

Artículos

Tres lecciones para la teología sistemática a partir de Nicea Una actualización desde la cristología contemporánea

GABINO URÍBARRI

Facultad de Teología

Universidad Pontificia Comillas

guribarri@comillas.edu

 <https://orcid.org/0000-0002-3855-6587>

Resumen: El artículo propone tres lecciones teológicas actuales a partir del Concilio de Nicea. Primero, toda teología es contextual y ha de renovarse continuamente para responder a su contexto. Segundo, la exégesis bíblica debe unirse a una hermenéutica teológica, ya que la interpretación puramente científica no capta el sentido revelado. Tercero, la retractación teológica es posible: el desarrollo doctrinal puede reinterpretar verdades sin romper la continuidad de la fe.

Palabras clave: teología contextual, hermenéutica teológica, consustancialidad, desarrollo doctrinal, método teológico, retractación.

Abstract: The article proposes three current theological lessons from the Council of Nicaea. First, all theology is contextual and must be continually renewed to respond to its context. Second, biblical exegesis must be integrated with theological hermeneutics, since purely scientific interpretation does not capture the revealed meaning. Third, theological reconsideration is possible: doctrinal development can reinterpret truths without breaking the continuity of faith.

Keywords: contextual theology, theological hermeneutics, consubstantiality, doctrinal development, theological method, theological reconsideration.

El concilio de Nicea fue un acontecimiento poliédrico que hay que analizar desde sus diversos ángulos. Sin duda la mirada histórica resulta indispensable: ¿qué ocurrió y por qué? Para la teología

sistemática, sin embargo, tal pregunta, siendo absolutamente indispensable, resulta insuficiente. Más allá de la erudición histórica, a la teología sistemática le interesa sobre manera ¿qué hemos de conservar de Nicea?, y ¿qué podemos aprender de Nicea hoy en cuanto el modo de hacer de teología? Este artículo se propone entonces, responder a la pregunta ¿podemos hacer desembocar análisis históricos sobre la cristología de Nicea en lecciones teológicas que aporten a la manera de hacer hoy cristología y a su contenido?

Desde este ángulo, Nicea nos proporciona tres lecciones muy pertinentes para abordar temas de fondo actuales que hemos de afrontar en nuestra labor teológica, en concreto cristológica. Mostraré esta conexión al hilo de tres hitos relevantes de Nicea, que configuran su modo de hacer teología y abordar una situación teológica determinada y compleja, como fue el arrianismo, para ponerlos en correlación con la cristología contemporánea. En ese sentido, me propongo mostrar: 1) lo decisivo del contexto, niceno (arianismo y siglo IV) y actual (impacto de la investigación científica sobre Jesús), que exige una renovación constante de la teología; 2) la necesidad de una hermenéutica teológica que acompañe la lectura científica de la Escritura, en Nicea (Pr 8,22-30) y ahora; y 3) la posibilidad, incluso la necesidad, de una retractación teológica quasi total debido a la combinación de un cambio de circunstancias y una profundización teológica, en Nicea (*homooúsios*) y hoy (la presencia de cambio y dinamismo en Jesucristo). Este es un modo de poner de relieve la actualidad de Nicea que va más allá de la pertinencia de lo allí discernido sobre la divinidad irrestricta del Hijo de Dios.

1. TODA TEOLOGÍA ES CONTEXTUAL

El contexto determina, alienta y condiciona el quehacer teológico y le exige una renovación constante. Por eso, toda teología es y ha de ser contextual¹.

¹ Más elaborado en G. URÍBARRI, *Teología de ojos abiertos. Doctrina, cultura y evangelización* (Sal Terrae, Santander 2020).

1.1. Nicea no se entiende sin un nuevo contexto teológico y eclesial

Siguiendo la monografía de Samuel Fernández², destaco los elementos que constituyen un exponente suficiente como para afirmar que en el primer tercio del siglo IV se da un nuevo contexto teológico con respecto al III. En el nuevo escenario, a lo largo de todo el siglo IV, los desarrollos propios del periodo pre-niceno no serán suficientes, no se ajustarán del todo a la nueva circunstancia, y se requerirá una elaboración teológica en parte novedosa, construida con otros criterios de medida de su solvencia. En resumen, un nuevo contexto, con nuevos parámetros, exige una nueva elaboración y conceptualización teológica en Nicea y siempre.

1.1.1. Cambios en la escuela teológica de Alejandría

Bajo el episcopado de Alejandro, S. Fernández³ constata la pérdida de funciones diferenciadas entre el director de la escuela de catequesis de Alejandría, respecto de la investigación y la especulación teológica; y la del obispo de Alejandría, sobre la conservación de la regla de fe y el mantenimiento de la unidad doctrinal en los puntos nucleares, como garantía y expresión de la comunión eclesial.

Al asumir de facto Alejandro de Alejandría el episcopado y la dirección de la escuela, existía un peligro latente de que lo que no fuera congruente con la comprensión de la exposición de la regla de fe por parte de Alejandro, dentro de su propia teología especulativa, quedaba en su opinión automáticamente sentenciado como desviación de la regla de fe y considerado una herejía.

Esta es una de las perspectivas de lectura de la controversia. Si la regla de fe, e incluso el mismo símbolo niceno —excluyendo el anatematismo—, no establece la co-eternidad irrestricta del Hijo con el Padre, desde el punto de vista más pre niceno esta sería una cuestión abierta a la discusión teológica, que propiamente no comprometería la comunión en la fe ni, tampoco, la ortodoxia. Pero si la exposición de la

² S. FERNÁNDEZ, *Nicea 325. Reassessing the Contemporary Sources* (Brill, Paderborn 2025).

Acaba de ser publicada la versión castellana: S. FERNÁNDEZ, *Nicea 325. Reevaluación histórica y teológica desde los documentos contemporáneos* (Sigueme, Salamanca 2025). Aquí citó siempre la versión inglesa.

³ S. FERNÁNDEZ, *Nicea 325*, 9-14.

regla de fe se hace, en el caso de Alejandro de Alejandría, desde una comprensión de esta que incluye la co-eternidad de Padre e Hijo, por su radical respectividad y como exigencia irrecusable de la divinidad del Hijo, entonces la no afirmación expresa de dicha co-eternidad se convierte en motivo de acusación de desviación de la fe y de ruptura de la comunión eclesial; en una palabra, de herejía. Poco importa, entonces, que antes de Nicea el único que afirmara con toda claridad esa co-eternidad del Hijo con el Padre de modo inequívoco hubiera sido Orígenes⁴. Pero, la dilucidación de si este elemento es esencial para la fe cristiana o no pasa a primer plano y se ha de solventar, se verá más adelante.

1.1.2. Involucración pública de grandes obispados en la controversia

Algunas de las grandes disputas teológicas previas a Nicea habían tenido un carácter más local, a pesar de que comprometían el núcleo de la fe, y de que se comunicaba a otras grandes sedes episcopales las resoluciones doctrinales de mayor alcance mediante una epístola sinodal. Así, por ejemplo, parece que, a pesar de su difusión, se desacreditó el marcionismo (sínodo romano del 140/144⁵), que también se combatió por los teólogos, en particular por Justino, Ireneo, Tertuliano, Ps-Hipólito en la *Refutatio*.

La controversia patripasiana, mal llamada “monarquiana”, afectó a diferentes zonas geográficas, especialmente Roma, norte de África y Asia Menor. Sin embargo, parece que fue suficiente el empeño de Hipólito (*Contra Noetum*: Asia Menor), de Tertuliano (*Adversus Praxeum*: norte de África), de Ps-Hipólito (*Refutatio*: Roma) y de Novaciano (*De Trinitate*: Roma). Si añadimos la disputa entre Dionisio de Alejandría y Dionisio de Roma el panorama se amplía algo más, como una discusión entre Roma y Alejandría, quizá confirmada por noticias de Orígenes⁶. Las informaciones sobre Sabelio son escasas y

⁴ ORÍGENES, *De Princ.*, I,2,2; IV,4,1 (cf. S. FERNÁNDEZ, *Orígenes. Sobre los principios* [FuP 27: Ciudad Nueva, Madrid 2015] 168-170; 928-932).

