

Recepción de los Evangelios por el Concilio de Nicea y algunos elementos de su influencia en la teología

Reception of the Gospels by the Council of Nicaea and some Elements of its Influence on Theology

P. Manuel Antonio Teixeira S., SCJ¹

Resumen: La fe trasciende la mera aceptación intelectual de doctrinas; no se reduce a un ejercicio gnoseológico de verdades abstractas. La fe es encuentro personal con Jesús y, a través de Él, con el Padre. Sin embargo, creer va más allá de la memoria: implica el encuentro auténtico con hombres y mujeres, el diálogo con culturas afines y diversas, el deseo de ofrecer lo mejor de nosotros mismos y la disposición para acoger lo mejor del otro. Precisamente porque la fe no se agota en la memorización de doctrinas ni en un asentimiento meramente intelectual o en un intimismo piadoso, los cristianos han debido discernir siempre qué es lo que Dios espera de cada época, para así anunciar el Evangelio como una auténtica Buena Noticia. Detrás de cada dogma hay hermanos que reflexionaron y se comprometieron con la causa de Jesús. El concilio niceno no fue únicamente una convocatoria imperial, sino una síntesis de fe en la que todos buscaron el consenso, no para eliminar las diferencias, sino para comprender que en esas mismas diferencias se expresaba la unidad, una experiencia de fraternidad que abarca toda la Iglesia.

Palabras clave: Nicea, Cristología, kerigma neotestamentario, Concilio de Nicea, definición dogmática.

Abstract: Faith transcends the mere intellectual acceptance of doctrines; it is not reduced to a gnoseological exercise of abstract truths. Faith is a personal encounter with Jesus and, through Him, with the Father. However, believing goes beyond memory: it implies an authentic encounter with men and women, dialogue with like-minded and diverse cultures, the desire to offer the best of ourselves, and the willingness to welcome the best of others. Precisely because faith is not exhausted by the memorization of doctrines, a merely intellectual assent, or a pious intimacy, Christians have always had to discern what God expects from each era, to proclaim the Gospel as authentic Good News. Behind every dogma are brothers and sisters who reflected on and committed themselves to the cause of Jesus. The Council of Nicea was not merely an imperial convocation, but a synthesis of faith in which all sought consensus, not to eliminate differences, but to understand that in those very differences unity was expressed, an experience of brotherhood that encompasses the entire Church.

Keywords: Nicaea, Christology, New Testament Kerigma, Council of Nicaea, Dogmatic Definition.

1 Manuel Antonio Teixeira es profesor de Teología Dogmática en el ITER/Facultad de Teología de la UCAB. Actualmente es director del ITER y Decano de la Facultad de Teología. En forma de ponencia, este trabajo fue leído en la Semana Teológica 2025, organizada por el

Introducción

Los evangelistas nos ponen en contacto mediante bellas y a veces dramáticas narraciones con la persona de Jesús. Jesús no dejó nada escrito, son los Evangelios los que transmiten la verdad sobre Él. Conocer la relación entre Jesús y lo que los Evangelios transmiten de Él, el modo como lo escribieron y el valor actual de lo que nos transmiten es una tarea de todo tiempo y siempre nueva.

Capítulo I: Del Evangelio al Credo, la dinámica de la fe primitiva

Los Evangelios como transmisión del Misterio de Cristo

Característica de los Evangelios es reunir y contar datos significativos sobre la vida de Jesús. Las narraciones evangélicas nos introducen a través de los acontecimientos de su vida en el misterio del Hijo de Dios. Esto es posible porque entre Jesús y cada evangelista se da una relación de mutua cohabitación y no un mero acercamiento biográfico-descriptivo. El Espíritu asiste al evangelista y éste nos transmite el Espíritu de Jesús, haciendo al hombre de cualquier tiempo partícipe del misterio de su vida. Así pues, los Evangelios son fruto del esfuerzo investigativo y hagiográfico de los evangelistas (Cf. LC 1,1), gracias a la hospitalidad del Maestro, que nos deja habitar en su misterio. Jesús se hizo y se hace huésped en nuestra carne, pero es, contemporáneamente, hospederero, nos habita, pero también nos acoge.

En los Evangelios, junto a relatos de los hechos de la vida del Maestro, hallamos también confesiones de fe. Estas homologías no son simples fórmulas, sino guías que conducen al lector al centro del

Centro de Investigaciones Teológicas (CIT) del Instituto de Teología para Religiosos (ITER), en conmemoración de los 1700 años del Concilio de Nicea y los 800 años del nacimiento de santo Tomás de Aquino. La Semana tuvo lugar en el auditorio del Colegio Cristo Rey de Caracas, del 24 al 27 de febrero de 2025.

misterio. Títulos como “el Hijo” o “el Cristo” son puntos de llegada y puntos de partida que refrescan nuestro modo de relacionarnos con Jesús. Cada título remite a la narración de los acontecimientos de su vida y las narraciones, a su vez, inspiran nuevas confesiones de fe. Los credos son parte esencial de los Evangelios.

Entre los cuatro evangelistas, Juan propone una mayor cantidad de títulos sobre Jesús y de pequeños credos. En efecto, en el cuarto Evangelio la invitación a creer es una constante narrativa: “Ésta es la voluntad de mi Padre; que quien vea al Hijo y crea en Él, tenga vida eterna, y que yo lo resucite el último día” (Jn 6,40); “Jesús se enteró de que (al ciego de nacimiento) lo habían echado fuera. Cuando se encontró con Él le preguntó: ‘¿tú crees en el Hijo del Hombre?’ Él respondió: ‘¿Y quién es Señor para que crea en Él?’ Jesús le dijo: ‘Le has visto. Es el que está hablando contigo’. A lo que Él contestó: ‘Creo, Señor’. Y se postró ante Él” (Jn 9,35-38). El verbo creer es frecuente en referencia a Jesús. Los acontecimientos de la vida de Jesús se mezclan con una serie de títulos y confesiones² que reflejan la dinámica de fe de las primeras comunidades. Por su parte, Pablo, al referirse a Jesús, habla de Señor, Ungido, Hijo, Salvador, Primogénito, Nuevo Adán, Cabeza del Cuerpo... Todas estas imágenes captan y exponen el ser y el misterio de Jesús. Para los primeros cristianos no bastaba narrar a Jesús, era preciso confrontarse con su persona. El discípulo estaba llamado a una relación que exigía de él un asentimiento de fe³. No es casualidad que en Mateo y Marcos la pregunta por su identidad fuese puesta por el mismo Jesús a sus apóstoles: ¿quién dice la gente que soy yo? Y luego de escuchar sus respuestas, los confrontó con la misma cuestión: ¿y ustedes qué dicen? En el Evangelio de Juan, apenas Andrés se encontró con Jesús le comunicó a Simón Pedro que había hallado a Aquél de quien hablan las Escrituras. En el Evangelio de Mateo, Juan el Bautista envió a sus discípulos a preguntarle a Jesús si era Él a quien esperaban

2 Principio y Fin, Primero y Último, Alfa y Omega, Cordero de Dios, Árbol de la Vida, Vid Verdadera, Pan Vivo bajado del Cielo, Resurrección, Vida, Luz del Mundo. Puerta, Buen Pastor.

