

ARTÍCULO ORIGINAL

Significado cristológico e implicaciones del Concilio de Nicea* Christological significance and implications of the Council of Nicea

Gabino Uríbarri Bilbao

Académico de Número de la Sección de Teología de la Real Academia de Doctores de España
guribbarri@comillas.edu

RESUMEN

El texto explora el significado cristológico del Concilio de Nicea y sus implicaciones teológicas. Se centra en la afirmación de la divinidad de Cristo y su relación con Dios Padre, destacando la importancia del término *homoousios* (de la misma sustancia). Además, analiza el impacto de este concilio en la doctrina cristiana y en la Iglesia, consolidando la comprensión trinitaria de Dios. Se abordan también la controversia arriana y la necesidad de una definición clara sobre la naturaleza de Cristo para preservar la unidad de la fe. Finalmente, se discuten las consecuencias eclesiológicas y doctrinales de Nicea en la tradición cristiana.

PALABRAS CLAVE: Cristología, Nicea, *homoousios*, Trinidad, arrianismo, doctrina.

ABSTRACT

The text explores the Christological significance of the Council of Nicea and its theological implications. It focuses on affirming Christ's divinity and His relationship with God the Father, emphasizing the importance of the term *homoousios* (of the same substance). Additionally, it examines the impact of this council on Christian doctrine and the Church, solidifying the Trinitarian understanding of God. The Arian controversy and the need for a clear definition of Christ's nature to preserve the unity of faith are also discussed. Finally, the ecclesiological and doctrinal consequences of Nicea in the Christian tradition are analyzed.

KEYWORDS: Christology, Nicea, *homoousios*, Trinity, Arianism, doctrine.

* Sesión académica de la RADE celebrada el 26-03-2025 con el título *El Concilio de Nicea y su impacto en la historia de Occidente*. <https://www.rade.es/pagina.php?item=1643>

«Mamá, ¿Jesusito es Dios?». Esta fue la pregunta inocente de Ignacio, mi sobrino, con tres años a su madre, mi hermana. Aquí se encierra todo el meollo cristológico del Concilio de Nicea. Algo sencillo y profundo a la vez. Su solución, sin embargo, requirió muchos esfuerzos y se logró a través de un camino muy tortuoso, plagado de idas y venidas. El gran historiador del dogma cristológico, Alois Grillmeier, sentencia: «Ningún siglo es teológicamente tan variado y polimorfo como el siglo IV»¹. El inicio de la controversia arriana se ha de situar, según S. Fernández, hacia el año 322. La espoleta fue un enfrentamiento teológico entre Arrio y su obispo, Alejandro de Alejandría. No se calma propiamente hasta los años 60 del siglo IV, cuando se recibe de modo mayoritario la teología aprobada en el Concilio de Nicea².

Para abordar el tema voy a seguir este itinerario. Primero presento una síntesis de la postura de Arrio. Después, me detengo en la respuesta de Nicea a los planteamientos de Arrio. Finalmente, esbozo algunas implicaciones de Nicea para nuestros días.

1. LA TEOLOGÍA DE ARRIO: RASGOS BÁSICOS

El presbítero Arrio recibió el encargo de explicar la Sagrada Escritura; tarea que desplegó en la Iglesia de Baukalis, en el puerto de Alejandría. Sus opiniones llamaron la atención. Sin conocer mucho del contexto anterior, sí sabemos que intervino su obispo, Alejandro de Alejandría, conminándole a modificar sus opiniones teológicas. Desde entonces, ca. 322, se suceden una serie de desencuentros y cruce de escritos, hasta la celebración del concilio de Nicea en el año 325³. La controversia siguió después y de forma muy enrevesada, con idas y venidas. Sin embargo, no entro en ella.

1.1. Fuentes

La doctrina de Arrio no es fácil de reconstruir⁴. No poseemos, apenas, fuentes directas de Arrio. Ningún escrito extenso suyo. Dentro de los escritos de Arrio que nos han llegado, S. Fernández identifica estos grupos⁵, que completo parcialmente:

¹ A. Grillmeier, *Cristo en la Tradición cristiana*, Salamanca 1997, 392.

² Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, Grand Rapids (Mi.) – Cambridge (U.K.) 2002 (revised edition; trad. *Arrio: herejía y tradición*, Salamanca 2010); L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2009; Kh. Anatholios, *Nicea en perspectiva trinitaria. Desarrollos · sentido · legado*, Salamanca 2023; S. Fernández, *Nicaea 325. Reassessing the Contemporary Sources*, Paderborn 2025.

³ Puede seguirse a través de S. Fernández (ed.), *Fontes Nicaenae Synodi. Las fuentes contemporáneas para el estudio de Nicea (304-337)*, Salamanca 2025, §§ 6-39. Lo citaré como FNS. Hay versión inglesa: Paderborn 2024. Tomo las traducciones de la versión española.

⁴ Cf. S. Fernández, *Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana*: *Scripta Theologica* 45 (2013) 9-40.

⁵ S. Fernández, *Arrio y la configuración inicial*, 11-26, donde se encuentra además una contextualización y un análisis de la fiabilidad y la cronología posible de cada texto.

a) *Escritos completos*. Se trata de cartas:

1. *Carta a Eusebio de Nicomedia* (*Urkunde* 16; Dok. 157; FNS 6). Fecha: Opitz ca. 318; FNS 322/323⁸.
2. *Carta de Arrio y sus compañeros a Alejandro de Alejandría* (*Urkunde* 6; Dok. 1; FNS 11). Fecha: Opitz ca. 320; FNS 323.
3. *Carta de Arrio, presbítero, y de Euzoio, al emperador Constantino* (*Urkunde* 30; Dok. 34; FNS 65). Fecha: Opitz hacia el final de 327; FNS 335.

b) *Fragmentos* de sus obras transmitidas por sus oponentes. Se trata fragmentos de la *Thalía* o banquete, una composición popular en forma de verso. No hay modo de reconstruir el orden de los fragmentos transmitidos.

1. Atanasio recoge algunos fragmentos en *Contra Arianos* I,5 (PG 26; FNS 18), con menor fiabilidad que la siguiente recopilación. Fecha: FNS 323/324. Evidentemente, aparece en las ediciones y traducciones de esa obra⁹.
2. *Las blasfemias de Arrio*. Recogidas por Atanasio de su *Thalía* en *De synodis* 15,3 (Opitz, II/1,7, p. 242-43; FNS 18). FNS 323/324. Este texto también se recoge en las correspondientes ediciones del *De synodis*¹⁰.

c) *Testimonios* acerca de la doctrina de Arrio esgrimidos por sus oponentes, en este caso el obispo Alejandro de Alejandría. Aquí tenemos dos cartas de Alejandro:

1. *Carta de Alejandro de Alejandría a Alejandro de Bizancio* (*Urkunde* 14; Dok. 17; FNS 8). Fecha: Opitz 324; FNS 322/323.
2. *Carta de Alejandro de Alejandría a todos los obispos* (*Urkunde* 4b; Dok. 2.1; FNS 26; también *Acta synodalia*, §§ 355-364). Fecha: Opitz ca. 319; FNS 324.