⁵ Cf. A. BARON – H. PIETRAS (eds.), *Acta synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*, edición española dirigida por S. FERNÁNDEZ (BAC, Madrid 2016) § 2-3.

⁶ Cf. G. URÍBARRI, *Monarquía y Trinidad* (U. P. Comillas, Madrid 1996).

poco fiables⁷, pero nos indicarían una presencia en la Pentápolis, en Ptolemaida, de concepciones patripasianas. El eco posterior de los principales heresiarcas, excepto Sabelio, convertido en etiqueta, no apunta hacia una commoción eclesial de grandes dimensiones debido a esta herejía.

En el primer tercio del siglo IV, sin embargo, nos encontramos en un estadio mayor de “globalización” teológica, debido a una mayor intercomunicación y a que en la disputa arriana se vieron directamente implicadas grandes sedes episcopales en cuanto tales, con los obispos respectivos directamente involucrados en la discusión: Alejandro de Alejandría, Eusebio de Cesarea, Eusebio de Nicomedia, Eustacio de Antioquía, por recalcar los más significativos. Esto es, toda Alejandría, Antioquía –con Siria–, y Palestina.

En efecto, la controversia arriana implicaba de lleno a toda la Iglesia de Alejandría, de Antioquía y de Palestina, con los presidentes de las respectivas sedes episcopales concernidos, además de otros obispos de sedes no tan significativas. Si le sumamos el cisma meleciano, la involucración de las sedes episcopales todavía se agudiza más. La venida de Osio desde Córdoba, además, le daba un tenor todavía más universal. En este caso, buena parte del territorio y del episcopado está implicado, en un grado mayor a lo que conocemos, en las disputas doctrinales anteriores.

No se trata ahora de valorar cuál de las grandes controversias pre nicenas, incluyendo la arriana, era de mayor calado o más peligrosa, sino de advertir que la disputa arriana se ha convertido en un tema decisivo para tal cantidad de territorio y de sedes, y se puede considerar, desde la perspectiva oriental del imperio, como una cuestión eclesial de conjunto, que a todos afecta. Dicho con otras palabras: en un asunto de la ecumene de la Iglesia en el imperio oriental.

A esto se añade el carácter público de la disputa⁸. Las intervenciones de Alejandro, de un lado, y del resto de los contendientes, los arrianos,

⁷ Cf. X. MORALES, “SABELLIUS LIBYEN, LIBYE SABELLIENNE?”, *Augustinianum* 62/1 (2022) 19-48.

⁸ Cf. S. FERNÁNDEZ, *Nicaea 325*, 88-98 y 123-145.

son públicas y están destinadas al público eclesial: obispos y teólogos, en primer lugar. Las cartas se conocen y leen por personas a quienes no están directamente dirigidas. Pero también terminarán calando en el pueblo menos versado y especializado en teología.

En resumen: se trata de una disputa pública sobre la comprensión de un punto fundamental de la regla de fe en el que están implicadas las grandes sedes episcopales del imperio oriental.

1.1.3. Cambios en la institución sinodal

Antes de Nicea hubo sínodos. Sin embargo, en estos últimos años, se han introducido algunas novedades importantes respecto a esta institución.

1.1.3.1. Apelación

La posibilidad de apelación a un “gran sínodo” por parte de un obispo previamente condenado fue una innovación procedente de la legislación romana, aportada por Constantino⁹. Así, Eusebio de Cesarea y otros obispos pudieron apelar a este gran sínodo, finalmente reunido en Nicea, a pesar de haber sido rechazada su teología y haber sido condenados en el sínodo previamente celebrado en Antioquía (324/325)¹⁰.

Apelar a un “gran sínodo” implica, desde luego, una reunión importante de obispos. Con ello el asunto supera con mucho una disputa regionalmente circunscrita y localmente resuelta, para convertirse en un tema eclesial y, al menos potencialmente, *ecuménico*: que concierne a toda la Iglesia. No es posible resolverlo mediante intervenciones locales puntuales, aunque sean reiteradas en lugares diversos.

⁹ S. FERNÁNDEZ, *Nicaea 325*, 176-181.

¹⁰ S. FERNÁNDEZ, “Eusebio de Cesarea y la controversia arriana. Una nueva interpretación del estallido de la crisis”, *Estudios Eclesiásticos* 99/389 (2024) 413-443. La *Carta sinodal* del SÍNODO DE ANTIOQUÍA se encuentra en: S. FERNÁNDEZ (ed.), *Fontes Nicaenae Synodi. Las fuentes contemporáneas para el estudio del Concilio de Nicea* (Sigueme, Salamanca 2025) (FNS), documento n. 28.

1.1.3.2. Carácter ecuménico del sínodo de Nicea

Así lo entendió Constantino al constatar las profundas divergencias entre grandes Iglesias: una división en Alejandría, pero también en Antioquía (Siria), con alcance en Palestina¹¹. Más aún, si a la controversia propiamente arriana sumamos el cisma meleciano, también presente a lo largo de estos años del siglo IV y abordado por Nicea en los cánones. Además, Constantino convocó a obispos de Italia y Europa, junto con todas las sedes de la parte oriental del imperio¹². Estuvo presente Osio de Córdoba (Hispania) y la sede romana estuvo representada, en Nicea, por legados.

Pero el sínodo de Nicea dio todavía un paso más de carácter universalista¹³. Su anatematismo se cierra con esta sentencia: “a estos la Iglesia católica (κατολικὴ) y apostólica (ἀποστολικὴ) los anatematiza”¹⁴, lo cual supone una escalada, por ejemplo, sobre el anterior sínodo de Antioquía: “declaramos anatema”¹⁵.

1.1.3.3. Intromisión del emperador Constantino

La intervención del emperador¹⁶, inmiscuyéndose de pleno en las cuestiones teológicas y eclesiales, supone una novedad absoluta con respecto al periodo pre-niceno, marcado durante algunas fases por las persecuciones, la marginalidad y, en todo caso, el carácter de religión no oficialmente autorizada (*illicita*). Ahora los asuntos de la fe cristiana pasan a ser temas constitutivos de la política oficial del emperador. Las disposiciones emanadas de los sínodos adquieren rango de ley civil. La maquinaria imperial de carácter estatal aplica las resoluciones disciplinares y teológicas decididas en los sínodos. Esto va más allá de las facilidades de transporte para acudir a Nicea debido a los servicios del *cursus publicus*.

¹¹ Cf. CONSTANTINO, *Carta a Alejandro y Arrio* (FNS 24); *Carta a los obispos* (FNS 30); *Discurso al Sínodo* (FNS 31).

¹² *Carta a los obispos* (FNS 30).

¹³ Tomado de W. KINZIG, “The Creed of Nicea. Old Questions, New Answers”, *The Ecumenical Review* 75/2 (2023) 215-234, aquí 231.

¹⁴ SÍNODO DE NICEA, *Credo* (FNS 32,4).

¹⁵ SÍNODO DE ANTIOQUÍA, *Carta sinodal*, 13 (FNS 28,13).

¹⁶ Basta con ojear el índice de documentos recogidos en FNS. Constantino es autor de 24 documentos de un total de 80.

1.1.3.4. La elaboración de credos en las grandes asambleas sinodales

Con el comienzo del siglo IV asistimos a las primeras elaboraciones de textos confesionales que formalmente adquieren la estructura de un credo, sustituyendo a la regla de fe¹⁷. El precedente del credo del sínodo de Antioquía del 324/325¹⁸, obligaba a que en Nicea se elaborara un símbolo adecuado para descartar las opiniones teológicas de los arrianos¹⁹.

