

¿Repensar Nicea 1700 años después?

Rethinking Nicaea 1700 years later?

P. Arturo Rojas¹

Resumen: En la conmemoración de los 1700 años del Concilio de Nicea es una justicia histórica colocarse frente a la definición de fe de esta primera convocatoria conciliar, con el fin de analizar detenidamente los aspectos internos de su definición, para así tratar de mostrar su pertinencia y actualidad para la profesión de fe cristiana hoy.

Palabras clave: Nicea, Cristología, Kerigma neotestamentario, Concilio, Definición dogmática.

Abstract: In commemorating the 1700th anniversary of the Council of Nicaea, it is only right historically to examine the definition of faith of this first conciliar convocation in order to carefully analyze the internal aspects of its definition, and to discern its relevance for the Christian profession of faith today.

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

1 Sacerdote de la diócesis de San Felipe, doctor en Teología, ex-alumno del *Almo Collegio Capranica* de Roma, profesor de Patrología y director de la Extensión de Teología del ITER. Este trabajo es en lo esencial la ponencia leída en la Semana Teológica 2025, organizada por el 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.

Formará un hito importante en la historia de nuestro Instituto de Teología las jornadas de reflexión de este año. En ellas hemos, además de conmemorado, reflexionado y debatido sobre el grande concilio de Nicea en la recurrencia de los 1700 años de su convocatoria². Tengo que decir que me siento profundamente honrado, como especialista en Cristología y profesor de Patrología del ITER, de haber sido invitado a tener esta disertación respecto a una fecha tan memorable y que ahora viene publicada en nuestra revista.

Nicea pasaría a convertirse en la gran regla de la ortodoxia cristiana. Siempre me gusta recordar con mis alumnos que la frase en los años posteriores al 325 “siguiendo a los Santos Padres” se refiere precisamente al *canon de la ortodoxia* que había señalado Nicea. De esta manera el concilio “de los 318 padres”³ se convirtió en marco de referencia de la fe ortodoxa en el Dios trinitario. Convocado y presidido por Constantino con la intención de salvaguardar la unidad del imperio a través de la unidad de la fe, la historia posterior nos muestra que tal propósito no era tan fácil de lograr: al niceno no solo le subsiguio, como era de esperarse, la condena y el exilio de Arrio, sino igualmente el destierro, repetido al menos bien cinco veces, del gran hombre de hierro de la ortodoxia nicena: Atanasio. La tan anhelada paz no fue lograda ni desde el punto de vista político ni desde el punto de vista eclesial. El arrianismo no sólo se vio protegido posteriormente por el mismo Constantino, sino por aquellos que le sucedieron: su hijo Constancio

2 Iniciado el 20 de mayo del 325. Sócrates (HE 1,13) constata esta fecha, confirmada por la existencia de una ley del código Teodosiano (I, 11,5), promulgada por Constantino en Nicea el 23 de mayo del 325. Sin embargo, el ejemplar del Símbolo niceno leído durante el concilio de Calcedonia en el 451 refiere la fecha del 19 de junio, la cual es confirmada en otras fuentes. Para hacer concordar las dos fechas se ha pensado que la primera corresponda a la del inicio del concilio y la segunda a la de la publicación del Símbolo. Cf. Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975), 79, nota 7.

3 Muy probablemente la cifra es simbólica: Eusebio habla de más de 250 obispos; Eustacio, que confiesa no recordar exactamente la cantidad, habla de 270; Constantino redondea en más de 300, y en torno a esta cifra se alinean varios testimonios referidos por Atanasio. Con Hilario comienza a hablarse del número 318, que luego se convirtió en el número tradicional: la puntualización fue hecha en referencia a los 318 siervos con los cuales Abram enfrenta a sus enemigos. Cf. *La crisi ariana nel IV secolo*, 79, nota 3.

II en Oriente y luego, como único soberano también en Occidente⁴; y se difundió ampliamente entre los pueblos germánicos que invadieron el imperio en el siglo V: germánicos, vándalos y lombardos. La historia postnicensa, incluyendo la de nuestros tiempos, no ha sido para nada condescendiente, no sólo con Arrio y sus simpatizantes (condenados por heréticos), sino tampoco con los padres que participaron y debatieron en el concilio e hicieron posible la definición de fe que hoy profesamos en el llamado *Símbolo apostólico* o *Símbolo niceno*.

