vuelta de esta manera. Me gustaría decir a los obispos de otros países: no cometan este error, no cometan nuestro error. En las parroquias donde la fe se proclama bien y la liturgia se celebra con dignidad, las iglesias están llenas. Se trata de poner a Cristo en el centro. Cuando la gente haya descubierto a Cristo y entienda mejor las Sagradas Escrituras, entenderá también mejor las enseñanzas de la Iglesia.

COMMUNIO: *Los Países Bajos fueron considerados en su día la vanguardia de la Iglesia católica. El Consejo Pastoral de la Provincia eclesiástica holandesa se reunió de 1966 a 1970. ¿Ve alguna similitud con el camino sinodal alemán?*

Eijk: Sí, las similitudes son evidentes. El Consejo Pastoral comenzó con gran entusiasmo, pero con el tiempo las discusiones se diluyeron y los participantes se cansaron. También había entonces unas expectativas exageradas, por ejemplo, en cuanto a la abolición del celibato. El Papa Pablo VI intentó intervenir en este asunto. El Papa exigió que la votación sobre la abolición del celibato no tuviera

lugar, pero el cardenal Alfrink hizo caso omiso. En la votación sólo hubo dos votos en contra. Y, sin embargo, no se llegó a nada.

COMUNIO: *Hay quien dice que ciertas cuestiones, como la admisión de las mujeres al sacramento del Orden, deberían resolverse a nivel regional. ¿Qué opina al respecto?*

Eijk: La palabra «sínodo» viene del griego «syn», juntos, y «hodos», camino. Debemos recorrer un camino común y no desviarnos de la Iglesia universal. El Papa lo subrayó en su «Carta al pueblo de Dios que peregrina en Alemania», de 2019. Si se pierde la unidad en el anuncio, la Iglesia pierde su credibilidad. En los Países Bajos, hemos tenido muy malas experiencias con la creación de ambigüedad y confusión en los últimos 50 años. La gente tenía la impresión de que la propia Iglesia no sabía realmente.

COMMUNIO: *En el Sínodo de los Obispos, los temas controvertidos fueron asignados a grupos de trabajo. ¿Cómo valora este hecho?*

Eijk: Las votaciones de la asamblea del año pasado ya mostraron que la mayoría de los participantes no estaban nada entusiasmados con temas como el género o la ordenación de mujeres. Tenemos que tener en cuenta que Europa es sólo una pequeña —y cada vez menor— parte de la Iglesia universal. Además, no todas las personas de Europa y Estados Unidos piensan lo mismo sobre estos temas.

COMMUNIO: *Sin embargo, lo que está muy presente en la agenda del Sínodo son cuestiones como el ejercicio de la autoridad episcopal, la transparencia y la rendición de cuentas o la participación del pueblo de la Iglesia en las decisiones eclesiológicas.*

Eijk: En la Iglesia holandesa no hay falta de transparencia. Por ejemplo, hemos tratado la cuestión de los abusos sexuales de forma extremadamente transparente, con una comisión de quejas independiente y procedimientos muy transparentes para el pago de indemnizaciones. La política financiera de la arquidiócesis también es completamente transparente. Publicamos una edición abreviada de cada informe financiero, que también llega a las parroquias. En cuanto a la participación en la toma de decisiones, veo oportunidades, pero también límites. En los Países Bajos, muy poca gente quiere opinar sobre el contenido de la doctrina eclesiológica. Pero, por supuesto, la gente participa en las decisiones.

Un ejemplo: cuando se trata de cerrar iglesias —porque desgraciadamente tenemos que hacerlo a menudo— dejamos que el comité de la parroquia elabore un plan de construcción y haga una propuesta al arzobispo, porque tiene conocimiento del del lugar. Pero este enfoque no siempre funciona. Cuando hemos fusionado parroquias de la arquidiócesis, ha sido una decisión del obispo. Si dejas que la gente opine sobre eso, nunca lograrás tu objetivo.

COMMUNIO: ¿Qué éxito ha tenido hasta ahora en Holanda el experimento de una sociedad sin Dios?

Eijk: Para mí, la secularización significa que la persona humana ya no está en el centro y que el Estado toma cada vez más decisiones sobre los derechos fundamentales. Donde antes prevalecía la idea de que el hombre fue creado a imagen de Dios, y por tanto tiene derechos inalienables, ahora el Estado está asumiendo este papel. Un ejemplo de ello es la legalización y generalización del aborto. La vida parece haber perdido valor. El número de casos de eutanasia aumenta rápidamente, de 1.500 en 1991 a posiblemente 10.000 este año. Casi el 40% de los matrimonios acaban en divorcio, lo que suele suponer una enorme carga emocional para los implicados y sus hijos. También hay intentos de ampliar la investigación con embriones y cambiar la legislación para permitir que los niños de 16 años determinen su propio sexo en sus pasaportes. Estos cambios suelen estar impulsados por fuertes presiones internacionales, por ejemplo de la ONU y la Organización Mundial de la Salud. Por ejemplo, en la escuela primaria ya se están introduciendo programas sobre educación sexual y roles de género. Estos cambios sociales tienen consecuencias de gran alcance. El creciente individualismo conduce a la soledad, especialmente entre las personas mayores. Muchos jóvenes también se sienten desorientados y tienen problemas psicológicos que a menudo se deben a la falta de valores. El experimento social de establecer un orden ético sin Dios acabará a largo plazo en la quiebra.

La fe como decisión

COMMUNIO: ¿Hay también algo positivo en la secularización?

Eijk: Cuando yo era joven, mucha gente iba a la iglesia, pero creo que muchos lo hacían sin pensar. Pertenecían a la Iglesia por razones sociológicas. Iban a la guardería católica, a la escuela primaria católica, al instituto católico, a los scouts

católicos, a las fraternidades estudiantiles católicas. Permanecían en el ambiente católico. Ahí encontraban su vinculación. Cuando comenzó la individualización en los años 60 y la gente ya no quería pertenecer a una comunidad, hubo una falta de conexión con la Iglesia en términos de contenido. La gente a menudo no tenía una relación personal con Cristo y no sabía nada sobre la oración personal. Hoy en día, cuando la gente viene a la iglesia, lo hace por decisión consciente. Incluso los que hoy se casan por la Iglesia suelen hacerlo por convicción. Se trata de una decisión propia. No es como hace cuarenta años, cuando el abuelo o la abuela decían: tienes que casarte por la Iglesia. No, lo hacen por propia iniciativa y de acuerdo con sus propias convicciones. Y entonces suele ocurrir que otras personas les pregunten: ¿Por qué lo hacen? No de forma hostil o polémica, sino porque realmente quieren saberlo.

Traducción: Andrés Di Cío