⁶ Me refiero a *Athanasius Werke*. III/1. *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, hg. von H.-G. Opitz, Berlin 1934-1935. Citaré sus documentos como *Urkunde* y el número.

⁷ Se trata de una nueva edición, que continua la de Opitz, con nuevo título: *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, hg. von H.-Ch. Brennecke – U. Heil – A. von Stockhausen – A. Wintjes, Berlin 2007, que incluye traducción alemana, aunque no contiene los textos originales ya editados por Opitz. Ha modificado la numeración y la cronología de Opitz. Lo citaré como Dok. y el número.

⁸ FNS recoge para cada documento las principales traducciones disponibles, así como el elenco de dataciones más significativas propuestas para cada uno de los documentos, aportando la suya propia.

⁹ Athanase d'Alexandrie, *Traité contre les ariens* I (Sch 598), texte de l'édition K. Metzler – K. Savvidis. Introduction et notes par Lucian Dîncă, traduction par Charles Kannengiesser (+) avec la collaboration d'Adriana Bara, Paris 2019. Traducción: Atanasio, *Discursos contra los arrianos* (BPa 79), introducción, traducción y notas de I. Ribera Martín, Madrid 2010.

¹⁰ Athanase d'Alexandrie, *Lettre sur les synodes* (Sch 563), introduction, texte, traduction, notes et index par A. Martin et X. Morales, Paris 2013; Atanasio, *Sobre los sínodos* (FuP 33), introducción, texto crítico, traducción y notas de S. Fernández, Madrid 2019.

De Nicea no nos han llegado las actas, aunque sí bastante documentación posterior, relativa a la controversia arriana¹¹. De ahí que sea difícil reconstruir en todos sus detalles los momentos iniciales de la polémica, dada nuestra información fragmentaria y a través de intermediarios. No cabe duda de que se ha perdido documentación relevante, por lo que resulta imposible rellenar todas las lagunas y responder a todas las preguntas que nos surgen. Tampoco es posible reconstruir todo lo que sucedió durante la reunión del concilio, en sus sesiones.

Para seguir complicando el panorama, a lo largo de la controversia arriana no todos los calificados como arrianos o seguidores de Arrio coincidieron en todos los puntos teológicos. También se dio una evolución en algunos aspectos, a lo largo de la polémica, por parte de los seguidores de Arrio e, incluso, por parte de Arrio mismo, matizando algo más su postura¹². Aun así, conocemos lo suficiente como para asegurar algunos trazos esenciales del pensamiento de Arrio, que expondré seguidamente¹³.

1.2. Puntos neurálgicos de Arrio

Para hacernos cargo de la teología de Arrio en sus puntos esenciales, voy a recomponer su pensamiento a partir del texto que me parece más significativo: sus cartas, que son la fuente más segura¹⁴. Me detengo básicamente en su primer escrito. Completo algunos aspectos con el resto de la documentación.

Carta a Eusebio de Nicomedia (FNS 6; año 322/323)

Resumo la postura de Arrio en esta carta en estos cuatro puntos centrales:

El Hijo no es ingénito

Comienzo con un texto denso, en el que se contiene ya gran parte de la posición teológica de Arrio:

El Hijo no es ingénito (ἀγέννητος) ni en ningún sentido parte (μέρος) del ingénito, ni procede de un cierto substrato (ὑποκειμένου), sino que por voluntad y decisión [de

¹¹ Véase: *Acta synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta 381*, editado por A. Baron y H. Pietras, edición española dirigida y reelaborada por S. Fernández, Madrid 2016, § 250-809; J. J. Ayán – M. Crespo – J. Polo – P. González, *Osio de Córdoba. Un siglo de la historia del cristianismo. Obras, documentos conciliares, testimonios*, Madrid 2013.

¹² Cf. *Acta synodalia*, § 250-307, que recoge toda la documentación de carácter sinodal relevante, incluido Nicea.

¹³ Para S. Fernández, en realidad la controversia fue una disputa entre Eusebio de Cesarea y Alejandro de Alejandría, y las escuelas teológicas que ambos representan. Arrio se encontraría en línea con Eusebio de Cesarea, aunque más imprudente y exagerado en sus afirmaciones. Cf. S. Fernández, *Nicaea 325*.

¹⁴ Sigo la edición de FNS.

Dios] comenzó a existir antes de los siglos, plenamente Dios (πλήρης θεός), unigénito (μονογενής), inalterable (ἀναλλοίωτος) (§ 4).

a) El punto de partida es que solo Dios es ingénito. Siendo esto una característica diferencial de Dios. Aquí se sitúa en continuidad con parte importante de la teología anterior. Para la fe cristiana, solamente el Padre es ingénito. Nótese que Arrio no habla del Padre, sino de Dios.

b) El Hijo tampoco es parte de Dios, del ingénito. Pues Arrio considera que si entendiéramos que la sustancia divina se pudiera fraccionar habríamos caído en una concepción material de la divinidad. Siguiendo esta lógica, opina que tampoco procede de un substrato previo, se ha de entender que se refiere a un substrato divino. Este punto sí que será más problemático. Pues la teología del Logos anterior ha insistido en la generación del Hijo, que procede del Padre, de su seno. Por lo tanto, que sí que procede de un cierto substrato divino. Los eclesiásticos prenicenos, teólogos del Logos, se han esforzado en subrayar que esta generación no se ha de entender de ninguna manera de modo corporal o material.

c) No siendo ingénito, el Hijo tiene un comienzo que se debe a la libre voluntad divina. Un comienzo que le sitúa fuera de la eternidad. Arrio no ve posible que se conjugue en simultaneidad eternidad y acceso a la existencia. Dios sin principio, ingénito, es eterno. Si el Hijo no es ingénito, ha de tener un comienzo, un acceso a la existencia, aunque esta se sitúe antes de los siglos, antes de la creación¹⁵. Luego se dio un momento temporal, la eternidad, de no existencia del Hijo, anterior a su acceso a la existencia. En consecuencia, el Hijo no participa de la eternidad irrestricta del que es ingénito, de Dios. Así que Arrio establece, en la línea temporal, un triple nivel.

- 1) La eternidad divina, en la que se sitúa solo Dios, el único ingénito.
- 2) La precedencia temporal a la creación, antes de todos los siglos, pero no en la eternidad irrestricta.
- 3) El tiempo de la creación.