No puedo dejar de mencionar, como referencia bibliográfica tanto para el estudiante, como para el investigador de hoy, la existencia de numerosos y serios estudios de obligatoria consulta para tener una visión no sólo completa, sino además equilibrada de la historia de la discusión conciliar, así como de la exégesis del texto mismo de Nicea. Entre estos estudios se posicionan autores como Alois Grillmaier, Manlio Simonetti, Bernard Sesboüé, entre otros, disponibles en diversas lenguas modernas, motivo por el cual no me detengo a señalar los pormenores, por demás interesantes, que implicaron la primera convocatoria conciliar oficial.

Cabe también mencionar que aunque el concilio de Nicea sea recordado sobre todo por la cuestión cristológica antiarriana, en él se discutieron otros aspectos de la vida eclesial de no poca importancia: se determinó la fecha anual de la celebración de la pascua, tema en discusión de vieja data entre la sede de Roma y las comunidades de Asia Menor, los llamados *cuartodecimanos*, disputa en la que ya habían intervenido personajes como Policarpo de Esmirna e Ireneo de

4 A la muerte de Constantino le suceden sus dos hijos: Constante = Occidente, Constancio II = Oriente. Desde el 350 Constancio II se convierte en único soberano. El emperador se muestra abiertamente pro-arriano.

* *Sínodo de Sérdica* (342/343): obispos occidentales y algunos orientales ruegan por escrito al emperador que tanto él como sus más influyentes funcionarios dejen de intervenir en la vida eclesiástica, ateniéndose a sus funciones políticas. El emperador en los sínodos de *Arlés* (353) y *Milán* (355) obliga a los obispos a firmar en contra de Nicea y de Atanasio. Algunos de ellos sufren fuertemente la persecución: Osio de Córdoba, Eusebio de Vercelli e Hilario de Poitiers.

Lyon; la cuestión por demás problemática del cisma meleciano y otras cuestiones de tipo organizativo y de disciplina eclesiástica que fueron sintetizados en 20 cánones. Como aspectos interesantes de estos cánones hago referencia a las divisiones territoriales de diócesis y arquidiócesis con un metropolitano a la cabeza de estas últimas, la consagración de los obispos por el metropolitano y los demás obispos de la provincia, o al menos por tres obispos, norma aún vigente en la consagración de obispos; y no menos importante, la confirmación de la preeminencia de las sedes episcopales de Roma, Alejandría y Antioquía, que luego tendrá sus repercusiones cuando otras sedes, como por ejemplo Constantinopla, reclame su derecho de preeminencia como la *Nova Roma*⁵.

Para el tema que nos ocupa, creo que es más apremiante una lectura sobre la validez del Concilio de Nicea 1700 años después, una lectura que nos ayude a acoger la actualidad de Nicea sin caer en la doble tentación con la que no pocos han tropezado: por un lado, la absolutización de Nicea dentro de un dogmatismo cerrado que impida una exégesis y relectura del texto conciliar, y, por el otro lado, la tentación de pensar que hemos de renunciar a las definiciones conciliares de la antigüedad cristiana por su supuesto carácter helenizante del cristianismo y la consiguiente supuesta traición del *kerigma* neotestamentario.

Al conmemorar los 1700 años del Concilio de Nicea hemos de preguntarnos sobre su pertinencia y significado más allá de su lenguaje. ¿En qué cosa Nicea es vinculante e irrenunciable para la Cristología (y la doctrina trinitaria) también hoy?⁶

Como punto de partida quisiera poner sobre el tapete la cuestión sobre la evolución y comprensión del dogma. Si bien es cierto que un dogma es una verdad definida e irrenunciable a la cual debemos apegarnos no solo con el entendimiento sino también con la fe,