1.1.3.5. Diferencia respecto a la crisis gnóstica

Esta nueva configuración se percibe en el modo diferenciado con el que la Iglesia hizo frente al gnosticismo (siglos II-III) y al arrianismo (siglo IV). Frente al segundo, es bien conocida la incesante actividad sinodal que jalona el siglo IV, con sus idas y venidas²⁰. Frente al gnosticismo, sin embargo, destaca, la actividad continuada de los teólogos (ej.: Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Ps.-Hipólito) discutiendo los puntos de vista gnósticos, sus especulaciones y exégesis, desde la regla de fe. Pero no existe referencia a ningún sínodo que se enfrentara a la gnosis herética en cuanto tal, que constituyera la referencia primordial para la Iglesia antigua sobre esta cuestión, ni la elaboración de ningún credo oficial con una fuerte carga antignóstica.

1.1.1.4. Exigencias que desembocan en Nicea

En este nuevo contexto, se debía dar un discernimiento acerca de un punto que la regla de fe no incluía de modo inequívoco hasta este momento: la co-eterñidad o no co-eterñidad del Hijo con respecto al Padre como integrante esencialísimo de su divinidad. Esto se debía hacer a través de un sínodo, que elaborara un símbolo de fe, no mediante una disputa entre teólogos, de modo que su resultado fuese vinculante para el conjunto de toda la ecumene. Es decir, que ostentara un carácter universal.

¹⁷ W. KINZIG, *A History of Early Creeds* (De Gruyter, Berlin – Boston 2024) 213.

¹⁸ FNS 28, 8-13.

¹⁹ Cf. W. KINZIG, *A History of Early Creeds*, 219-268.

²⁰ Cf. *Acta synodalia*, §§ 423-890. Para una lectura teológica, cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Augustinianum, Roma 1975); L. AYRES, *Nicea and its Legacy* (Oxford U. P., Oxford 2009).

1.2. Incidencia sobre la teología nicena

En ese nuevo contexto teológico, hay dos aspectos importantes sobre los cuales el sínodo de Nicea se pronuncia.

1.2.1. Inmanencia divina

Si antes de Nicea no fue preceptivo, en líneas generales, pronunciarse sobre la inmanencia divina del Hijo en el seno divino trinitario, tal y como la escuela de Eusebio de Cesarea defendía, con el estallido de la controversia arriana este punto no se pudo soslayar.

A partir de entonces el enfoque propiamente económico se habrá de combinar con el que se denominará teológico. La fe cristiana se abre hacia la especulación intratrinitaria con un empuje superior al presente en la teología de los dos estadios del Logos, conceptualizando de modo más preciso y vinculante la existencia intratrinitaria *ab aeterno* del Hijo, consustancial con el Padre. Así, la divinidad confesada del Hijo recibe un refrendo absoluto en el símbolo de fe: tan Dios como es Dios Padre, así de Dios, misma sustancia divina, misma eternidad, lo es el Hijo. Todo ello sin negar el carácter fontanal del Padre, que engendra al Hijo. Se trata de un punto de inflexión de gran envergadura, que permanecerá en adelante en la fe de la Iglesia y en la teología.

1.2.2. Rechazo de una cierta pluralidad cristológica

El reverso de esta dilucidación radica en la eliminación de cierta holgura que hasta entonces era posible en la interpretación de la regla de fe. Esto es, Eusebio de Cesarea y su línea teológica podían pretender que su concepción de una generación del Hijo no estrictamente eterna, aunque sí atemporal, previa a la creación y con vistas a ella, era congruente con la fe cristiana²¹. Tras Nicea se pone de relieve que este punto de vista, en el que Dios pudo ser plenamente Dios en ausencia del Hijo, no es compatible con la fe cristiana. Dicho de otro modo, el monoteísmo cristiano o es estrictamente trinitario con todas sus implicaciones con respecto de la divinidad irrestricta de las tres

²¹ Por ejemplo, EUSEBIO DE CESAREA, *Carta a Alejandro de Alejandría* (FNS 12); *Carta a Eufratión* (FNS 13); EUSEBIO DE NICOMEDIA, *Carta a Paulino de Tiro* (FNS 15).

personas divinas: Dios es eterna y esencialmente trino, o no es cristiano²².

1.2.3. ¿Era realmente compatible la interpretación de Arrio y los suyos con la regla de fe?

Se trata de un punto más delicado, que sugiero como hipótesis. Aunque Samuel Fernández insiste, siguiendo a Orígenes²³, en que la regla de fe no pedía más que una procedencia del Hijo del Padre antes de la creación, interpretación que hasta este momento he seguido, me permito ahora dudarlo²⁴. La controversia patripasiana puso de manifiesto que la existencia del Hijo solo con vistas a la creación no era suficiente para mantener la fe cristiana y la consistencia de la economía²⁵. Tertuliano argüirá contra Praxeas desde la exégesis bíblica, pero también desde la regla de fe. Según el teólogo africano, la alteridad esencial entre Padre e Hijo está ínsita en la correcta lectura de la regla de fe:

Nosotros, por el contrario [...] creemos en un único Dios, pero bajo esta distribución (*dispensatione*) a la cual llamamos “economía” (*oikonomia*), que el único Dios tiene también un Hijo, el *Sermo* suyo, que de Él ha procedido, por el cual todo fue hecho y sin el cual no se hizo nada²⁶.

El párrafo continúa con la expresión “esta regla” (*hanc regulam*)²⁷. Si la alteridad entre Padre e Hijo se constituye en un momento, no se sentencia de modo inequívoco la alteridad constitutivamente esencial entre ambos (Trinidad inmanente), dejando abierta la rendija a una transmutación del Padre en Hijo en vistas a la economía, incluso atemporal: antes del tiempo y en vistas a la creación (Trinidad económica), tal y como propusieron los teólogos patripasianos. Que esto no se haya visto durante un tiempo en Alejandría no significa que

²² Cf. A. CORDOVILLA, “La fe trinitaria como «monoteísmo concreto»”, en M. del C. PAREDES MARTÍN (ed.), *Religiones e interpretaciones del mundo* (Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 2011) 27-41.

²³ ORIGENES, *De princ.* I, pr. 4. (FuP 27, 120-124).

²⁴ Cf. S. FERNÁNDEZ, *Nicaea* 325, 26, *passim*.

²⁵ Un estudio detallado en G. URÍBARRI, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano* (U. P. Comillas, Madrid 1999).

²⁶ TERTULIANO, *Prax.* 2,1 (CCSL 2, 1160).

²⁷ TERTULIANO, *Prax.* 2,2 (CCSL 2, 1160).

la lógica ínsita en la fe que recoge la regla no lo pida por coherencia con su contenido. En cuanto la regla de fe quiere recoger la divinidad del Hijo –con todo lo que implica divinidad– esto empuja, desde la dinámica de la regla, hacia la co-eternidad. Era cuestión de tiempo que este elemento, visto por Tertuliano y Orígenes, se impusiera de modo más universal. En definitiva, desde un punto de vista sistemático, y los Padres eran los teólogos sistemáticos de su época, la coherencia de la defensa de la divinidad del Hijo, elemento propio de la regla de fe, pedía su co-eternidad con el Padre.

1.3. Una mirada nicena a nuestra tarea cristológico

Abordar con detenimiento un panorama completo de los elementos, que configuran el contexto actual de la cristología y del quehacer cristológico, requeriría un espacio bastante amplio y nos alejaría del foco de este artículo²⁸. Por ello, reduzco la cuestión a la siguiente pregunta: ¿Qué aspectos del contexto cristológico actual pueden recibir una iluminación desde Nicaea?

1. La comprensión de la figura de Jesús de Nazaret está hoy en día en la teología y en la vivencia cristiana muy configurada por los evangelios sinópticos. Además del potencial narrativo de estos evangelios, de su abundante presencia en la liturgia, este aspecto viene marcado por el impacto de la investigación histórica sobre Jesús²⁹. A pesar de que hoy los especialistas reconocen que el evangelio de Juan también es una fuente histórica de la que se pueden extraer datos fidedignos desde el punto de vista de la historicidad³⁰ —como por

²⁸ He dado mi opinión en G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (U.P. Comillas – San Pablo, Madrid 2014); “Ante los retos a la cristología de parte de la actual cultura plural”, *Teología y Vida* 58/2 (2017) 221-243; “Corrientes actuales de cristología”, *Almeriensis* 10 (2017) 7-54; *El Hijo se hizo carne* (Sígueme, Salamanca 2024).