3 Mt 10,37-42.

o debían esperar a otro. La pregunta sobre el ser de Jesús no fue nunca una cuestión marginal ni para los evangelistas ni para sus discípulos. Todo cristiano está invitado a seguir a Jesús creyendo en Él. Seguir a Jesús y anunciar su misterio discerniendo el contexto narrativo de las gestas y palabras íntimamente conectadas forma parte del dinamismo de las confesiones de fe.

Entender y proclamar el ser de Jesús configuró la reflexión cristiana de los primeros siglos. Cuando los primeros cristianos lo confesaban como el Cristo no perdían de vista su historia concreta, evitando así sacralizar, mitificar o ideologizar el contenido confesional⁴. Las homologías en el Nuevo Testamento no fueron sólo una cuestión de comprensión, sino de fe vivida en el seguimiento⁵. Para Pablo, confesión y fe son dos aspectos irrenunciables del ser cristiano: “Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo.” (Rom 10,9). Πιστεῦεν y ομολογεῖν se sostienen de modo recíproco, ya que confesar la fe es creer lo que se confiesa y vivir lo confesado. La confesión de Jesús como el único Señor⁶ está en el origen del desarrollo cristológico del dogma.

4 “La vita evangelica di Gesù aiuta a comprendere i titoli di Gesù concernenti al suo essere (como ‘Figlio di Dio’) sempre di nuovo anche come titoli fundazionali, ossia non semplicemente come affermazioni sull’essere di Gesù, ma anzitutto come dichiarazione sul suo agire salvifico” Frank Mussner, “Omologesi cristologica e vita di Gesù evangelica”; Friedo Ricken, “L’Homoousios di Nicea come crisi del platonismo cristiano antico,” en *La storia della Cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, ed. Bernhard Welte (Brescia: Paideia Editrice, 1986), 86.

5 La homología cristológica de la fe postpascual necesita enganchar con la vida de Jesús. Véase Franz Mussner, “Omologesi cristologica e vita di Gesù evangelica,” en *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, ed. Bernhard Welte (Brescia: Paideia Editrice, 1986), p. 75.

6 Heinrich Schlier, “Gli inizi del credo cristologico,” en *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, ed. Bernhard Welte (Brescia: Paideia Editrice, 1986), pp. 15-17.

La tensión creativa entre historia y dogma

Las homologías y las narraciones de los cuatro Evangelios son parte del testimonio protoeclesial sobre Jesucristo⁷. Fe y confesión son elementos configuradores de la vida creyente. La fe suscita la homología y ésta clarifica la fe. Lamentablemente, esta dinámica fue cambiando a medida que la confesión de fe se aisló de la experiencia de los creyentes.

Es de notar que aunque las homologías están presentes en todo el Nuevo Testamento, los textos neotestamentarios mantienen el equilibrio entre las confesiones de fe y la narración de los acontecimientos de la vida de Jesús. Esta mutua interdependencia entre historia y dogma no estuvo exenta de tensiones⁸ y requirió un continuo discernimiento y elaboración de la comunidad creyente. Esta tensión forma parte de la fe, pues la irreductibilidad de la fe a una sola expresión es su negación y, por tanto, una herejía. Ninguna propuesta cristológica es suficiente para expresar el misterio de Cristo. No es casual el continuo dilema que se plantea entre una cristología descendente o una cristología ascendente. A esto se añaden, en el ambiente postapostólico de las comunidades neotestamentarias, las dificultades que supuso la introducción del logos ontológico en las homologías cristianas. Las comunidades procuraban mantener el equilibrio armonizando discursos y lógicas diferentes, con el fin de ser fieles al Evangelio predicado por Jesús. Con el alargamiento de la predicación del Evangelio a los gentiles, la comunidad cristiana tuvo que integrar términos propios de la filosofía para evitar tergiversar la Buena Nueva⁹. En la búsqueda de este difícil equilibrio no es de extrañar que el acercamiento a Jesús haya dejado en

7 Cf. Franz Mussner, "Omologesi cristologica e vita di Gesù evangelica," en *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, ed. Bernhard Welte (Brescia: Paideia Editrice, 1986), 72.

8 Cabe aquí recordar que Pedro fue reprochado por Jesús cuando el anuncio de la pasión puso en crisis su modo de entender el ser mesiánico de Jesús.

9 Para poder entender este proceso, hago referencia a la importancia de la hermenéutica y de la concepción de la historia en la actualidad. Todos podemos acercarnos al Evangelio, pero para explicarlo, (recordemos que el *Sermo* es una práctica de los inicios de la Iglesia, donde no sólo se leía el Evangelio, sino que se explicaba), los servidores de la comunidad se valen

penumbra el seguimiento y se haya limitado a una confesión meramente metafísica. Lo que sucedía en el ámbito especulativo tenía impacto en la liturgia, en la configuración de las comunidades, en la comprensión de la eclesialidad, en el ejercicio magisterial y en la concepción de la soteriología. Por eso cuando se llegó a Nicea, no se llegó sólo con un problema cristológico.

Capítulo II: Los Padres de la Iglesia y la articulación sistemática

Al confesar a Jesús como Dios se corre el riesgo de situarlo fuera del orden del cosmos, por lo que cabe preguntarse por el sentido de su Encarnación, pero confesar a Jesús sólo como hombre hace de Él un reformador religioso, no el Salvador que nos pone en comunión con el Dios al que llamamos Padre. Confesarlo como Dios y Hombre a la vez resultaba un oxímoron difícil de sostener. Estas dificultades explican cómo en el giro de pocos años el lenguaje de la experiencia de fe pasó a necesitar de los instrumentos del lenguaje filosófico para sostener la coherencia en la diferencia.