Esta tripleta temporal refleja una gradación ontológica que retrata la cristología de Arrio.

d) El Hijo es Dios. Se advierte que la intención original de Arrio no es negar la divinidad del Hijo. Por eso dice: «plenamente Dios». Otra cosa es si la lógica que maneja y las afirmaciones explícitas que hace dejan en pie esa plena divinidad postulada respecto del Hijo con todos los aspectos inherentes a una verdadera divinidad. Aspectos propios del Hijo

¹⁵ Misma idea en Eusebio de Nicomedia, *Carta a Arrio*, Fr. (FNS 7): «lo que ha llegado a ser (τὸ γενόμενον) tiene principio de existencia (ἀρχὴν ἔχει τοῦ εἶναι)».

serían también ser el unigénito e inalterable. Esta última cualidad, inalterable, lo sitúa en el ámbito de las características que competen a lo divino¹⁶.

La cuestión de la inmutabilidad o inalterabilidad propia del Logos-Hijo sufrirá modificaciones, posiblemente al hilo de la polémica. Parece que Arrio no defendió la mutabilidad¹⁷. No sabemos hasta qué punto este aspecto fue introducido en algún momento en la polémica bien por parte de Arrio mismo, en algún texto perdido. Es poco probable, ya que sus adversarios difícilmente lo habrían dejado pasar. O bien, más posible, que fuera una inflexión dentro de la corriente de los arrianos por parte de algunos de los de su escuela, siguiendo la lógica de algunos puntos del arrianismo. Pues si solo Dios es ingénito, se podría correlacionar diciendo que solo Dios es inmutable. Es una hipótesis. O bien, tercera hipótesis más probable, los adversarios de los arrianos habrían inferido la mutabilidad como necesaria según sus premisas, sin que ni Arrio ni los arrianos estuvieran del todo conformes con este punto de vista.

El Hijo tiene principio

Antes de haber sido generado (γεννηθῆναι), o creado (κτισθῆναι), o constituido (ὀρισθῆναι), o establecido (θεμελιωθῆναι), no era, pues no era ingénito (ἀγέννητος). Y se nos persigue porque decimos: «El Hijo tiene principio (ἀρχὴν ἔχει), pero Dios es sin principio (ἀναρχός)» (§ 5).

Arrio va a concebir la entrada en el ser del Hijo, lo que se venía llamando por parte de los teólogos del Logos su generación, propiamente como una creación. Aquí se aparta de la teología anterior de un modo claro. Constituye uno de los puntos más débiles de su teología, si quiere mantener la divinidad del Hijo.

Detrás está una exégesis literal de Prov 8,22-30, en su versión septuagintal, texto que se había venido entendiendo como referido a la generación del Hijo¹⁸. Se había identificado al Verbo-Logos con la Sabiduría (*sophia*) que asiste a Dios en la creación según Prov 8. Allí se dice literalmente, según el texto septuagintal, que es el que manejan los Padres, que la sabiduría fue creada (v. 22: ἔκτισέν) o establecida (v. 23: ἐθεμελίωσέν) o generada (v. 25: γεννᾶ). Mientras que los prenicenos dan preferencia al «generada» y desde ahí interpretan como sinónimos el creada y establecida, Arrio y su escuela le dan la vuelta. Entienden el generada como creada y establecida.

¹⁶ Véase la voz «ἀναλλοίωτος» en G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1989.

¹⁷ Cf. Arrio y sus compañeros, *Carta a Alejandro de Alejandría*, 2 (FNS 11,2); Eustacio, *Fr. 6* (FNS 40).

¹⁸ Cf. M. Simonetti, «Sull'interpretazione patristica di Proverbi 8,22», en Id., *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, 9-87.

En esta formulación se aprecia con claridad la coherencia del pensamiento de Arrio. Dicho metafísicamente: se da una diferencia entre el «sin principio» (eterno) y el «con principio» (llegado a la existencia: no eterno). Esta diferencia luego implicará en Arrio una distancia entre Dios y el Hijo.

El Hijo es de la nada

Por esto se nos persigue y también porque decimos: «[el Hijo] es de la nada» (ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν) (§ 5).

Se trata de una afirmación muy desafortunada de Arrio, sin antecedentes en la teología cristiana anterior. Pues si bien es cierto que no había, ni mucho menos, consenso respecto a la afirmación de una generación eterna del Hijo, opinión minoritaria, en la que descuella Orígenes¹⁹, la creación de la nada venía siendo, desde la Escritura misma (2Mac 7,28; Rom 4,17), la característica propia de lo creado en su diferencia radical con Dios. Con esta sentencia se sitúa al Hijo del lado de la creación. No en todos los textos posteriores de los arrianos se encuentra esta afirmación. Eusebio de Cesarea, por ejemplo, sí defenderá que el Hijo, por tener principio, no goza de la co-eternidad irrestricta del Padre, sino solamente de la anterioridad a la creación; pero no dirá que procede de la nada²⁰.

Queriendo entender a Arrio, dado que niega que el Hijo proceda de algún modo del ser del Padre, ya que implicaría una concepción material de Dios, la única salida que le quedaba en lógica era decir «de la nada», en cuanto que no de la sustancia divina. Ahora bien, tal salida resulta enormemente problemática. Destruye la fe trinitaria en su conjunto. No es solamente una formulación más o menos afortunada de teología trinitaria.

El Hijo no es una parte de Dios ni procede de sustrato alguno de Dios

Y hemos hablado así porque [el Hijo] no es parte (μέρος) de Dios, ni proviene de un cierto sustrato (ἐξ ὑποκειμένου). Por esto nos persiguen (§ 5).

Aquí se reitera uno de los puntos centrales en la concepción de Arrio: el ser divino no admite participación alguna. Eso sería degradar a Dios a algo material o corporal, que se puede dividir. Esto implica la afirmación tajante de que el ser de Dios, la sustancia divina, es incommunicable e imparticipable. Solo puede darse en un único existente propiamente divino (lo que luego se denominará técnicamente: persona-*hypóstasis*). La negación de la verdadera

¹⁹ Ej. Orígenes, *De Princ.*, I,2,2 (FuP 27, 168-170; SCh 252,113-115); IV,4,1 (FuP 27, 928-932; SCh 268,403); *ComRm.*, I,5 (PG 14, 848 C).

²⁰ Cf. Eusebio de Cesarea, *Carta a la Iglesia de Cesarea* (FNS 37).

comunión trinitaria está presente en la lógica de esta formulación. Así, resulta imposible que el rango ontológico del Hijo sea exactamente el mismo que el del Padre, el de Dios.

Carta de Arrio y sus compañeros a Alejandro de Alejandría (FNS 11; año 323)

La carta de Arrio y sus compañeros a Alejandro de Alejandría dista poco temporalmente de la anterior. Probablemente entre una y otra hubo una discusión, de la que quedan huellas en la actividad epistolar²¹. Como novedad, encontramos dos menciones del *homoúsios* (consustancial). Dada la novedad del asunto, solo me detengo en la primera mención. Dice:

ni como propuso Manes, que lo generado (γέννημα) es una parte (μέρος) *homoúsios* (ὁμοούσιον) del Padre (§ 3).