²⁹ Como exponente, véase el prólogo de J. Ratzinger a su *Jesús de Nazaret I: J. RATZINGER, Obras completas. VII/1 Jesús de Nazaret. Escritos de cristología* (BAC, Madrid 2015) 95-105. Para las obras completas de Ratzinger en adelante, JRGs, para la edición alemana; JROC, para la edición española.

³⁰ Cf. J. MEIER, *Un judío marginal* (Verbo Divino, Estella 2000) I, 68; P. N. ANDERSON, “The Jesus of History, the Gospel of Faith, and the Gospel of John”, en B. ESTRADA y otros (eds.), *The Gospels History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI* (LEV, Città del Vaticano 2013) II, 63-81.

ejemplo, la fecha de la última Cena o el entronque del ministerio de Jesús con Juan Bautista y que algunos de los discípulos de Jesús de primera hora procedieran del círculo del Bautista—, esta percepción no ha impactado con suficiente fuerza como para que el Jesús terreno, para muchos creyentes, deje de ser solo un Jesús sinóptico. Y aunque algunos hayan hablado de una tiranía del Jesús sinóptico³¹ y la investigación histórica sobre Jesús diste de ser una empresa sin enormes problemas de fondo³², la figura de Jesús de Nazaret predominante es hoy la de un Jesús sinóptico, mucho más que la del Verbo eterno encarnado, propia del cuarto evangelio.

2. El predominio del Jesús sinóptico rechina frente a la fe nicena, pues en ella el Logos-Hijo, esto es el encarnado en la figura histórica de Jesús de Nazaret, pertenece al ser divino intratrinitario de Dios: es co-eterno con el Padre y consustancial con el Padre. Por lo tanto:

a) Una cristología que recibe Nicea debe entroncar fuertemente la cristología con la Trinidad, de tal forma de afirmar la identidad absoluta entre Jesús de Nazaret y el Hijo eterno. Una cristología que recibe a Nicea ha de mostrar, a su nivel y con sus medios, que la Trinidad económica es la inmanente y viceversa³³. Si la cristología no entraña con la Trinidad carece de sentido la recitación del símbolo en la liturgia, ya sea el Niceno-Constantinopolitano o el llamado de los apóstoles. Este asunto no es baladí, pues el credo es la respuesta oficial a la proclamación de la Palabra de Dios en la asamblea litúrgica, de la cual, con mucha frecuencia, forman parte pasajes tomados de los evangelios sinópticos.

b) Este ejercicio implica que la cristología ha de dar un amplio juego en su inspiración, en su elaboración y en la construcción de la figura

³¹ CH. W. HEDRICK, "The Tyranny of the Synoptic Jesus", en Id. (ed.), *The Historical Jesus and the Rejected Gospels* (Scholars Press, Atlanta 1988) 1-8.

³² Cf. L. T. JOHNSON, *The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (HarperOne, New York 1996); G. URÍBARRI, *El Hijo se hizo carne*, esp. cap. 4.

³³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología – Cristología – Antropología* (1981), I.C.2, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, ed. C. POZO (BAC, Madrid 1998) 248-250; A. CORDOVILLA, "Dios por nosotros – Dios en sí. Recepción y valoración del axioma sobre Trinidad económica y Trinidad inmanente", *Estudios Trinitarios* 50/2 (2016) 245-279.

de Jesús de Nazaret a los grandes himnos cristológicos presentes en el NT, como, por ejemplo: Jn 1,1-18; Flp 2,6-11; Rm 1,3-4; Col 1,15-20; Ef 1,3-14; Hb 1,3-4; 1P 1,18-21; 1Tm 3,16, y textos de tenor semejante como, 1Co 8,6; 2Co 8,9; Ga 4,4-6³⁴. Por lo tanto, el predominio del Jesús sinóptico se ha de combatir no sustituyendo al Jesús sinóptico por otro, sino articulándolo con la teología joánica y paulina, en sentido amplio: todos los escritos canónicos bajo el nombre de Pablo, carta a los hebreos y deuteropaulinas incluidas. Sin Juan y Pablo no llegamos a la fe eclesial en Jesús de Nazaret, el Hijo eterno de Dios.

c) Por lo tanto, hay dos aspectos que no se pueden soslayar: la preexistencia de Jesucristo, el Hijo de Dios; y la mediación en la creación. Aunque Nicea no lo hiciera, desde aquí caben aperturas antropológicas y cosmológicas fundamentales.

2. LA HERMENÉUTICA SIEMPRE ES UN FACTOR DETERMINANTE DE LA EXÉGESIS BÍBLICA CIENTÍFICA

Lo determinante para una buena exégesis científica es su alianza con una hermenéutica teológica adecuada. La exégesis meramente científica no capta el contenido de la revelación a pesar de que filológicamente sea impecable.

2.1. *El contexto*

Uno de los elementos más determinantes del contexto teológico después del Concilio Vaticano II consiste en la alteración que se ha dado en el campo de la exégesis científica y su impacto sobre el quehacer teológico, primero, y sobre el conjunto de la vida y la doctrina eclesial, como consecuencia de lo anterior, después. Muy resumidamente, frente a una exégesis de carácter espiritual de los Padres, continuada por los medievales, con la vertebración de la unidad del AT y del NT desde una lectura cristológica y tipológica del AT, se pasó a una exégesis científica que se jacta de ridiculizar la

³⁴ Para una introducción en el tema, véase M. HENGEL, *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV* (Mohr Siebeck, Tübingen 2006) 185-258.

exégesis espiritual de los Padres³⁵, es incapaz de articular la unidad de la Escritura³⁶, no hace una lectura cristológica y tipológica del AT, y, finalmente, arrasa con la solidez de la fundamentación bíblica de aspectos doctrinales sustantivos de la fe.

Por poner un ejemplo de este impacto de la exégesis científica en la teología contemporánea, en el terreno de la mariología se puede decir que la exégesis histórico-crítica supuso un golpe aniquilador de la mariología de la era de los papas Pío³⁷. Sin ir tan lejos, la exégesis histórico-crítica suele dejar en pie poco del contenido histórico y teológico de las narraciones de la infancia de Jesús. Suele sostener que Jesús tuvo hermanos de sangre³⁸. Con lo cual, por ejemplo, el dogma mariano de la virginidad perpetua de María queda descalificado como algo no sostenible, en confrontación con la ciencia exegética reciente.

En el ámbito de la cristología, Ratzinger diagnosticó, al inicio de su trayectoria académica, la tarea teológica fundamental como el siguiente reto: Mostrar hoy la pertinencia, congruencia y solidez del dogma cristológico (y trinitario), elaborado desde la teología de los Padres, marcada a fuego por su exégesis³⁹. Detrás de esta percepción,

³⁵ Cf. J. FITZMYER, *The Interpretation of Scripture. In Defense of the Historical-Critical Method* (Paulist Press, New York – Mahwah, N.J. 2008).

³⁶ J. RATZINGER, "Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute", en J. RATZINGER (ed.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (Herder, Freiburg 1989) 15-44 (JRGS 9,2, 790-819), traducido como "La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy", en L. SÁNCHEZ NAVARRO – C. GRANADOS (eds.), *Escríptura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Palabra, Madrid 2003) 19-54; J. RATZINGER, "Con ocasión de los cien años de la constitución de la Pontificia Comisión Bíblica. La relación entre Magisterio de la Iglesia y exégesis (10/05/2003)", en L. SÁNCHEZ NAVARRO – C. GRANADOS, *Escríptura e interpretación*, 175-187 (JRGS 9,2, 830-840). Sobre el particular, G. URÍBARRI, "Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger – Benedicto XVI", en S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de J. Ratzinger. Teólogo y Papa* (U.P. Comillas – San Pablo Madrid 2009) 25-65.