Kerygma y filosofía en san Justino

Ya en el siglo III san Justino, filósofo, entiende a Jesús como el punto de llegada en la búsqueda de la Verdad a la que pretende llegar la filosofía¹⁰. Es muy probable que san Justino haya conocido un

de instrumentos científicos que ayudan a la comunidad a entenderlo. Acercarse al Evangelio requiere de lectura, pero también de una comunidad, de alguien que ayude a la comunidad a discernir y de un estudio serio. Esto ha sido siempre así.

¹⁰ “Inmediatamente sentí que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo, y reflexionando conmigo mismo sobre los razonamientos del anciano, hallé que ésta sola es la filosofía segura y provechosa. De este modo, pues, y por estos motivos soy yo filósofo, y quisiera que todos los hombres, poniendo el mismo fervor que yo, siguieran las doctrinas del Salvador, pues hay en ellas un no sé qué temible y son capaces de conmover a los que se apartan del recto camino, a la vez que, para quienes la meditan, se convierten en dulcísimo descanso”: *Justino Mártir, Diálogo con Trifón*, en *Obras escogidas de San Justino Mártir*, ed. Alfonso Ropero (Clie, 2018).

kerygma cristológico¹¹. El mártir sostiene con firmeza que el Logos es igual a Dios, defendiendo, además, que de ese modo confesaba un único Dios¹². Por un lado, le parecía insuficiente el monoteísmo, por otro lado, no tenía el aparato lingüístico adecuado para una propuesta teológica que hiciera justicia a la experiencia cristiana. No se puede olvidar que san Justino escribe sus dos apologías y su “Diálogo con Trifón” cuando el canon del Nuevo Testamento estaba en proceso de formación. Las comunidades y el propio Justino conocían el Evangelio, pero no como un texto de consulta, sino en el ámbito de la lectura comunitaria. Aunque es cierto que ya circulaban algunos manuscritos con pasajes de la vida de Jesús, de algunas cartas de san Pablo y de los Evangelios, tales textos no eran todavía un Corpus vinculante, aunque ya la liturgia recordaba los acontecimientos de la vida de Jesús. Justino discurre sobre la verdad de Jesús en un diálogo con Trifón, hebreo y discípulo de Corinto el socrático¹³. Frente al emperador romano realiza una de las primeras traducciones de la Buena Nueva creída por los cristianos a un lenguaje accesible y comprensible a los no iniciados¹⁴. Su reflexión busca la empatía de su interlocutor. Si éste no formaba parte de la comunidad, Justino se esforzaba por expresar a Jesús en categorías que fueran comprensibles y compartidas por su oyente o lector.

11 J.N.D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Koinonía 13 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980), p. 98. Los escritos de san Justino probablemente contienen algunos pasajes de credos semioficiales. Véase J.N.D., Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Koinonía 13 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980), p. 93.

12 “Confesamos que somos ateos respecto a los así llamados dioses, mas no del Dios verdaderísimo, Padre de la justicia, de la castidad y de las otras virtudes, sin mezcla de mal. Pero también veneramos y adoramos a aquel Hijo que ha venido de parte de él y nos ha enseñado estas cosas, y al ejército de los otros ángeles buenos que lo escoltan y se le parecen, y al Espíritu profético, honrándolos en razón y en verdad. Y así como hemos sido enseñados, transmitimos generosamente a todo el que quiera aprender.” Justino Mártir, *Primera Apología* 6.1, en *Obras escogidas de San Justino Mártir*, ed. Alfonso Roperó (Clie, 2018).

13 *Justino Mártir, Diálogo con Trifón 1*, en *Obras escogidas de San Justino Mártir*, ed. Alfonso Roperó (Clie, 2018).

14 Al senado romano debe explicarles el término Cristo e Hijo Unigénito de Dios: “... habiendo sido engendrado desde el principio, cuando Dios creó y puso en orden todas las cosas por medio de Él, se le llama Cristo por el hecho de haber sido unguido y de que Dios por medio de Él, puso en orden todas las cosas”: Justino Mártir, *Primera Apología* 2.6, en *Obras escogidas de San Justino Mártir*, ed. Alfonso Roperó (Clie, 2018).

Ahora bien, la relación fe-filosofía no se redujo a una mera yuxtaposición. De hecho, la teología se enriqueció al pensar la experiencia de fe, de origen hebreo, desde el logos griego. Tal ejercicio no consistió en acomodar la experiencia de fe a un nuevo logos: si así fuera el uso de la filosofía hubiese sido un recurso *ad hoc*. Hay un reconocimiento mutuo entre filosofía y fe que hizo que el lenguaje filosófico fuera adecuado para expresar la experiencia de fe. El logos filosófico no fue, ni es, un mero instrumento de la experiencia de fe, sino que hace parte de ella desde el momento en que la fe se descubre a sí misma teniendo que decirse de modo nuevo, y el lenguaje filosófico se ensancha habitando un nuevo contexto cultural. No se puede entender la teología al margen de la filosofía, y la filosofía se empobrece sin la teología. Entre fe y filosofía se da una especie de unidad indisoluble que podríamos decir que es la expresión intelectual de la unión hipostática del Hijo. No se entiende la singularidad del Hijo al margen de un lenguaje filosófico acorde con la fe.

Exégesis y filosofía en Orígenes

Orígenes desarrolló su exégesis bíblica con la ayuda de la filosofía. Él se preocupó por pensar de modo integral el misterio cristiano, combinando la exégesis de la palabra con los contenidos obtenidos a la luz de la filosofía griega. Es el primero que acentúa de modo sistemático la subsistencia y distinción de las tres personas divinas en el ámbito de la Trinidad. Su terminología terminará imponiéndose en la explicitación del misterio trinitario: distingue a las tres personas como tres hipóstasis, substancia y substrato. Su interés es estudiar cómo el Logos devino hombre sin dejar de ser Dios. El Logos es entendido en su estar junto a Dios, por un lado, y por otro, en formar parte de las creaturas dotadas de logos, a las que el Logos conducirá a la contemplación perfecta de Dios. El ser junto a Dios tiene para Orígenes un carácter originario, mientras que el ser junto a los hombres tiene un carácter voluntario:

Debemos tener cuidado para no caer en las absurdidades de los que imaginan ciertas emanaciones, para dividir la naturaleza divina en partes, y así dividir a Dios Padre tanto como pueden,

pues aun albergar la más remota sospecha de tal cosa en cuanto a un ser incorpóreo es no sólo lo máximo de la impiedad, sino una señal de gran locura, siendo lo más remoto de cualquier concepción inteligente que pueda hacerse de la división física de una naturaleza incorpórea. Antes bien, como acto de la voluntad, proviene del entendimiento, y ni corta ninguna parte, ni la separa ni la divide, como algunos suponen que el Padre engendra al Hijo, a su propia imagen, a saber, que el que es invisible por naturaleza, engendró una naturaleza invisible. Porque el Hijo es la Palabra y, por tanto, no debemos entender que algo en Él sea reconocible por los sentidos¹⁵.