Aquí se capta cómo está entendiendo que introducir el *homoúsios* significaría dar cabida a una concepción material de Dios, que se podría partir en diferentes partes semejantes entre sí. La polémica de Arrio contra el término, que se introducirá en el credo niceno y con el tiempo pasará a constituir su seña de identidad más señera, tiene que ver con la defensa de una concepción no material ni corporal de la divinidad. Ya vimos cómo para Arrio el Hijo no puede ser una «parte» del Padre. El Padre no puede compartir su propia esencia ingénita (FNS 6, 4).

2. LA RESPUESTA DE NICEA A ARRIO

El punto crucial, del que todo pendía en la disputa arriana, era asegurar de modo inequívoco la divinidad irrestricta del Hijo, del mismo nivel que la del Padre. Para ello había que afirmar conjuntamente en estos momentos estos extremos:

1. La co-eternidad, a pesar de que antes de la disputa arriana no había sido requisito indispensable de ortodoxia y no estaba clarificado por la teología anterior.
2. La igualdad en cuanto a la sustancia divina entre el Hijo y el Padre.
3. La procedencia del Hijo del Padre, no de la nada, como las creaturas.
4. La procedencia del Hijo del Padre se ha de entender como engendrado de la sustancia del Padre, no creado ni hecho, como las creaturas.

En cuanto a la respuesta a Arrio, en la documentación que nos ha llegado se localiza en el símbolo o credo y en el anatematismo que lo acompaña. Expongo el contenido básico de ambos asuntos y añado una reflexión.

²¹ Siguiendo la cronología de S. Fernández, cf. FNS, 7-10. Los editores de *Dokumente*, sitúan esta carta antes que la anterior.

2.1. El símbolo o credo de Nicea y la afirmación de la divinidad del Hijo

Es importante resaltar que, a pesar de que no nos hayan llegado las actas del concilio, el símbolo en nuestro poder, por coincidencia de diversas fuentes antiguas²², es auténtico.

La cuestión central a debate era la divinidad del Hijo: si es verdadera, si es la misma que la del Padre, si es absolutamente irrestricta. El concilio de Nicea en su símbolo o credo defenderá estos aspectos²³. Sus afirmaciones principales a este propósito son:

Creemos... en un único Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, unigénito nacido del Padre (ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ), es decir, de la sustancia del Padre (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς; *toutestín ek tēs ousías tou Patrós*); Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado (γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα); consubstancial al Padre (ὁμοούσιον τῷ πατρί; *homooúsion tō patrí*); por quien todo fue hecho: tanto lo que hay en el cielo como en la tierra... (DH 125).

Sigo el orden de las afirmaciones del credo, con algún comentario.

1. El unigénito (*monogenēs*), que encontramos en el evangelio de Juan (Jn 1,14.18; 3,16) se ha de entender como una indicación expresa de la procedencia del Padre. La preposición *ek*, que indica procedencia, se repite luego varias veces: «Dios de (*ek*) Dios, luz de (*ek*) luz, Dios verdadero de (*ek*) Dios verdadero».
2. Arrio llegó a admitir que el Hijo no era de la nada, sino de Dios. Aquí el símbolo aclara que esta procedencia de Dios como unigénito se ha de entender como de la misma sustancia del Padre: «es decir, de la sustancia del Padre (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς)». Este «es decir», introduciendo terminología filosófica, supone una aclaración para evitar otra comprensión de la procedencia del Padre de tenor arriano.
3. El Hijo no ha sido creado, sino engendrado. De muchas diversas formas había afirmado Arrio que el Hijo fue creado. Aquí eso se rechaza. Además, se recalca que se da una diferencia entre ser engendrado y ser creado. Con lo que también se desautorizan afirmaciones de Arrio en el sentido de venir a entender la generación como creación o de considerarlas prácticamente como formulaciones sinónimas. Con el símbolo de Nicea «engendrado» significa «de la sustancia (*ousía*) del Padre». Y si procede de la sustancia del Padre es Dios verdadero que procede de Dios verdadero. Luego el Hijo es verdadero Dios. Es verdadero Dios porque tiene la misma naturaleza que el Padre.

²² Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, 67 s.

²³ Sobre el sentido dogmático del símbolo, cf. M. Fiedrowiecz, *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg 2010, 205-8.

4. Consustancial al Padre (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ). *Homoúsios* se compone de dos términos. *Homo*: misma; y *ousía* = sustancia. Luego en su tenor original significa misma sustancia. Ahora bien, si no se aclara la diferencia personal entre ambos parecería que son el mismo. O si no se destila una comprensión adecuada podría implicar que ambos proceden de otro del que obtienen la misma sustancia, como el caso de dos células absolutamente idénticas porque proceden de la mitosis, de la partición, de una célula madre anterior²⁴. En este segundo sentido había argüido Pablo de Samosata y se había rechazado como impropio el *homoúsios*²⁵.

En efecto. El término que devino central desde el punto de vista dogmático, *homoúsios*, no estaba del todo clarificado en estos momentos²⁶. Además, como argüirán en contra sus detractores, no es un término bíblico, que encontremos en la Escritura. Por estos motivos hubo un gran debate en torno al mismo, que se extendió a lo largo de la controversia arriana, que se dilata más o menos hasta el año 360. Su sentido congruente con la fe nicena es la afirmación de la identidad de sustancia entre Padre e Hijo, manteniendo, según el sentido del símbolo, la diferencia entre ellos, que más adelante se formulará como *hypóstasis* o *prósopon* diferente: personas distintas.

2.2. El «anatematismo» o condena

Nicea no solamente expresa en positivo la fe de la Iglesia, lo que la Iglesia cree sobre la divinidad del Hijo, sino que también lo hace en negativo: con un anatematismo²⁷. Es decir, presenta qué puntos se apartan claramente de esta fe. Al hacerlo, resume algunos de los puntos esenciales de la teología de Arrio y, posiblemente también, de sus seguidores o, incluso cabe sospechar, de las implicaciones de sus premisas:

²⁴ Cf. Atanasio, Ἐκθροισις *Constantinopolitana* 45,3-4; trad. en P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios*, Roma 2004, 125.