³⁷ Cf. K.-H. MENKE, *María en la historia de Israel y en la fe de la Iglesia* (Sigueme, Salamanca 2007) 16.

³⁸ J. MEIER, *Un judío marginal*, I, 327-341.

³⁹ Cf. J. RATZINGER, "Christocentric in der Verkündigung?", *Trierer Theologische Zeitschrift* 70 (1961) 1-14, recogido en J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung* (Wewel,

que comparto, se encuentra el siguiente entramado: Si la exégesis patrística no es fiable, según la moderna ciencia exegética, entonces tampoco lo puede ser su teología. Si, en consecuencia, la teología de los Padres no posee de base una exegética sólida, por no acomodarse a los criterios científicos actuales, entonces su teología no es de recibo. Como el dogma cristológico y trinitario se formula al hilo del decantado de lo más granado y mejor de la teología y la exégesis patrística, la conclusión que se impone es que el dogma cristológico y trinitario, en cuanto tal, carece de verdadero fundamento teológico. Con lo cual hoy se podría prescindir del mismo con buena conciencia por honestidad intelectual y sano rigor.

Por lo tanto, quiérase o no, a nuestra teología contemporánea se le plantea la pregunta acerca de la pertinencia y la fiabilidad de la exégesis patrística⁴⁰. También, por coherencia, sobre la adecuación de la moderna exégesis científica para el quehacer teológico.

2.2. Breve apunte sobre la exégesis en la controversia arriana

Señalo muy someramente una de las líneas de la disputa en la controversia arriana, que toca a la exégesis y, sobre todo, a la

Donauwörth ⁴⁰2005), traducido en *Palabra en la Iglesia* (Sigueme, Salamanca 1976) 43-64 (JRGS 6/2, 647-667; JROC VI/2, 620-639); *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* (Wertdeutscher, Colonia – Opladen 1966) (JRGS 9/1, 553-595); *Introducción al cristianismo* (Sigueme, Salamanca ¹²2005) esp. 33-34 (prólogo a la primera edición) (JROC IV, 5-6); “Die Legitimität des christologischen Dogmas”, *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972) 487-503 (JRGS 6/2, 832-849; JROC VI/2, 805-822); *Christus. Thesen zur Christologie* (JRGS 6/2, 668-671; JROC VI/2, 640-3); “Die Christologie im Spannungsfeld von altchristlicher Exegese und moderner Bibelauslegung”, en J. TENZIER (ed.), *Urbild und Abglanz. Festgabe für Herbert Doms zum 80. Geburtstag* (Ratisbona 1972) 359-367 (JRGS 6/2, 820-831; JROC VI/2, 792-804). Para una presentación, véase G. URÍBARRI, “Escritura y dogma según Joseph Ratzinger”, en P. ALONSO-S. MADRIGAL (eds.), *Teología con alma bíblica. Miscelánea homenaje al Prof. Dr. José Ramón Bustos Saiz* (U.P. Comillas, Madrid 2021) 279-294.

⁴⁰ Destaca M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift* (Mohr Siebeck, Tübingen 2007) con más publicaciones al respecto. Por ejemplo, M. REISER, “Allegorese und Metaphorik. Vorüberlegungen zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik”, en F. SEDLMEIR (ed.), *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft. Festschrift für Rudolf Mosis zum 70. Geburtstag* (Echter, Würzburg 2003) 433-465. En opinión de Reiser, el método histórico-crítico carece de hermenéutica, concentrándose exclusivamente en la metodología. De ahí sus notables carencias.

combinación inevitable entre perspectiva filosófico-teológica hermenéutica previa de aproximación al texto bíblico, comprensión de la regla de fe (Tradición) y análisis filológico y científico del texto bíblico. Nótese cómo se da un entramado de dos elementos hermenéuticos: hermenéutica y Tradición, enlazados entre sí, con el análisis más científico del texto. Es decir, la hermenéutica resulta un factor muy determinante de la aproximación científica, sin negarla.

Tiempo atrás, Pr 8,22-30, en su versión septuagintal, era un texto que se aplicaba al Logos-Hijo para entender su mediación en la creación, su preexistencia antes de la creación, su relación con el Padre, su prolación o emisión o, incluso, su existencia intratrinitaria, al menos incoativamente⁴¹. No voy a entrar ahora en la discusión detallada de si algún autor ya insinúa con claridad suficiente una existencia intratrinitaria del Logos-Hijo de carácter personal al hilo de una exégesis de este texto, aunque opino que Tertuliano lo hace, forzado por la discusión con Praxeas⁴².

En las dos cartas más primitivas y fiables de Arrio –que nos han llegado– se alude a este texto y se interpreta de modo suficientemente claro para el lector especializado⁴³. Así, ya encontramos un rastro en la carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia: “Y antes de haber sido generado ($\gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\bar{\eta}$), o creado ($\kappa\tau\iota\sigma\theta\bar{\eta}$), o constituido ($\circ\dot{\eta}\iota\sigma\theta\bar{\eta}$), o establecido ($\theta\epsilon\mu\epsilon\lambda\omega\theta\bar{\eta}$), no era, pues no era ingénito”⁴⁴. La alusión a Pr 8,22-30 parece bastante clara. En las notas, S. Fernández proporciona estas referencias: Pr 8,25: $\gamma\epsilon\nu\nu\acute{a}\omega$; Pr 8, 22: $\kappa\tau\acute{i}\zeta\omega$; Rm 1,4: $\circ\dot{\eta}\acute{\iota}\zeta\omega$; Pr 8,23: $\theta\epsilon\mu\epsilon\lambda\acute{i}\omega$.

Arrio entiende los cuatro términos como sinónimos. Aquí recibe apoyo exegético su idea de que el Hijo es creado. Este punto de vista tiene un asiento sólido desde el punto de vista de la exégesis científica del texto en su momento, pero también hoy si, siguiendo el modo de

⁴¹ M. SIMONETTI, “Sull’interpretazione patristica di Proverbi 8,22”, en M. SIMONETTI, *Studi sull’arianesimo* (Roma 1965) 9-87.

⁴² Cf. *Prax.* 5 y 6-7 (CCSL 2,1163-7). Detalles y análisis en G. URÍBARRI, *La emergencia de la Trinidad inmanente*, 107-142.

⁴³ Cf. L. AYRES, “Arius on Proverbs 8:22ff”, en A. SÁEZ-GUTIÉRREZ y otros (eds.), *Proverbs 8,22-31: Text, Context, Reception* (Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2024) 303-313.

⁴⁴ ARRIO, *Carta a Eusebio de Nicomedia*, 5 (FNS 6,5).

operar de la exégesis científica, excogitáramos el significado de κτίζω y lo aplicáramos al discernimiento del origen del ser del Verbo-Sabiduría. Cualquier exegeta nos diría que en Pr 8,22 se dice “creado” o algo muy en esta línea⁴⁵.

Esta perspectiva se confirma en la carta de Arrio y sus compañeros a Alejandro de Alejandría, posiblemente unos meses posteriores a la anterior, en la que el contenido doctrinal se mantiene, aunque se moderan algunas expresiones y el tono es más conciliador. Extraigo los párrafos más significativos:

El cual ha generado al Hijo unigénito antes de los tiempos seculares, por medio del cual hizo los siglos y el universo entero; pero [lo] ha generado no en apariencia, sino en verdad, dado que lo hizo subsistir por su propia voluntad, inmutable e inalterable, criatura (κτίσμα) perfecta de Dios, pero no como una de entre las criaturas (κτισμάτων); generado, pero no como los seres generados⁴⁶.

Antes de los tiempos y antes de los siglos, [el Hijo] ha sido creado (κτισθέντα) y ha recibido del Padre la vida, el ser y la gloria, dado que el Padre le da la subsistencia⁴⁷.

El Hijo, habiendo sido generado atemporalmente por el Padre, creado (κτισθεὶς) y establecido (θεμελιωθεὶς) antes de los siglos, no existía antes de haber sido generado⁴⁸.