Los primeros padres hicieron grandes esfuerzos por hacer accesible a Jesús, no sólo de modo argumentativo, sino mediante la experiencia. En este ámbito, los credos jugaron un importante papel en la recepción de la fe. Es errado pensar el credo como un resumen de postulados de la fe. El credo era el reflejo de la fe de la comunidad y el espacio compartido de comunión de los creyentes. Al Evangelio se accedía a través de la fe de la comunidad y no al margen de ella. Podríamos decir que el credo era la puerta de entrada al Evangelio, a la comunidad, al bautismo, a la liturgia eucarística. No es casual que el Concilio de Nicea se haya transmitido a través de la forma del credo. En el fondo, el problema dogmático es también un problema litúrgico y sacramental.

Ignacio de Antioquía y los credos primitivos

Detrás de los credos hay un deseo positivo de transmitir la fe, y no el deseo de combatir la herejía¹⁶. Ya desde la primitiva Iglesia se identifican himnos, exhortaciones o acciones de gracias organizados en torno a un marco de kerigma cristológico.

15 Orígenes, *Sobre los principios* I.2.6, ed. Samuel Fernández, Fuentes Patrísticas 27 (Madrid: Ciudad Nueva, 2015).

16 J.N.D., Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Koinonía 13 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980), 83-87.

Un ejemplo de sus formulaciones lo tenemos en la carta a los Trallanos:

“No escuches a nadie que te hable prescindiendo de Jesucristo, de la descendencia de David, nacido de María, que verdaderamente nació, comió y bebió, que verdaderamente fue perseguido bajo Poncio Pilato, que verdaderamente fue crucificado y murió a la vista de los seres celestes, terrestres e infraterrestres, que también verdaderamente fue resucitado de entre los muertos, siendo su Padre quien lo resucitó”¹⁷.

Otro ejemplo lo tenemos en la carta a Esmirna 1, 1-2:

... estando totalmente persuadidos respecto de Nuestro Señor, que verdaderamente fue del linaje de David según la carne Hijo De Dios por la voluntad y el poder divinos, verdaderamente engendrado de una virgen, bautizado por Juan de modo que *el pudiera realizar toda justicia*, por nosotros verdaderamente crucificado en la carne bajo Poncio Pilato y el Tetrarca Herodes... de modo que por la resurrección *pudiera levantar una enseña* (...) en el único cuerpo de la Iglesia¹⁸.

El símbolo nos remite al Evangelio. Se puede objetar que el símbolo omite muchos pasajes importantes del Evangelio y que lo que dice de Jesús es escueto. Eso es cierto, pero recordemos que así funcionaba el kerigma en la Iglesia primitiva. Cuando Pedro predicó en Pentecostés no detalló los aspectos de la vida de Jesús, apenas menciona la muerte y resurrección de Jesús. Así como dice poco de Jesús, dice aún menos del Padre y apenas menciona el Espíritu. El símbolo no es el espacio de un desarrollo teológico, sino que enuncia la fe que ha sido apropiada por la comunidad y de la que cada cristiano debe reapropiarse continuamente. No olvidemos tampoco que el símbolo era entregado al catecúmeno, no para aprenderlo de memoria, sino para meditarlo; esto significa que

17 Ignacio de Antioquía, *Carta a los Trallanos*, 9, en *Ignacio de Antioquía-Policarpo de Esmirna-Carta de la Iglesia de Esmirna*, ed. Juan José Ayán Calvo (Madrid: Ciudad Nueva, 1992).

18 J.N.D., Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Koinonía 13 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980), 91.

el candidato era remitido al Evangelio para desde allí tener una relación con Jesús¹⁹. Recordemos que incluso en el contexto litúrgico actual, el símbolo viene proclamado después del Evangelio y de la homilía. Primero tenemos un encuentro de hermanos, en el que se pide perdón, luego se lee y se comenta el Evangelio para, paso siguiente, recitar como comunidad el símbolo que es la profesión de la fe apenas compartida. El símbolo no es una fórmula aislada, nace en un contexto y nos lleva a nuevos contextos.

Los credos no se enfocan en todos los acontecimientos de la vida de Jesús. Los ejes cristológicos del credo son la encarnación, la pasión y la resurrección. Se puede objetar que el credo podría alargarse mencionando los milagros y los dichos de Jesús, sin embargo, al enfatizar la proveniencia de Jesús de parte de Dios, su frágil humanidad y su destino en Dios, el credo consagró estos hechos como los ejes configuradores e interpretativos de los que se valió la comunidad para reconocer a Jesús como el Cristo, nuestro Salvador. Desde estos ejes el cristiano profundizaba en el Evangelio²⁰.

El credo no sustituyó al Evangelio. La formulación de un credo acontecía al interno de una comunidad cristiana en la que la liturgia y la catequesis configuraban los modos del seguimiento a Jesús. El símbolo fue la forma como los primeros cristianos presentaron una fe que no podía ser explicada con meras razones, sino que debía ser entendida mediante un proceso de acompañamiento a los candidatos hasta su

19 Sequeri, cuando relata la experiencia pascual de los apóstoles, hipotetiza este mismo camino: una vez que caen en cuenta de que el Padre resucitó a Aquél que murió en la cruz, ellos mismos, para entender y acoger lo sucedido, deben volver sus pasos sobre los acontecimientos de la vida del Maestro y redescubrir, precisamente en su historia, el sentido del acontecimiento nuevo de la pascua. Es en este encuentro donde las revelaciones evangélicas son acogidas no como una mera recolección de información, sino como una reescritura de la vida de Jesús. Es el Mesías quien se deja escribir como revelación del Padre. Véase Pierangelo Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (Brescia: Queriniana, 1997); Christoph Theobald, *Il cristianesimo come stile*, vol. I (Bologna: EDB, 2007).