²⁵ Cf. Atanasio, *De synod.* 41 s.; 51 (PG 26, 764 D; 784 B; FuP 33, 230-8; 270-4); Basilio, *Ep.* 52,1 (PG 32, 393 A); Epifanio, *Haeres.* 73,12 ss. (PG 42, 426 s.); Hilario, *De synod.* 81 (PL 10, 534 A-B). Entre la bibliografía, cf. P. Galtier, *L'ὁμοούσιος 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 y ss.; G. Bardy, *Paul de Samosate. Étude historique*, Louvain 1929, 324-352; I. Ortiz de Urbina, *L'«homousios» prenicensino*: *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; W. A. Bienert, *Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit*: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90 (1979) 151-175; M. Simonetti, *Ancora su homoousios a proposito de due recenti studi*: *Vetera Christianorum* 17 (1980) 85-98; Id., *Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata*: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 24 (1988) 177-210, esp. 182 s. y 206; H. Ch. Brennecke, *Zum Prozeß gegen Paul von Samosata: Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios*: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 75 (1984) 270-290; P. de Navascués, *Pablo de Samosata*, 437-453.

²⁶ Además de lo citado en la nota anterior, cf. P. F. Beatrice, *The Word "Homoousios" from Hellenism to Christianity*: *Church History* 71 (2002) 243-272; J. J. Ayán Calvo, «Nicea y el problemático *homoousios*», en A. J. Reyes Guerrero (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba. Actas del Congreso Internacional*, Madrid 2015, 317-380.

²⁷ Sobre su sentido, cf. M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, 219-220.

Y a los que dicen: *hubo un tiempo en que no existió* (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν) y: *antes de ser engendrado, no existió* (πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν) y: *fue hecho de la nada* (ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο) o *de otra hipóstasis* (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως) o *sustancia* (οὐσίας), pretendiendo que el Hijo de Dios es creado (κτιστὸν) o sujeto a cambio y alteración (τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν), a éstos los anatematiza la Iglesia católica. (DH 126; trad. retocada).

Divido el contenido del anatematismo en tres aspectos básicos.

1. La coeternidad.

Mientras que en el símbolo no se ha aludido expresamente a la co-eternidad con el Padre, en el anatematismo se aborda esta cuestión. Expresamente se dice que no hubo un tiempo en el que no existiera. Así, se descarta de modo claro la concepción de Arrio: una eternidad exclusiva de Dios y una posterioridad temporal del Hijo, aunque fuera anterior a la creación. Este aspecto se remacha al insistir en que no se puede pensar en que no existiera antes de la generación, entendiendo entonces la generación de modo temporal, dando lugar a la venida a la existencia del Hijo antes de los tiempos, pero no en la eternidad. Es decir, según el anatematismo, y el símbolo, se ha de conjugar eternidad, generación y existencia del Hijo. Luego la venida a la existencia del Hijo, mediante la generación, es eterna. Se afirma una co-eternidad con el Padre y, simultáneamente, una generación eterna del Hijo por parte del Padre.

2. La procedencia del Padre.

En este aspecto el anatematismo repite ideas centrales del símbolo. Se rechaza que proceda de la nada, afirmación extrema de Arrio en el primer momento. O que no proceda directamente del Padre, por no provenir de su *ousía* o *hypóstasis*. Obsérvese que en estos momentos no hay claridad sobre la diferencia entre estos dos conceptos. Más adelante la *ousía* se especializará para la sustancia o esencia; y la *hypóstasis* para la subsistencia individual.

3. La alteración.

Al rechazar que sea creado, se implica que mantiene siempre su ser. Pues solamente lo creado, por contraposición a Dios, cambia o se muda. Dios es inmutable; lo mutable no es Dios.

2.3. La mutabilidad del logos y su progreso

Este último elemento da pie a tratar un aspecto complejo, ya aludido, que no aparece expresamente en los primeros textos de Arrio, pero que se abrió paso a través de la controversia, a saber: la consideración de un cambio ontológico debido a una acreditación moral, con el que el Logos, no plenamente divino, alcanzaría la divinidad²⁸.

²⁸ Cf. Alejandro, *Carta a Alejandro de Bizancio*, 11 (FNS 8, 11); Id., *Carta a todos los obispos*, 8-9 (FNS 26, 8-9).

Atanasio nos proporciona un texto que nos aporta la clave de lo que pudo ser la discusión:

El Logos, como toda (criatura), es mudable (τρέπτός) por naturaleza; pero es bueno (καλός) por su propia y libre voluntad, mientras quiera serlo. Si quiere algo, puede cambiar como nosotros (pecadores), ya que posee una naturaleza mudable. Pero Dios, conociendo por su presciencia que sería bueno, le dio por anticipado (προλαβών) esta gloria que luego, como hombre poseyó también por virtud; Dios hizo así que este (Logos) llegara a ser con sus obras, previstas por él, lo que es ahora (inmutable y glorioso; cf. Filp 2,11)²⁹.

Según Williams³⁰, esto es una interpretación de Atanasio de la lógica de la teología de Arrio. Para Arrio todo se resolvería en definitiva por la voluntad de Dios en una especie de estadio pre-encarnatorio del Logos, al que, en anticipo de su perfección moral, ya se le dotaría del máximo grado de la gracia.

Sea como fuere, dando por suficientemente buena esta lectura atanasiana de la lógica de los postulados del pensamiento arriano, el punto capital reside en dos cuestiones. La divinidad e inmutabilidad no le compete el Logos por sí mismo. Además, dicho Logos tenía la doble posibilidad de ser bueno o no serlo, según su voluntad. Por lo tanto, la salvación dependía de la libertad moral del Logos, principio racional efectivo en la persona de Cristo: si cumplía o no la voluntad del Padre. ¿Cómo alcanza entonces la inmutabilidad, que se considera propia de la divinidad? Precisamente porque Dios le otorga la gloria y la inmutabilidad (cambio ontológico), debido a su buen comportamiento (acreditación moral). Así, encontramos la doble combinación: cambio ontológico debido a una acreditación moral.

2.4. Síntesis dogmática: Nicea preserva los goznes esenciales de la cristología

Desde el punto de vista de la cristología sistemática, Nicea supone un momento estelar en la dilucidación de la fe cristológica. Subrayo tres aspectos esenciales, de gran alcance, particularmente los dos primeros.

1. Nicea, primer concilio ecuménico, es simultáneamente trinitario y cristológico. Así se pone de relieve que la clarificación de la fe eclesial en los concilios ecuménicos comenzó por su núcleo más esencial: la fe trinitaria, que es cristológica, o la fe cristológica, que es trinitaria. Es decir, se manifiesta la estrecha imbricación entre Cristo y la Trinidad, cristología y teología trinitaria. En estos momentos no se pueden deslindar lo que con el correr de la historia serán dos tratados teológicos diferenciados.

²⁹ Atanasio, *Or.* 1,5,8 (PG 26, 21C; BPa 79, 30-31) y *Ep. ad eppos Aegypti et Lybie* (PG 25, 564 BC). Trad. de A. Grillmeier, *Cristo*, 415.

³⁰ *Arius*, 115.