No es el momento de entrar en la exégesis de Alejandro y Atanasio de este texto. El asunto interesante es que la interpretación arriana se puede considerar del todo correcta desde el punto de vista filológico-científico, pues, no es científicamente demostrable –incluso situados en el comienzo del siglo IV– que:

- a) Pr 8,22-30 nos hable de una inmanencia eterna de la Sabiduría en el seno divino trinitario.
- b) Que en esa inmanencia se hable de una subsistencia de la Sabiduría-Logos de carácter personal eterna previa a la creación.

⁴⁵ Véase la voz en A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento* (Verbo Divino, Estella, 2018).

⁴⁶ ARRIO y compañeros, *Carta a Alejandro de Alejandría*, 2 (FNS 11,2).

⁴⁷ ARRIO y compañeros, *Carta a Alejandro de Alejandría*, 3 (FNS 11,3).

⁴⁸ ARRIO y compañeros, *Carta a Alejandro de Alejandría*, 4 (FNS 11,4).

c) Sobre todo, que no se esté hablando propiamente de una creación o algo muy parecido, pues emplea el verbo *κτίζω*, el mismo que usa para designar lo propio de las criaturas⁴⁹. Esto se refiere a la creación de la Sabiduría, como la criatura más excelsa, que luego colaborará con Dios en la obra creadora.

Sin embargo, aun siendo científicamente impecable, la exégesis de Arrio es desencaminada porque no respeta lo que en el fondo dicen en su verdad tanto la regla de fe como la Escritura⁵⁰. De hecho, en el símbolo de Nicea se introduce la aclaración, contra la doctrina de Arrio y los de su opinión: “engendrado (*γεννηθέντα*), no creado (*ποιηθέντα*)” (DH 125), para deshacer la equivalencia entre generación y creación. Así, pues, esa exégesis que identifica creación y generación va contra el símbolo, contra el nuevo equivalente a la regla de fe. A pesar de que el símbolo emplee el verbo *ποιέω*, y no *κτίζω*, la intencionalidad anti arriana es clara. Alejandro de Alejandría refiere los elementos de la doctrina de los arrianos usando el verbo *ποιέω*: “Dicen: «Pues todas las cosas las hizo (*ἐποίησε*) Dios de la nada», incluyendo aquí a todas las criaturas racionales e irracionales y al Hijo de Dios”⁵¹. No es tan seguro que en el anatematismo se incluyera la fórmula “El Hijo de Dios es [criatura (*κτιστὸν*)]” (DH 126), pues en todas las ediciones este inciso viene entre corchetes, aunque parece que sí formó parte de la discusión⁵².

Es decir, Arrio y los de su escuela teológica no sitúan la exégesis científico-filológica alineada de modo correcto con la comprensión profunda de la Escritura, que se encuentra en la Tradición eclesial (regla de fe) —ahora profundizada en el símbolo y el anatematismo niceno— y en el sentido profundo de la Escritura (*διάνοια*), su

⁴⁹ Cf. S. FERNÁNDEZ, “Eusebio de Cesarea y desarrollo del sínodo de Nicea”, *Anuario Historia de la Iglesia* 32 (2023) 97-122, aquí 116.

⁵⁰ Otra opinión, en parte diferente, en S. FERNÁNDEZ, “«Begotten» and «created». The Synod of Ancira (358 C.E.) on the Perfect Birth of the Son of God”, *Augustinianum* 61/1 (2021) 9-23.

⁵¹ *Carta a Alejandro de Bizancio*, 11 (FNS 8,11).

⁵² S. FERNÁNDEZ, *Nicaea* 325, 210-211 y 220.

contenido sustancial (*ύπόθεσις*) y su finalidad última (*σκοπός*)⁵³. Este criterio es más seguro que el tenor literal de los pasajes aislados, como hace con frecuencia la exégesis histórico-crítica y la exégesis científica en general. Una lectura científica dirigida por una hermenéutica inadecuada y extemporánea a la verdad de la revelación sedimentada en la Escritura vista en su unidad, no es capaz de leer el contenido verdadero de la Escritura.

2.3. Corolario para hoy

Esto, que le sucedió a Arrio en este punto, es muy frecuente en la exégesis científica moderna, que prescinde de la hermenéutica eclesial. Pues al contenido del texto escriturístico no se accede simple y llanamente por el método científico. Siempre se da una precomprensión filosófico-teológica presente y determinante⁵⁴. Lo malo es cuando esta no es la eclesial, la única que capta el modo de significar de las Escrituras, y además se oculta o se enmascara bajo capa de acceder al texto desde la mera científicidad filológica, histórica o del método que sea, que supuestamente sería más limpia, neutral y carente de prejuicios.

Así, pues, concluyendo, hemos de darle todo el peso al tercer párrafo de *Dei Verbum* 12 (principios teológicos y hermenéuticos), y no solo al segundo (métodos exegéticos científicos) a la hora de leer teológicamente las Escrituras. Este tercer párrafo pide interpretar la Escritura con el mismo Espíritu con el que fue escrita, atender a su contenido, a la unidad de la Escritura, la Tradición de la Iglesia y la analogía de la fe. Así, no solamente recuperamos la riqueza de la exégesis patrística, sin negar sus excesos alegoristas, sino también una exégesis científica y teológica a la vez, tan necesaria y enriquecedora.

Una exégesis que se pretenda científica, pero que no incorpore la hermenéutica propiamente teológica (o eclesial), en realidad carece de

⁵³ Cf. F. YOUNG, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge U. P., Cambridge 1997); M. FIEDROWIECZ, *Theologie der Kirchenväter* (Herder, Freiburg 2010) 97-187.

⁵⁴ Punto clave de J. RATZINGER, “La interpretación bíblica en conflicto”, esp. 30-42.

cientificidad, pues no adecúa su método a su objeto⁵⁵. Por eso, hay una buena porción de exégesis científica moderna que no es ciencia de la fe y no se considera una rama de la teología. Meier, por ejemplo, reconoce que el departamento en el que ubica su quehacer es el de historia, no el de teología⁵⁶. ¿Puede una exégesis que no es teología determinar sustantivamente la teología, reconfigurarla, enriquecerla, alimentar la fe y hacer progresar la doctrina?

3. LA RETRACTACIÓN TEOLÓGICA CUASI TOTAL ES POSIBLE E INCLUSO NECESARIA

Es factible que una profundización lleve a defender y proponer como central en la fe algo que en un momento se rechazó o condenó, sin que esto suponga realmente una discontinuidad total en la doctrina.

3.1. *Idas y vueltas con el homooúsios o Nicea como retractación*

No es mi propósito desbrozar toda la problemática en torno al tan traído y llevado *homooúsios* (όμοούσιος) ni antes de Nicea, ni menos en la elaboración y recepción del símbolo niceno y de la *fides Nicaena*. Solo hago notar algunos puntos para introducir la reflexión, que ponen de relieve cómo el término era controvertido, había sido objeto de polémica e, incluso, formalmente rechazada una determinada comprensión de este. En definitiva, el concepto contenía una carga explosiva fácilmente detonable. Antes de Nicea destacan estos aspectos⁵⁷.

⁵⁵ Cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, “«Keine rein akademische Angelegenheit». Zum Verständnis von Erklären und Verstehen in den Jesus-Büchern von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI”, en J.-H. TÜCK (ed.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.* (Herder, Freiburg 2013) 184-206.

⁵⁶ J. MEIER, “The Historical Figure of Jesus: The Historical Jesus and his Historical Parables”, en B. ESTRADA y otros (ed.), *The Gospels History and Christology*, I, 237-260, esp. 239, 241-242, 251-252, 260.

⁵⁷ Véase la amplia documentación recogida por P. F. BEATRICE, “The Word «Homooúsios» from Hellenism to Christianity”, *Church History* 71 (2002) 243-272; J. J. AYÁN CALVO, “Nicea y el problemático *homooúsios*”, en A. J. REYES GUERRERO (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba* (BAC, Madrid 2015) 317-380.