20 J.N.D., Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Koinonía 13 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980), 98.

plena incorporación en la comunidad por medio del bautismo. De ahí que “la verdadera y original finalidad de los credos, su primaria *raison d'être*, fue su papel de afirmaciones solemnes de fe en el contexto de iniciación bautismal”²¹. El credo no es un resumen de la fe, sino una confesión de fe pronunciada por el bautizando, que tiene detrás de sí un largo proceso catecumenal. Para los primeros cristianos la fe formaba parte de su ambiente vital. En ese ambiente vital había procesos que llevaban a la madurez. No era un capricho que los catecúmenos no tuvieran parte en la celebración de los misterios de los cristianos. No se trataba de un rito arcano que permanecía oculto hasta que los catecúmenos fueran bautizados, era más bien una cuestión de respeto al proceso de los candidatos que se iniciaban en el seguimiento de Jesús mediante su paulatina incorporación a la comunidad. Mediante el bautismo, luego de una instrucción catequética²², el iniciado asumía de modo consciente el hecho de formar parte del cuerpo de Cristo. La fe y el seguimiento de Jesús formaban parte de la vida de la comunidad, de su modo de celebrar y, por supuesto, de su confesión de fe. Recordemos que la comunidad cristiana es el mismo Jesús: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?” (Hech 9,6).

Así pues, es equivocado creer que la diversidad de credos en la iglesia primitiva era sinónimo de una fe inmadura; todo lo contrario, estamos ante el reflejo de la singularidad de las diferentes comunidades en su modo de vivir e interpretar el seguimiento de Jesús.

21 J.N.D., Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Koinonía 13 (Salamanca, Secretariado Trinitario, 1980), 49.

22 “La instrucción catequética y la ceremonia de iniciación estaban tan íntimamente acopladas que el término bautismo, en un sentido amplio, se podría usar para designar a ambas a la vez”: véase J.N.D., Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Koinonía 13 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980), 70.

Basta leer algunos de los pasajes de los Padres para darse cuenta de que la Buena Noticia es el alimento de su reflexión. Podríamos decir que en la celebración la comunidad hacía memoria y contemplaba los misterios de la vida de Jesús, mientras que los teólogos daban un estatuto salvífico a lo celebrado por la comunidad.

Capítulo III: El Concilio de Nicea. Contexto imperial y dogma

Constantino y el cristianismo

Con Constantino el cristianismo dejó de ser una secta y fue aceptado en el imperio. El Concilio de Nicea se inscribe dentro de este reconocimiento. De hecho, existe la hipótesis de que una de las razones de la convocatoria del Concilio fue la conmemoración del XX aniversario de Constantino como emperador²³. A pesar de ser considerado el primer sínodo ecuménico, Nicea no reunió a todos los obispos de la ecúmene. Así pues, la ecumenicidad del Concilio no vino dada por la participación de la totalidad de los obispos cristianos, ya que fue, esencialmente, un sínodo oriental: por la Iglesia latina apenas estuvieron presentes Osio de Córdoba y otros dos legados del papa. No queda claro por qué, cuándo y bajo qué criterios le fue reconocida la ecumenicidad al Concilio. Es probable que su carácter ecuménico sea por el hecho de que su doctrina se haya impuesto como normativa para toda la Iglesia. Su carácter de ecumenicidad podría ser puesto en cuestión, sobre todo en lo que se refiere a su recepción. Sus decretos, lejos de dar paso a una normativa aceptada por todos los cristianos, generaron, en un principio, una serie de oposiciones dogmáticas, eclesiales y políticas, que en algunos casos resultaron inconciliables. La aceptación del Concilio adviene con el pasar del tiempo, cuando los involucrados en el conflicto interpretativo de la teología de Orígenes flexibilizaron sus posturas. Hasta Nicea, la unidad era el fruto del

23 Esta hipótesis cobra fuerza dado que, en el Concilio de Antioquía, tenido a finales del 324 o inicios del 325, se habría resuelto la controversia de Arrio.

mutuo reconocimiento de las comunidades cristianas, respetando y manteniendo su diversidad. Desde Nicea, el reconocimiento mutuo pasaba por la profesión de un mismo credo. Esto, que fue de gran ayuda para el gobierno de Constantino, terminó homogeneizando la diversidad.

Una de las obligaciones del emperador que, además, fungía como Pontífice Máximo de la religión romana, era preservar las fórmulas sagradas de todas las religiones. Hasta el 324, en sus libros pontificales no había ninguna fórmula cristiana. Justamente para garantizar el respeto de la fe cristiana necesitaba de un texto normativo. Esta es, quizá, una de las razones por las que Constantino convocó el concilio del 325. Sin embargo, ya existía el Concilio de Antioquía, el cual podía fungir como normativo²⁴. Lo cierto es que Osio, que se había aventurado en un viaje por Alejandría y Antioquía para resolver un problema al parecer no resuelto, participó en el Concilio de Antioquia del 324, pero, aun así, convocó el de Nicea²⁵. En efecto, a consecuencia del cese de la persecución de los cristianos y del reconocimiento de su fe, Constantino, Pontífice Máximo del Imperio, se comprometía a ser garante del respeto a y de la unidad de los cristianos. La tarea le resultó difícil al principio, sobre todo teniendo en cuenta que no se encontró con una religión uniforme, sino con comunidades heterogéneas caracterizadas, a diferencia de otras religiones, por una diversidad litúrgica, teológica y cristológica. Nicea fue para Constantino una especie de constitución de la que se sirvió para garantizar la unidad y concordia de los cristianos.

Subordinacionismo y crisis arriana

A Nicea no sólo se llegó con la amenaza de Arrio; junto con ello estaba el conflicto por la fecha de la Pascua, la amenaza de los melecianitas y los donatistas, el problema de las segundas nupcias y el reconocimiento de un obispo. El subordinacionismo arriano tenía

24 Henryk Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto* (Roma: GBP, 2021), 119.

25 Henryk Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto* (Roma: GBP, 2021), 115-130.

consecuencias teológicas importantes. Arrio entiende la salvación como un camino de conquista: Jesús nos muestra cómo alcanzar la salvación, pero Él no es la salvación. Según el teólogo alejandrino, Jesús comunicaba noticias de Dios, sin comunicarnos al Padre en su persona. Este dato es importante, pues reducía el rol de Jesús a un insigne mensajero, pero no a un reflejo del ser de Dios. El triunfo de arrianismo justificaría el donatismo. En efecto, si Jesús no es la verdad del Padre, su misericordia sería una característica de su ser puro delante de los ojos de Dios, por lo que dentro de la doctrina cristiana resultaba coherente la teología sacramental propuesta por los donatistas. En Nicea, junto con la discusión acerca de la igualdad o no de Jesús respecto a Dios, no sólo estaba en juego la herejía de Arrio, sino que también estaba en juego la cuestión del estatus eclesial de los apóstatas convertidos. Así pues, Nicea no sólo zanjó la cuestión de la igualdad del Hijo respecto al Padre, sino que, al hacerlo, abrió las puertas de la Iglesia a quienes fueron considerados apóstatas.