2. En continuidad con lo anterior, se pone de relieve cómo una cristología adecuada necesita inexcusablemente un fuerte entronque trinitario. Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios, engendrado antes de todos los tiempos, que por nosotros se encarnó naciendo de María Virgen. Sin el entronque trinitario la divinidad de Jesucristo, aspecto nuclear y diferencial de la fe cristiana, se arruina completamente. El hombre de Nazaret queda cualificado como Hijo de Dios en sentido mayestático pleno e irrestricto precisamente mediante la predicación del consubstancial con el Padre (*homoúsios*) según la divinidad, tal y como dirá Calcedonia (DH 301).

3. Nicea también apunta hacia salvaguarda, a su modo y aunque sea de modo incoativo e incompleto, de la encarnación, la verdadera humanidad, pues no desarrolla este aspecto con profundidad³¹. Sin embargo, se advierten algunos puntos fundamentales. Al defender un Logos inmutable, no sujeto ni a cambio ni alteración, indirectamente se entiende que el que se encarna es verdadero Dios, que hace suya una auténtica naturaleza humana. Ciertamente este polo de la cristología no está ampliamente desarrollado en Nicea, que sí que percibió con claridad la valencia soteriológica de la encarnación. Los concilios posteriores desarrollarán más explícitamente este punto fundamental, que Nicea no articuló en todos sus extremos, en particular el de la necesidad de que la humanidad asumida sea íntegra. También tendrán que indagar cómo es posible pensar la plena conjunción, sin fusión, de divinidad y humanidad en Jesucristo, el Verbo encarnado.

3. APUNTES PARA SOPESAR LAS IMPLICACIONES DE NICEA

De los muchos aspectos implicados en el acontecimiento que resumimos con el término Nicea señalo algunos³², que miran más allá del siglo IV.

1. Con la respuesta a Arrio se afirma contundentemente que la esencia divina es participable

Esto incluye la plena divinidad del Hijo y del Espíritu; la del segundo en estos momentos no se cuestionaba, pero se hará más adelante. Traducido a otros términos esto significa que la fe cristiana entiende que Dios en su misma esencia es comunicable, comunión. Más aún, que Dios es intrínsecamente amor (cf. 1Jn 4,8), porque la esencia divina es compartida de modo total e irrestricto por las tres personas divinas trinitarias. Dios no solamente se comporta

³¹ Según Grillmeier, en Calcedonia se expresa lo que ya estaba en Nicea relativo a la encarnación, cf. «„Piscatorie“ – „Aristotelice“. Zur Bedeutung der „Formel“ in den seit Chalkedon getrennten Kirchen», en Id., *Mit ihm und in ihm*, Freiburg 1975, 283-300, aquí 289.

³² Una consideración más amplia en Comisión Teológica Internacional, *Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador. 1700 años del Concilio ecuménico de Nicea 325-2025* [2025].

misericordiosamente, sino que él mismo es don y reciprocidad relacional y comunal entre las personas divinas en el seno divino trinitario.

Así, resumiendo, primero, se abre la especulación teológica hacia la trinidad inmanente, la intimidad de Dios en sí mismo (*theologia*), con independencia de la creación y de la historia de la salvación (*oikonomía*). Segundo, esta indagación obtiene como resultado fundamental que Dios es radicalmente comunión y amor.

2. Como Jesucristo es Dios de Dios, se asegura la salvación cristiana

Para que la soteriología cristiana, la salvación, se sostenga en pie cabalmente son imprescindibles dos extremos. Con Nicea se salva el primero de ellos, ligado a la comprensión de la encarnación. Siendo Jesucristo radicalmente Dios, esto es: el Logos que se encarna, nos puede traer la salvación de Dios. Todavía habrá que aquilatar bien el otro extremo: en la encarnación Jesucristo se hizo verdaderamente hombre, asumiendo una naturaleza humana íntegra, completa. Pues lo que no fue asumido no fue salvado, nos dirá Gregorio Nacianceno. Con Nicea se afianza la dimensión descendente de la salvación. La dimensión ascendente se sancionará de modo pleno con el III Concilio de Constantinopla (año 681), cuyo resumen se puede formular con la frase: «Dios ha querido humanamente nuestra salvación».

3. Con Nicea se asegura también la comprensión cristiana de la revelación

Porque Jesucristo es el Hijo de Dios, que está en relación con Dios ya en el seno divino trinitario (cf. Jn 1,1-18), pero luego también a lo largo de su ministerio terreno y su vida histórica, —implicando la unción y la presencia del Espíritu en Cristo, cosa que con la recepción de Nicea se desdibuja—, nos puede perfectamente revelar el rostro de Dios. Dios, el Padre, en su esencia y en su verdad, no le es ni ajeno ni extraño al Hijo. El Hijo, como lo conoce, lo revela, lo transmite, lo da a conocer.

Para Ratzinger, en la estela de la respuesta nicena a Arrio, el Hijo vive en permanente comunión con el Padre. Por eso puede hacer presente a Dios. Además, siendo Dios y siguiendo vivo por la resurrección, nosotros hoy nos podemos encontrar con Él con una relación personal real y viva, particularmente en la liturgia, pero no sólo³³. En esa relación entramos en verdad en contacto con Dios. Eso modifica para bien toda la existencia.

³³ Cf. G. Uríbarri, *Contemporaneidad de Cristo en la carne, condición del encuentro y de nuestra divinización: Teología y Catequesis* 141 (2018) 13-35.

4. La labor teológica ha de incluir la conceptualización filosófica

Con Nicea se pone de relieve algo que venía de atrás. Siendo la referencia fundamental la Escritura y la tradición apostólica, la clarificación de la fe exige una precisión conceptual que ni la Escritura ni la tradición apostólica en cuanto tal (regla de fe) ni la liturgia aportan. Pues los mismos textos de: la Escritura, de la regla de fe y, en el momento de Nicea, del símbolo se pueden leer con interpretaciones opuestas. Por eso, Nicea introdujo lenguaje filosófico en el mismo cogollo del símbolo, de la expresión normativa y vinculante de la fe eclesial. Sin esta precisión, extrabíblica, pero recogiendo el latido y el sentido profundo de la Escritura, la Iglesia y la teología no alcanzan a formular con claridad su fe. Por eso, la labor teológica no puede renunciar a incorporar la conceptualización filosófica como momento inherente a su propia tarea. Esto no obsta para dialogar también con otras instancias culturales, como las ciencias sociales y otras ciencias.

5. Siendo el Hijo Dios irrestricto, la oración cristiana se puede dirigir a Jesucristo, no solo al Padre

Antes de Nicea, ya desde el NT, se conoce la práctica de una oración a Jesús³⁴. Incluso Orígenes, que es conocido por su énfasis en dirigir la oración al Padre, mediante el Hijo, como es propio de la plegaria eucarística³⁵, ya reconocía la legitimidad y la conveniencia de la oración al Hijo³⁶. Con Nicea se afianza más la posibilidad de dirigir la oración cristiana no solamente al Padre, como es típico tanto del padrenuestro como de la plegaria eucarística, sino también al Hijo³⁷.