1) Procedencia gnóstica del término *homooúsios*⁵⁸. Lo cual lo convertía en claramente sospechoso e inaceptable. La concepción detrás era de carácter corpóreo.

2) Por el debate entre los dos Dionisio (ca. 257-260), se sabe que se le echó en cara a Dionisio Alejandrino no haberlo empleado⁵⁹. Él se defendió indicando que usó expresiones parecidas y que tal término no se encuentra en la Escritura. Este último punto de vista dificultará enormemente la recepción de Nicea.

3) Es posible que Pablo de Samosata usara el elemento corpóreo del *homooúsios* para atacar a sus adversarios. Si así fue, el sínodo de Antioquía del 268/9 lo rechazó⁶⁰.

4) El término *homooúsios* se encuentra en la correspondencia de Arrio con Alejandro anterior a Nicea. Arrio lo rechaza categóricamente, porque encuentra en él esta componente corpórea⁶¹. Incluiría de modo claro connotaciones maniqueas⁶² e implicaría que el Hijo sería una parte del Padre o una emisión⁶³. En definitiva, lo ve

⁵⁸ J. J. AYÁN CALVO, "Nicea y el problemático *homoousios*", 321-322.

⁵⁹ Cf. W. A. BIENERT, "Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90 (1979) 151-175; J.J. AYÁN CALVO, "Nicea y el problemático *homoousios*", 329-339.

⁶⁰ Cf. J. J. AYÁN CALVO, "Nicea y el problemático *homoousios*", 339-343, con referencias y bibliografía. Entre la bibliografía, P. GALTIER, "L'όμοούσιος de Paul de Samosate", *Recherches de Science Religieuse* 12 (1922) 30-45; F. LOOFS, *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte* (Leipzig 1924) 146 ss.; G. BARDY, *Paul de Samosate. Étude historique* (Louvain 1929) 324-352; I. ORTIZ DE URBINA, "L'«*homousios*» preniceno", *Orientalia Christiana periodica* 8 (1942) 194-209; H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la Christologie du III^e au IV^e siècle* (Fribourg en Suisse 1952) 103-120; M. SIMONETTI, "Ancora su homoousios a proposito de due recenti studi", *Vetera Christianorum* 17 (1980) 85-98; M. SIMONETTI, "Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 24 (1988) 177-210; H. CH. BRENNCKE, "Zum Prozeß gegen Paul von Samosata: Die Frage nach der Verurteilung des Homooousios", en U. HEIL y otros (eds.), *Ecclesia est in re publica: Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum* (De Gruyter, Berlin – New York, 2007) 1-24; P. DE NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III* (Augustinianum, Roma 2004) 437-453.

⁶¹ Cf. J. J. AYÁN CALVO, "Nicea y el problemático *homoousios*", 345-7.

⁶² *Carta de Arrio y sus compañeros a Alejandro de Alejandría*, 3 (FNS 11,3).

⁶³ *Carta de Arrio y sus compañeros a Alejandro de Alejandría*, 5 (FNS 11,5).

inevitablemente ligado a una concepción corporal, totalmente incompatible con una sana comprensión teológico-filosófica de Dios⁶⁴.

Todo este entramado ayuda a comprender la dificultad de su recepción. También, que una vez incluido como factor filosófico necesario para contrarrestar la concepción arriana —lo que implica el τοὐτέστιν del símbolo—, la recepción de Nicea incluyera necesariamente la recepción del *homooúsios* niceno o, al menos, de su sentido fundamental, como fue el caso de la sinodal de Ancyra del 358⁶⁵. Hilario, teólogo de talla, insistirá sobre todo en el contenido bíblico que expresa el tenor del término⁶⁶.

Lo más interesante del caso es la argumentación según la cual los padres del sínodo de Antioquía del 268/9 hicieron perfectamente bien en rechazar el término *homooúsios* para hablar del Padre y del Hijo y su relación, mientras que los padres del sínodo de Nicea hicieron lo correctísimo al aprobar el símbolo con el *homooúsios* para caracterizar esa relación⁶⁷. Incluso aunque no se acepte la condena del *homooúsios* como un elemento más dentro de la disputa contra Pablo de Samosata⁶⁸, el punto que quiero poner de relieve se mantiene. Pues cabe una comprensión del *homooúsios* gnóstica, maniquea y arriana, prevalentemente corporal y otra nicena, no corporal en absoluto. Además, primero se rechazó por gnóstica y maniquea (corporal) y luego se aprobó por anti arriana (espiritual).

Este factor pone de relieve que en la dinámica del quehacer teológico y el discernimiento doctrinal cabe sostener, simultáneamente y sin contradicción real, el rechazo frontal de una doctrina. Sería contrario a la esencia de la fe afirmar que el Padre y el Hijo son

⁶⁴ Thalia (FNS 18, 154).

⁶⁵ Editada por A. MARTIN – X. MORALES, en ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettre sur les synodes* (SCh 56; Cerf, Paris 2013) 63-105. Véase, además, S. FERNÁNDEZ, “«Begotten» and «created»”.

⁶⁶ Cf. A. ALBA LÓPEZ, “Consustancialidad e inhabitación en el pensamiento cristológico de Hilario de Poitiers. ¿Influencia nicena o íntima comprensión del cuarto evangelio?”, *Estudios Eclesiásticos* 99/389 (2024) 445-476.

⁶⁷ Cf. HILARIO, *De synodis* 81-82. 86. 88; ATANASIO, Ἐκθεσις Constantinopolitan 43,1-4; 45,1-2. 3-4. 6; 47,23; BASILIO, *Epistula* 52,1. P. DE NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata*, ha recogido los textos (90-93) y proporciona una traducción (123-126).

⁶⁸ S. FERNÁNDEZ, *Nicea* 325, 57-62.

homooúsios (en sentido gnóstico corporal); y lo que puede sonar aparentemente como su contrario, pertenece a la esencia de la fe afirmar que el Padre y el Hijo son *homooúsios* (en sentido no corporal, sino espiritual). Como he sugerido, esta retractación no se realiza sin matices muy oportunos que aseguren la continuidad doctrinal de fondo en los aspectos más sustantivos de la fe, por encima de las consecuencias más concretas, de menor nivel doctrinal, que en ese momento se estaban extrayendo y valorando como necesarias en ese contexto teológico⁶⁹.

3.2. Una retractación en curso

Entrando en nuestra situación cristológica, me parece que hoy debemos afrontar al menos esta retractación: reconocer el cambio y la alteración en Cristo, frente al anatematismo de Nicea (DH 126).

3.2.1. El progreso y el perfeccionamiento en Jesucristo

El anatema de Nicea señala, entre otras cosas, que a los que “dicen que el Hijo de Dios [...] es cambiante ($\tau\omega\epsilon\pi\tau\circ\mathfrak{v}$) o mudable ($\grave{\alpha}\lambda\lambda\omega\iota\omega\tau\circ\mathfrak{v}$), los anatematiza la Iglesia católica” (DH 126). Este elemento, junto con la afirmación sustantiva de la divinidad de Jesucristo, tuvo una serie de efectos secundarios, no positivos.

1. Todo lo que tenga que ver con la divinidad y la divinización del Verbo encarnado se le adjudicará al Logos. Consecuentemente, frente a la consideración del papel de la unción del Espíritu, presente en Justino y en Ireneo, este factor se pierde. Ya Atanasio habla de una unción por parte del Logos a la humanidad que asume⁷⁰. Y la escolástica entenderá que la santificación de la humanidad de Cristo se produce por la unión hipostática, dificultando la posibilidad de una acción propia del Espíritu sobre la humanidad, ya totalmente santificada por el Logos⁷¹. En tanto, en el bautismo, según santo Tomás,

⁶⁹ Otro caso de clara retractación es la defensa de la libertad religiosa en el Concilio Vaticano II, con la declaración *Dignitatis humanae*.

⁷⁰ Cf. L. F. LADARIA, “Atanasio de Alejandría y la unción de Cristo (*Contra Arianos I*, 47-50)”, en *Jesús y el Espíritu: la unción* (Monte Carmelo, Burgos 2013) 167-183.