El conflicto conceptual/lingüístico de Nicea puede ser discernible a partir del término misterio, de modo que podamos entender la irreconciliabilidad de la propuesta de Arrio y la de su obispo Alejandro. El catecúmeno, después de su acompañamiento de fe, era bautizado y comenzaba a formar parte de una comunidad: la liturgia y la moral, la oración y el servicio a los hermanos, el estudio y la experiencia de fe eran aspectos que simultáneamente se sostenían. La relación con el Padre por medio de Jesucristo era un aspecto esencial en la vida de la comunidad. El misterio formaba parte del ADN de la comunidad. El término misterio no consiste en una especie de incognoscibilidad a la que lo humano está substraído debido a su finitud, se trataría más bien de la vida de Dios manifestada totalmente en el Hijo y a la que estamos llamados a participar de modo total en el Espíritu. El misterio no es únicamente una cuestión noética, tiene que ver también con lo lúdico, lo ético, la fraternidad y el estar en el mundo. Este término, oscuro para nuestro entendimiento y equívoco en nuestro lenguaje, tenía una constatación distinta para los gnósticos. Para éstos, el misterio era lo inalcanzable, lo infinito, lo inabarcable y vedado a los hombres. Esto significa que, si Dios es misterio, se halla fuera del alcance de la

relacionalidad humana. En esta concepción, afín a la doctrina gnóstica, el mundo es un eón, emanado o no, de Dios, pero de tal manera distante de Él que no existe ninguna posibilidad de relación. Mientras que el cristiano considera el misterio la atmósfera que lo cobija, los gnósticos lo consideraban lo arcano inalcanzable.

Los cristianos no eran ajenos a lo que acontecía en su entorno, soportaban las decisiones políticas, sufrían la persecución, trabajaban para subsistir y compartían la cultura de los hombres de su tiempo. La doctrina gnóstica influyó también al cristianismo. Los gnósticos tenían un discurso que resultaba atractivo por su grado de erudición y pragmatismo. Por su parte, los cristianos fueron acusados de razonamientos toscos, poco elaborados e incapacidad de sostener debates serios. Este era el reproche que Celso hizo a los cristianos. Ya desde el siglo II, pero de modo más acentuado en el III, los Padres de la Iglesia se valieron de términos provenientes de la filosofía griega y de corrientes gnósticas para hacer asequible la fe a los no iniciados. Esta operación se fue haciendo cada vez más común entre los teólogos de los primeros siglos. Tal ejercicio no estaba exento de errores, por lo que el debate y la discusión de ideas fueron parte del *milieu* de la iglesia primitiva. Arrio era de quienes estudiaban y compartían la fe. Se esforzó por contribuir a desarrollar el pensamiento cristiano. No hay que olvidar que como miembro de la iglesia de Alejandría su pensamiento tuvo repercusiones importantes, ya que Alejandría fue, desde Alejandro Magno, un centro cultural importante. La iglesia de Alejandría había aportado pensadores que contribuyeron notablemente al desarrollo del pensamiento cristiano. Orígenes y Clemente son un ejemplo de la contribución de la escuela de Alejandría al progreso de la teología. En ese ambiente elaboró Arrio su pensamiento. Su error no consistió en hacer uso de conceptos filosóficos provenientes del gnosticismo como clave de lectura para actualizar Orígenes, sino subordinar la teología de Orígenes al marco interpretativo de la filosofía subyacente en las corrientes gnósticas. En esta operación, el significado del término misterio fue desplazado de su lugar celebrativo y comunitario hacia una nebulosa gnosis totalmente ajena a la tradición de la Iglesia. De ahí que para Arrio Dios fuese (un) misterio, es decir, innombrable, inalcanzable.

Este hecho cambiaba la comprensión de la liturgia, el bautismo, la comunidad eclesial, la moral, la cristología y la salvación. La fascinación por un discurso que respetaba la trascendencia inalcanzable de Dios ganó tanto terreno que estaba en riesgo que quedara en olvido que ese Dios tenía un Hijo que compartió y sigue compartiendo nuestra historia.

Así pues, Arrio y con él algunos seguidores, entre los más importantes Eusebio de Nicomedia y Eusebio de Cesarea, interpretaron a Jesús como un mero portador y mensajero de Dios. Arrio excluyó el ser del Cristo-Logos del concepto monoteísta de Dios y lo incorporó al concepto cosmológico del mundo, de modo que Dios Padre y Dios Hijo se contraponían como Dios y mundo²⁶. Este modo de concebir a Jesús hacía impensable la relación en Él y por Él con Dios Padre. Al ser tenido únicamente como heraldo de un anuncio su tarea consistió en enseñar, de aquí la importancia de destacar su carácter de maestro para alcanzar la salvación. Para Arrio Jesús no es ni el Salvador ni la Salvación misma. Al considerar a Jesús como instrumento por medio del cual Dios nos habla, su persona dejó de ser esencial para el cristianismo, lo cual tergiversaba la esencia del contenido de la fe. No es igual a Dios ni tampoco del mismo ser (*homousios*) de Dios Padre, como dice en *Thaleia*, su única obra parcialmente conservada. El Logos es más bien desemejante (*anhomoios*) esencialmente al mismo. Este Logos tampoco es sin principio, sino que tiene un comienzo temporal (Cf DS 126). La encarnación del Logos deja intacto el abismo infinito entre el mundo y Dios, por lo que no se puede considerar a Jesús como auténtica Revelación o como auténtica Salvación.

26 "The choice of poiētês (creador) rather than kistês (hacedor) may also have prompted by the coupling of the words patēr and pantocratôr, for the formula pantocratôr kai poiētês is as early as Justin Martyr (...) By this asseveration of the Father's Transcendence with respect to the cosmos, the Creed throws into relief the properties of God the Son, who did not come into being from a state of non-existence and is not a product of the Father's volition but the sole offspring of his ousia"; véase Mark Edward, "The concept of God at Nicaea," *ApTh* X, no. 2 (2024): 271.