6. El arrianismo rebrota en cualquier consideración de Jesucristo que no acentúe su divinidad irrestricta

Según Ratzinger, después del Vaticano II se habría dado un nuevo brote arrianismo difuso e inconsciente³⁸. Este consiste en no considerar sustantivamente con todo su peso la divinidad de Cristo. Jesucristo es Dios de Dios que se hace hombre; no un hombre excepcional. A la apreciación de la humanidad, sin insistencia en la divinidad se llega desde la confluencia de diversos impactos, que enumero:

a) La investigación histórica sobre Jesús, que lo estudia solamente como hombre.

³⁴ Ej. *Maranatha*: 1Cor 16,22; Ap 22,20; *Didaché*, 10,6.

³⁵ Cf. Orígenes, *Or.*, 14,6; *C. Cels.*, V,4; VIII,13. 26. Trad. Orígenes, *Exhortación al martirio. Sobre la oración*, Salamanca 1991, 100; Orígenes, *Conta Celso*, introducción, versión y notas D. Ruiz Bueno, Madrid 1967, 334, 530, 541.

³⁶ Orígenes, *Or.* 15,1 (trad. 100-1).

³⁷ Cf. Comisión Teológica Internacional, *Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador. 1700 años del Concilio ecuménico de Nicea 325-2025* [2025], cap. 2: «El símbolo de Nicea en la vida de los creyentes. “Creemos como bautizamos y oramos como creemos”».

³⁸ Cf. J. Ratzinger, «Jesucristo hoy» [1990], ahora en *Id.*, *Obras completas VI/2*, Madrid 2021, 941-962, aquí 957.

- b) Los subrayados teológicos y en la predicación de su ser «semejante a nosotros»³⁹, sin insistir en la razón teológica del «excepto en el pecado» (cf. Heb 4,15).
- c) La lectura del decantado sustancial del concilio de Calcedonia como una afirmación básica de la verdadera humanidad de Cristo.

Debido a la confluencia de estos aspectos, que se refuerzan entre sí, se ha desembocado en ocasiones en la visión de un Cristo meramente humano. Así ni nos trae a Dios ni la salvación de Dios ni sigue hoy vivo y en comunicación con nosotros, como tanto ha insistido y con tanta razón Ratzinger en su trilogía sobre Jesús de Nazaret.

7. El rechazo de la mutabilidad en el Logos supuso una dificultad para asimilar el dinamismo encarnatorio de la humanidad del Verbo

Del rechazo del arrianismo se derivó un silencio y un cambio en la manera de comprender la unción de Cristo, especialmente en el Jordán. Más ampliamente, se perdió la conexión entre el Logos y el Pneuma, entre cristología y pneumatología, presente entre los prenicenos. Por dos motivos.

Primero, si, de algún modo, el Espíritu aportara algo sustantivo en la persona de Jesucristo, el Logos encarnado, esto estaría implicando que el Logos mismo no se bastaba para todo lo que tuviera que ver con el ámbito de la divinidad en la encarnación. De lo cual fácilmente se podría inducir que el Logos no era Dios verdadero, potente y capaz de realizar todo lo que tuviera con divinizar al Verbo y ejecutar la obra del Verbo al modo divino, pues el Espíritu tendría que venir en su ayuda, por ejemplo, para divinizar la humanidad de Cristo, que el Logos, en la unión hipostática asociada a la encarnación, no habría logrado.

Segundo, la eliminación del cambio y la alteración en el Logos se aplicó fácilmente también a todo el resultado de la encarnación del Logos: al Verbo encarnado, a Jesucristo. De ahí que, la consideración de un dinamismo de progreso y crecimiento en Cristo, ligado a la presencia del Espíritu en la humanidad del Verbo, por la unción, como habían planteado los prenicenos, como Ireneo⁴⁰, resultara automáticamente sospechosa de arrianismo. Esto indujo a proponer una figura de Cristo en la que los elementos de progreso y crecimiento, propios de la humanidad, quedaran relegados. Entonces, Jesucristo se revistió de omniscencia. Hubo que salvar la pasión gloriosa, pero en el conjunto su vida terrena corrió el peligro de convertirse en el paseo mayestático del Logos que todo lo sabía de antemano.

³⁹ Nótese que el texto de Heb 4,15 dice: «probado en todo a semejanza [nuestra]», no «semejante en todo a nosotros».

⁴⁰ Para una recuperación de la misma, cf. R. Ruiz Aragoneses, *Y el Espíritu abrazando la carne. La unción progresiva del Espíritu Santo en la humanidad de Jesús a partir de la teología de san Ireneo de Lyon*, Valencia 2025.

8. La exégesis bíblica ha de incorporar la analogía de la fe

En la exposición del pensamiento de Arrio y de los arrianos que he presentado no aflora con tanta claridad. Uno de los puntos clave fue la exégesis de Prov 8,22-30, como he indicado. Este texto se venía manejando como un testimonio fidedigno de la generación del Logos. Sin embargo, en su tenor literal según la versión septuagintal se habla de una creación. La respuesta de Atanasio consistió a adjudicar esa creación a la humanidad del Verbo encarnado, no al mismo Verbo. Más allá del acierto exegético de esta salida de Atanasio lo que se pone de relieve es la necesidad de interpretar los textos de la Escritura en consonancia con la economía divina de la salvación plasmada en la analogía de la fe, con la lógica de la fe, que aparece en el sentido profundo de la Escritura (*diánoia*), su contenido sustancial (*hypóthesis*) y su finalidad última (*skopós*). Este criterio es más seguro que el tenor literal de los pasajes aislados, como hace con frecuencia la exégesis histórico-crítica. De hecho, la exégesis patrística no se contentará con el tenor literal, sino que acudirá en sentido amplio al sentido espiritual para poder hacer una exégesis cristológica del AT⁴¹. También interpretará unos textos por otros, manejando la unidad de la Escritura.

9. Con la decisiva intervención de Constantino comienza el imperio romano cristiano

Con el Concilio de Nicea se inicia una larga historia de la inmiscusión del poder político, del emperador, en los asuntos teológicos y eclesiales, con toda la problemática que lo acompaña. A partir de ahora, el emperador ejecutará las disposiciones de los sínodos con deposiciones, destierros y destrucción de la obra de los condenados como herejes, intervendrá bastante en algunos nombramientos episcopales y, en algunas ocasiones, también en la elaboración de los mismos textos conciliares, como fue el caso extremo de Justiniano en el II Concilio de Constantinopla (año 553). De hecho, las decisiones de los concilios pasarán a ser decretos imperiales, con fuerza de ley civil.