⁷¹ Cf. I. SOLANO, “De Verbo incarnato”, en *PATRES SOCIETATIS IESU FACULTATUM THEOLOGICARUM IN HISPANIA PROFESSORES, Sacrae Theologiae Summa III*, 9-322, aquí

no se produce propiamente una unción con un efecto de gracia sobre la humanidad de Cristo (*STh III*, q.39, a.6). De este modo, se pierde el punto de sutura pre niceno para una articulación de la cristología del Logos y del Pneuma. El Espíritu dejará de formar parte estructuralmente constitutiva de la cristología.

2. Este elemento llevó a desdibujar la importancia enorme del dinamismo terreno de Jesucristo, en el que se dio una evolución, un crecimiento, un progreso (*προκοπή*), un perfeccionamiento (*τελείωσις*)⁷². La vida terrena de Jesús se asimilará más al paseo triunfal del Logos omnisciente que todo lo sabía de antemano, sin evolución, progreso o crecimiento. Como exponente del influjo de este modo de entender la persona de Jesucristo, Santo Tomás hablará de la ciencia infusa propia de la humanidad de Cristo (*STh III*, q. 9, a. 3). Más aún se retracta de haber negado una ciencia adquirida por Cristo (*STh III*, q. 9, a. 4). Lo más significativo es que la cuestión destinada a la ciencia de Cristo comience por esta pregunta: “Además de la divina, ¿poseyó Cristo alguna otra ciencia?” (*STh III*, q. 9, a. 1). Se advierte el predominio del elemento divino, con el peligro de opacar la relevancia y el protagonismo de la dimensión humana, aquí representada por la ciencia o el conocimiento humano.

3. Esta consideración tan masiva del predominio de la divinidad del Logos en la comprensión de la encarnación deja en verdadera penumbra una humanidad verdadera, “probado en todo, como nosotros, menos en el pecado” (Hb 4,15). Los brotes continuos de monofisismo, hasta el diagnóstico de Rahner en los años cincuenta, se explican desde esta raíz.

4. Buena parte de la frescura de las narraciones evangélicas quedó sofocada bajo la lente de la comprensión metafísica de la divinidad irrestricta de Jesús de Nazaret. La escena de la transfiguración se extiende sobre el conjunto del decurso de la vida histórica de Jesús. La lectura joánica del Cristo mayestático determina también el acceso a los sinópticos. Esta línea, predominante hasta el Vaticano II, se quiebra

^{119.} Más matizado, TOMÁS DE AQUINO, *STh III*, q.2, a.10; q.6, a.10; q.7, a. 12 y a.13; q.34, a.1

⁷² Cf. A. VANHOYE, “La «Teleiôsis» du Christ: point capital de la christologie sacerdotal d’Hébreux”, *New Testament Studies* 42 (1996) 321-338.

y se le da vuelta radicalmente a partir de la recepción de la investigación histórica sobre Jesús, dándose una revolución enorme.

Sin embargo, me parece que sí podemos argumentar, con buenos motivos desde la Escritura y desde el dogma, que en Cristo sí se dio cambio y mutación, porque hubo progreso, perfeccionamiento y crecimiento. Todo ello respetando Nicea. Pues el anatematismo se ha de entender desde la discusión de la época, en la que el factor principal consistía en considerar al Hijo criatura y, como tal, sujeto a cambio y alteración. Este factor no se refería, en la discusión arriana, a lo que luego se denominó la naturaleza humana, sino a la naturaleza divina. Por lo tanto, a pesar de la recepción que se hizo de Nicea, hoy podemos recibir cabalmente Nicea aplicando el anatematismo solo a la naturaleza divina del encarnado.

Además, el dogma cristológico sancionará la humanidad verdadera del encarnado, como la nuestra (Calcedonia, DH 301), con el ejercicio de operaciones (energías) humanas y de una voluntad humana (Constantinopla III, DH 556-557). Este ejercicio construye el hilo de oro de una biografía, un itinerario, en el que se da un despliegue de la identidad. Por lo tanto, un dinamismo y un crecimiento, en el que encaja un progreso y un perfeccionamiento.

La Escritura lo confirma con afirmaciones suficientemente claras. Desde Lc 2,52, “Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres”, pasando por todo lo que implica la obediencia, ejercicio de la libertad y la voluntad, como eje estructural de su recorrido biográfico (cf. Jn 4,34; 5,30; 6,38; Rom 5,19; Flp 2,8; Hb 5,8; 10,9-10) y la consumación o perfeccionamiento (cf. Lc 12,23; Hb 2,10; 5,8-10), hasta alcanzar la *hora* (cf. Jn 13,1; 19,28.30). Sin progreso y crecimiento no hay humanidad verdadera.

Esta perspectiva permite:

a) Recuperar la unción y articular una cristología del Logos con una cristología del Pneuma⁷³ o, según otra terminología, la cristología pneumatológica con la pneumatología cristológica. De aquí se obtiene una mejor comprensión trinitaria de la cristología y de la vida cristiana.

⁷³ Cf. G. URÍBARRI, *El Hijo se hizo carne*, cap. 7.

Además, este entramado se ajusta mejor a lo resuelto en Calcedonia y Constantinopla III.

b) Recuperar el valor sustantivo de la humanidad de Jesús y de su vida terrena, esto es, de los misterios *vitae Christi*. Este Cristo, auténticamente humano, no deja de ser divino, sin que una naturaleza elimine las propiedades de la otra (Tomo de León, Calcedonia).

c) Como se da la *perichóresis* entre las naturalezas y la persona del encarnado es compuesta (Constantinopla II, DH 424-5), resulta que la humanidad de Cristo, siendo auténticamente humana y con cambio, progreso y alteración, es absolutamente singular. Sin este aspecto se retrocede a alguna forma de arrianismo solapado, en el que no se estaría haciendo justicia a la divinidad del encarnado.

d) Esta singularidad de la humanidad, debido a la unión hipostática con la divinidad, es el factor hoy más determinante de la cristología, que no siempre se respeta en todo su alcance⁷⁴.

En conclusión, es posible mantener el anatematismo de Nicea, no hubo cambio ni alteración, especificando que la afirmación se refiere a la naturaleza divina, y defender que en Jesucristo hubo cambio y alteración, adjudicándolo a la naturaleza humana en el decurso de su vida terrena.

4. LA RELEVANCIA DE NICEA: PUNTO DE CRISTALIZACIÓN

Como apunte final para entender lo que supuso y supone Nicea para la teología y la Iglesia, hay que tener presente que fue un momento de cristalización de muchos aspectos que confluyeron en el gran sínodo. Algunos venían de atrás y aquí cristalizaron con mayor nitidez. Otros fueron novedosos. Lo más destacado es la magnitud de estos, aisladamente considerados, a lo que se suma la cantidad de

⁷⁴ Así lo he defendido en G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo; La plena humanidad de Jesucristo. Una discusión con J. Ratzinger* (BAC, Madrid 2022); “Getsemaní según Ratzinger, Sergio de Constantinopla y Máximo el Confesor. La postura de Ratzinger a debate”, *Gregorianum* 103/4 (2022) 665-690.

ellos⁷⁵. Por eso, ya en la Iglesia antigua se alzó muy pronto la conciencia clara de la enorme importancia del sínodo niceno, sin parangón con los anteriores y, en la época y durante mucho tiempo, sin posible equivalencia en el futuro. Debido a esta cristalización tan densa, volver a Nicea es una exigencia para conocer el pasado de la teología y de la fe, pero más aún, un aliento para el teologar de cara al futuro, asimilando de las muchas lecciones del hontanar algunas muy pertinentes para nosotros hoy.

⁷⁵ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador. 1700 años del Concilio Ecuménico de Nicea (325-2025)* (BAC, Madrid 2025); G. URÍBARRI, “Significado cristológico e implicaciones del Concilio de Nicea”, *Anales de la Real Academia de Doctores de España* 10/2 (2025) 303-322.