Que el Hijo sea *homoousios* con el Padre significaba que el Padre se revelaba totalmente en Él, y en Él se relacionaba totalmente con nosotros. En esto consiste la salvación. El *homoousios* afirma que el ser de Dios sólo puede ser discernido en Jesús.

Lo mismo que Arrio, también los Padres de la Iglesia fueron influenciados por el platonismo medio. Sin embargo, mientras que, para Arrio, Eusebio de Nicomedia, Aecio y Asterio el platonismo medio interpreta lo cristiano haciendo depender lo interpretado del instrumento, es decir, reconduciendo lo interpretado a la teoría que sostiene el instrumento interpretante, el obispo Alejandro rechazó que el instrumento interpretante deba condicionar lo interpretado. Dicho de otro modo, Alejandro reconoce que Orígenes y los apologetas hacen uso de los conceptos filosóficos como posibilidad para construir un discurso coherente, en el que los conceptos interpretan y verbalizan el misterio. La filosofía ayudó a explicar y, de este modo, se hizo parte del mensaje que interpreta²⁷. Es por ello que, aunque a los Padres se les puede acusar de no haber usado adecuadamente los términos filosóficos, se debe aclarar que su interés no era hacer filosofía como tal, sino profundizar la teología²⁸. Es cierto que la falta de un aparato crítico en el uso de conceptos del platonismo medio terminó por hacer que algunos cristianos tomaran el platonismo y no el Evangelio como

27 El arrianismo absolutiza el instrumento y lo hace doctrina: “Nell’arianesimo si assolutizza uno schema concettuale del platonismo medio, che apartire dagli apologeti fu preso in considerazione per la spiegazione del rapporto Padre/Figlio in seguito alle dichiarazioni neotestamentarie. Sotto l’influsso del pensiero cristiano sulla creazione e della controversia medio-platonica crica l’origine del mondo, l’interpretazione cosmologica del Logos porta ad assegnare il Figlio al creato”. Véase Friedo Ricken, “L’Homoousios di Nicea come crisi del platonismo cristiano antico,” en *La storia della Cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, ed. Bernhard Welte (Brescia: Paideia Editrice, 1986), 118.

28 “Come s’è visto il conflitto di Nicea verteva sull’interpretazione della Scrittura e con essa della confessione di fede. Qual è la verità del linguaggio neo-testamentario su Gesù Cristo, Figlio di Dio? Cosa vuol dire qui il termine Figlio? Che relazione implica tra Gesù e Dio? Come si deve rendere conto dell’origine di questo Figlio in Dio?”. Véase Bernard Sesboué, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia* (Milano: Paoline, 1987), 93.

el marco conceptual del cristianismo²⁹. Cabe destacar, además, que el término *ousía* no fue comúnmente usado en los primeros siglos por los Padres³⁰.

El uso del término *homoousios* quiso poner fin a la interpretación arriana; sin embargo, el concepto fue problemático desde el inicio. En un principio su interpretación resultó ambigua por lo que no ayudaba a resolver ni el subordinacionismo, ni el sabelianismo, ni el triteísmo. El primer gran problema giraba en torno a la comprensión del ser y la esencia en torno al platonismo medio³¹. A esto se añade que el concepto fue usado en el gnosticismo por Basíides, perteneciente a la secta de los valentinianos y por un anónimo maestro gnóstico, probablemente Marco el Mago³², lo cual generaba la oposición de algunos cristianos. También fue usado por los sabelianos y rechazado en el Concilio de

29 "La comprensione dell'essere del platonismo medio, una volta fatta propria della teología prenicena, doveva necessariamente condurre alla crisi nel caso che il suo indirizzo cosmologico non venisse continuamente corretto dalle affermazione soteriologiche della Scrittura concernenti il Figlio". Véase Ricken, Friedo, "L' Homoousios di Nicea como crisi del platonismo cristiano antico", en B. Welte, *La storia della Cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea* (Brescia: Paideia Editrice, 1986), 99.

30 "The noun *ousia* is not employed with relation to God by Greek apologist of the second century, and even in Origen's extant works it never denotes what the persons of the Trinity have in common. At times it clearly signifies being of a certain kind, as when the Son is said to differ in substance and *ousia* from the Father. On the other hand, when those who trat the Son as an epiphenomenon of Father is accused of failing to clarify his *ousia*, it might be inferred that *ousia* in itself is a term that does not imply any qualification of being. Again Origen's assertion that the Son proceed not from the Father's *ousia* but only from his *dunamis* need not be taken to mean that the Father has a peculiar essence, but only that the Son does not proceed from is very being, from the *autotheos* which is God himself, since (as Origen says elsewhere) his substrate is properly the Father's will". Véase Mark Edward, "The concept of God at Niceaea," *ApTh* X, no. 2 (2024): 273-274.

31 "Il pericolo del Kerygma cristiano dato con l'indirizzo cosmologico della comprensione dell'essere del platonismo medio, presente in forma latente a partire degli apologeti, entra nel suo stadio acuto con l'arianesimo (io mi limito in questo ad Ario e Asterio) fa propria una tendenza della teología già degli apologeti e la rafforza con elementi che esso assume del platonismo contemporaneo (...)". Véase Friedo Ricken, "L'Homoousios di Nicea come crisi del platonismo cristiano antico", en *La storia della Cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, ed. Bernhard Welte (Brescia: Paideia Editrice, 1986), 102.

32 Pierre Franco Beatrice, "The word 'Homoousios' from Hellenism to Christianity," *Church History* 71, no. 2 (June 2002): 249.

Antioquía en el 268³³. Nicea aceptó el término a condición de que no se le entendiera según el gnosticismo³⁴ y no fuera entendido de modo sabeliano³⁵; sólo así los padres convocados al Concilio podrían fijar posición en contra de Arrio.