Constantino se apresta a poner la nueva religión al servicio del imperio. Se ha de tener presente que la nueva religión había sido jurídicamente aceptada con el edicto de tolerancia de 311. A partir de entonces la Iglesia es un *corpus*, sujeto al *ius publicum*, al que ha de someterse para servir a la *utilitas publica*. Por otra parte, el emperador como *pontifex maximus* es la última instancia del *ius publicum* y ha de asegurar la *utilitas* de la Iglesia. Además, el emperador se entiende a sí mismo como la personificación de la ley (*ἔμψυχος νόμος*); una de cuyas funciones en la filosofía política helenística, heredada por Constantino, es la conducción de sus conciudadanos hacia Dios. De hecho, Constantino se entiende a sí

⁴¹ Cf. F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997; reeditado: Peabody (Mass.) 2002.

mismo como una especie de obispo de alto rango⁴². Los emperadores bizantinos seguirán esta concepción que se inaugura con Constantino y estas prácticas.

Que la religión en este caso ya no fuera la religión civil romana, y ahora sea la cristiana, no le quita ninguna de sus funciones político-religiosas⁴³. Constantino no está iniciado en cuestiones teológicas; de ahí que haga bastante caso de Osio, obispo de Córdoba, que se convierte en una especie de consejero imperial para asuntos religiosos⁴⁴. Al principio desestimó las diferencias entre los arrianos y los ortodoxos, pensando que las discrepancias radicaban en cuestiones de poca monta⁴⁵.

Obsérvese cómo aquí se continúa, en cierto modo, la convicción romana, de que la garantía de la unidad política radica en el orden simbólico-religioso. Si antes, como las persecuciones a los cristianos demuestran, la salvaguarda y unidad del imperio se vinculaban al culto al emperador y a su «genio», ahora se busca un cierto sustitutivo de todo el entramado que significaba la «religión civil romana».

No conviene ceder fácilmente a la crítica al cesaropapismo. También en occidente se dieron sincretismos, mezcolanzas e inmiscusiones del poder temporal en asuntos religiosos y del poder religioso en asuntos temporales. Por ejemplo, hubo obispos-cardenales que fueron príncipes electores del emperador cristiano y reyes católicos que decidieron los nombramientos episcopales.

Este entrecruce entre religión y política, política y religión es muy difícil de evitar básicamente por dos motivos principales. Primero, porque tanto la política como la religión se dirigen al ciudadano buscando su bienestar. De ahí que haya ámbitos de significado en el que necesariamente se solapan, como la comprensión de la familia o del bien común. Por eso, siendo muy deseable la cooperación, el conflicto y la confrontación no son fácilmente evitables, en cuanto cada polo mantiene sus opiniones y sus pretensiones, sin doblegarse ante el otro. Segundo, porque la unidad política necesita de símbolos potentes, con tonalidad cuasi-religiosa, y una narrativa, una historia cuasi-sagrada, que unan a los ciudadanos, les aporten un sentido de pueblo y de pertenencia, desde el que se vivan con sentido los

⁴² Constantino, *Carta a todas las Iglesias*, 2 (FNS 35, 2).

⁴³ Cf. H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979, 456-461. Más detalles sobre Constantino y su actuación en Nicea en todo el capítulo: 424-465.

⁴⁴ Para la figura de Osio, cf. J. J. Ayán - M. Crespo - J. Polo - P. González, *Osio de Córdoba. Un siglo de la historia del cristianismo*; A. J. Reyes Guerrero (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba*.

⁴⁵ Cf. Constantino, *Carta a Alejandro y a Arrio* (FNS 24; fecha: 324 hacia finales); Id., *Carta a los obispos* (FNS 30; comienzos de 325); Id., *Discurso al Sínodo niceno* (FNS 31; junio 325).

sacrificios por el colectivo y la solidaridad. De ahí la tentación permanente de sacralizar la política, invadiendo el terreno y las competencias propias del ámbito religioso⁴⁶.

10. La recepción determina el alcance y el valor de todo sínodo eclesial⁴⁷

La recepción de Nicea fue muy prolija y costosa, con muchas idas y venidas: condenas, deposiciones, destierros, sínodos en un sentido y en otro⁴⁸, posiciones intermedias, radicalizaciones, mediaciones. Como botón de muestra, Atanasio, nombrado obispo de Alejandría, partidario acérrimo de Nicea y defensor de su *homoúsios*, sufrió al menos cinco destierros, algunos dicen que seis. Hilario de Poitiers también fue desterrado.

Sin embargo, tras su recepción Nicea quedó en la conciencia de la fe eclesial como un hito mayúsculo. La *fides Nicaena* fue considerada la fe de la Iglesia aclarada y discernida para siempre. Según Atanasio, la fe confesada en Nicea por los Padres, conforme con la Escritura, es suficiente tanto para destruir todas las herejías como para asegurar la verdadera fe en Cristo⁴⁹. El sínodo de Alejandría del 371 dirá: «la palabra del Señor, pronunciada por sínodo ecuménico de Nicea, *permanece para siempre* (1Pe 1,25)»⁵⁰; idea ya expresada por Atanasio: «La palabra del Señor pronunciada por el sínodo ecuménico de Nicea permanece para siempre»⁵¹, con alusión a Is 40,8. Más adelante, el Concilio de Éfeso, algo ingenuamente, prohibió elaborar cualquier otra confesión de fe que no fuera la de Nicea⁵². Con el símbolo niceno se habrían resuelto todos los asuntos teológicos de calado en torno a la fe cristiana eclesial. El avance fue formidable, pero siempre queda tarea pendiente: dar razón de la fe a la altura del momento. No cabe duda de que los padres nicenos lo estuvieron. Ojalá nosotros hoy demos la talla.

⁴⁶ Así entiendo la denuncia de E. Peterson, *El monoteísmo como problema político* [1935], Madrid 1999.

⁴⁷ Cf. A. Grillmeier, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart: Theologie und Philosophie* 45 (1970) 321-352, ahora en Id., *Mit ihm und in ihm*, 303-334; Y. Congar, *La «réception» comme réalité ecclésiologique*: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972) 369-401 [resumen: *Selecciones de Teología* http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol13/49/049_congar.pdf]. Traducción en: <http://servicioskoinonia.org/relat/322.htm> (Consulta 4. 02. 2019); M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, 310-6 (con bibliografía).

⁴⁸ En *Acta Synodalia*, § 423-890, se recogen 34 sínodos desde Nicea hasta el año 371, cuyo contenido fundamental gira en torno a la controversia arriana y sus epígonos, incluida la recepción de Nicea.

⁴⁹ Cf. Atanasio, *Ep. ad Epictetum*, 1 (PG 26, 1052 A).

⁵⁰ *Acta Synodalia*, § 879.

⁵¹ Atanasio, *Ep. ad Afros episcopos*, 2 (PG 26, 1032 C).

⁵² *Conciliarum Œcumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo et al., Bologna 2002, 65.