Capítulo V: La recepción del homoousios y su posterior desarrollo

Después de la muerte de Constantino se despertaron ciertas dudas en torno a la validez del término *homoousios*. Esto explica el hecho de que Atanasio haya sido depuesto como obispo en el 353, acción que fuera rechazada por el obispo de Roma, Liberio, quien se negó a subscribir la condena, lo que le valió el exilio, siendo puesto en su lugar el diácono Félix. La deposición de Atanasio y Liberio era parte de un juego político con repercusiones dogmáticas. En efecto, sus sucesores eran partidarios de la *homoiousia*. Entre el Hijo y el Padre no se podía hablar de igualdad, pero sí de semejanza. Es significativo que Félix fue consagrado por tres obispos homoiousianos. Este modo de proceder es reafirmado en el 358 en Sirmio, donde es rechazado el término consubstancial bajo la excusa de que no quedaba claro a qué se refería la palabra substancia. Figura destacada en esta propuesta fue el obispo Basilio de Ancira. De aquí deriva la denominación homoiousianos, que sostienen que el Hijo era semejante según la substancia, pero no consubstancial. Mario Vitorino, en su *Adversus Arium*, pondrá de nuevo sobre el tapete el término *homoousios*. Para el filósofo Vitorino, los títulos

33 Pierre Franco Beatrice, “The word ‘Homoousios’ from Hellenism to Christianity,” *Church History* 71, no. 2 (June 2002): 252-253.

34 Friedo Ricken, “L’Homoousios di Nicea come crisi del platonismo cristiano antico,” en *La storia della Cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, Bernhard Welte (Brescia: Paideia Editrice, 1986), 109.

35 “We cannot but conclude that the word *homoousios* was condemned at Antich precisely because Paul had used it to express his strictly monarchian conception of the Godhead. Hillary writes: ‘In using the expression of one substance Paul declare that Father and Son were a solitary unit’. That is why Hillary comments from his Nicene point of view: ‘The Samosatene’s confession of *Homoousios* was wrong’”. Véase Pierre Franco Beatrice, “The word ‘Homoousios’ from Hellenism to Christianity,” *Church History* 71, no. 2 (June 2002): 253.

de Hijo y de Imagen sólo tienen sentido si es verdaderamente Hijo, es decir, de la misma substancia. Su propuesta ratificaba su rechazo a los *anhomei*, quienes sostenían que el Hijo y el Padre eran distintos según la sustancia y los homoiousianos, quienes sostenían la semejanza de substancia, pero no la igualdad³⁶. El término *homousios* fue usado por Mario Vitorino en la primera parte de su libro contra Arrio. Es significativo el hecho de que esta primera parte esté dedicada a exégesis de textos de la Escritura, demostrando que sólo desde una interpretación que tenga al Hijo como consubstancial se pueden entender y justificar las afirmaciones de la Escritura en lo que se refiere al Hijo³⁷.

El uso de la expresión *homoousios* tenía como finalidad afirmar la igualdad de la sustancia del Padre y del Hijo³⁸. Ambos, siendo lo mismo, no son el mismo. El símbolo niceno afirma por dos veces la igualdad. En la primera se establece una equivalencia entre el lenguaje bíblico y el lenguaje de la filosofía. Creemos “*en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre*”. Las expresiones bíblicas Hijo de Dios e Hijo del Padre encuentran su equivalente filosófico en el término sustancia del Padre. La introducción de la expresión “es decir” establece la consonancia entre ambos lenguajes³⁹. La segunda vez que el Concilio habla de la igualdad hace uso del término *homoousios*. Esta expresión es mejor desarrollada en las afirmaciones inmediatamente anteriores. Que el Hijo tenga la misma sustancia que el Padre significa que Él es Dios proveniente de Dios y no un Dios

36 Chiara Ombretta Tommasi, “Mario Vittorino, un filosofo al servizio dell’ortodossia nicena”, *Apulia Theologica* 10 (2024): 292-294.

37 Chiara Curzel, “Nicea la sua storia e il suo simbolo”, *Credere Oggi* 45, no. 1 (2025): 9.

38 “The son is homoousios with the Father only because ‘he is true God from true God’, and it is therefore because the Father has none beside that he and the son (as Christ proclaimed at John 10,30) are one.” Mark Edward, “The concept of God at Nicea,” *ApTh* 10, no. 2 (2024): 267.

39 “Questo ‘cioè’ crea un’equivalenza tra due tipi di linguaggio: quello della Scrittura e quello della filosofia (...) una riscoperta del messaggio a un livello di coscienza nuovo.” Bernard Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia* (Milano: Ed Paoline, 1987), 96.

al margen de Dios Padre. El *homoousios* leído como expresión aislada conduce al sabelianismo, en cambio, leído en la dinámica expresada en el credo, hace pensar en la Trinidad.

Si bien en el siglo IV el concepto *homoousios* buscaba rescatar la igualdad del Hijo y del Padre, en la cristología actual tal expresión tiene repercusiones teológicas interesantes. No solamente el Hijo es igual al Padre, sino que el Padre es revelado totalmente por el Hijo, es decir, no se puede conocer al Padre al margen del Hijo. Si el Hijo es Jesús, el Padre no se conoce al margen de la vida de Jesús. Nicea recuerda que conocemos al Hijo cuando afirmamos que es de la misma naturaleza que el Padre, pero esta afirmación introduce una nueva lógica interpretativa: si el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre, esa naturaleza sólo es discernible en el Hijo, es decir, en la historia concreta de Jesús. Por un lado, se afirma la igualdad de naturaleza del Padre y del Hijo (ambos son Dios), por otro lado, aquello que se entiende por Dios debe ser discernido en el Hijo, es decir, en la vida de Jesús transmitida por los evangelistas. Esta mutua interdependencia es un aspecto importante del símbolo de Nicea e indica la necesaria correlación entre teología y cristología.

El término *homoousios* abrió a la teología nuevos modos de pensar el misterio de Jesús. A partir de entonces la cristología se desarrolló como el tratado del Verbo encarnado. Mientras que en el Concilio de Nicea lo que se intentaba era rechazar el error de Arrio, quien sostenía que la divinidad no podía unirse a la humanidad; en Nicea no solo se decía que el Hijo era consubstancial, sino que ese Hijo, nació, padeció bajo el poder de Poncio Pilato, el infinitamente poderoso padece bajo un poder, muere, es sepultado y resucita al tercer día. Aquél que es consustancial remite a la historia de la persona que conocemos y que se llama Jesús. Es justamente el olvido de esta interdependencia lo que dio origen a una cristología ahistórica y desencarnada, al punto de que el dogma tuvo que afirmar que así como el Hijo era verdadero Dios, también era verdadero hombre.

Una cristología sin teología es la historia de un buen hombre, una teología sin cristología es la afirmación de un Primer Principio ahistórico. La *homoousia*, y esto no se puede pasar por alto, afirma la igualdad de naturaleza de Aquél que se ha hecho carne y habitó entre nosotros. En conclusión, el dogma nos remite al Evangelio y el Evangelio clarifica el dogma y viceversa.