5 Cf. *La crisi ariana nel IV secolo*, 85-86.

6 Bernard Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa* (Cinisello Balsamo: Paoline, 1987), 89.

puesto que “la verdad revelada permanece siempre la misma, es decir, expresión exacta de la realidad, obligatoria para todos los tiempos”⁷, también es cierto que entre las diversas enseñanzas de la Iglesia, “algunas (yo diría todas), se caracterizan por no haber estado siempre presentes de manera explícita, positivamente, en su saber consciente de la fe (...)”⁸. En las verdades de fe que profesamos y a las cuales nos adherimos nos encontramos, por un lado, ante una realidad existente y, por el otro, ante una conciencia creciente de la misma. Se puede hablar válidamente, y sin temor alguno, como ya lo hizo Rahner, de una evolución del dogma, y la razón es muy sencilla: si por revelación entendemos el diálogo que Dios entabla con el hombre, entonces es un presupuesto que tal diálogo se da en un contexto determinado y con un lenguaje determinado. En este mismo ámbito se circunscriben las verdades de fe, aquello que llamamos dogmas: son definiciones sobre la comprensión de la fe que se dan en un contexto y con un lenguaje determinado. Aunque la verdad en sí misma es inmutable, y en sentido absoluto aquella que se trata de Dios, que es la Verdad misma, la manera como nos aproximamos y expresamos esa Verdad está circunscrita a unas palabras, a un lenguaje que siempre van a ser mucho menor que la verdad que expresan. Por esta razón el lenguaje de la fe debe ser constantemente actualizado⁹. La palabra *persona* es un claro ejemplo de ello tanto en el ámbito cristológico como en el ámbito trinitario. Bien lo señala Schillebeeckx: “la Trinidad es el modo de Dios de ser persona”¹⁰, el dogma es la trinidad no la tripersonalidad. Así, el término persona es tan problemático como a la vez necesario en teología.

Dos de los cuatro grandes concilios de la época cristiana antigua han sido víctimas en el tiempo de su propio suceso: tanto Nicea como Calcedonia pasaron de ser una norma para la comprensión de la fe cristiana y se convirtieron en el contenido fundamental de la fe cristiana,

7 Karl Rahner, “Sobre el problema de la evolución del dogma”, en *Escritos de Teología I* (Madrid: Herder, 2005), 55.

8 Sobre el problema de la evolución del dogma, 55.

9 *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 102.

10 Edward Schillebeeckx, *Soy un teólogo feliz* (Madrid: Sociedad Educación Atenas, 1994), 85.

pasaron de ser una comprensión teológica del kerigma neotestamentario para convertirse, en la praxis, en el contenido kerigmático de la fe cristológica. En palabras del teólogo francés Bernard Sesboüé: en la enseñanza y la fundamentación cristológica de los últimos siglos

ha habido una falta de comprensión de la verdadera función de las definiciones dogmáticas en la Iglesia, las cuales nunca se definieron como un discurso fundador, sino siempre como un discurso regulador. Estas interpretan el testimonio de la Escritura a la vez que objetan las interpretaciones que son consideradas incompatibles con el centro de gravedad de ese testimonio. Ellas ofrecen las reglas de lectura. Todo esto es capital, pero no debe ser entendido en detrimento de los verdaderos textos fontales. En realidad, la hermenéutica de unos y otros es solidaria y recíproca, a tal punto que estos deben ser siempre comprendidos a la luz de los primeros.¹¹

El siglo próximo pasado se vio marcado por una auténtica y positiva renovación del quehacer teológico. El Concilio Vaticano II contribuyó a que esa renovación que ya se venía fraguando silenciosamente en el pensamiento de no pocos hombres de fe y de Iglesia se viera impulsada oficialmente. Tal *aggiornamento* presentaba entre sus exigencias más urgentes una vuelta a la Escritura como elemento fontal de todo el quehacer teológico. No se puede negar que resurgió así un pensamiento teológico más apegado a la Escritura, pero de igual manera puso en el ojo de mira las definiciones dogmáticas hacia las cuales se abrieron verdaderos procesos que no siempre respetaron las circunstancias históricas y semánticas en las que aquellos se desarrollaron. Juzgar los eventos del pasado, con los parámetros del presente ha conllevado, casi siempre, una inevitable condena anacrónica.

11 Bernard Sesboüé, *Les «trente glorieuses» de la christologie (1968-2000)* (Bruxelles: Lessius, 2012), 16.

Estos presupuestos hasta ahora expuestos nos obligan, para una justa hermenéutica de la definición de Nicea, a tomar en consideración varios elementos importantes que sólo cuando son puestos en su conjunto pueden arrojar la *ipsissima intentio concilii*, es decir, la mismísima y primaria intención del Concilio.

- Un primer elemento del que debemos partir es que para todos los autores de la época patristica, tanto los ortodoxos como los heterodoxos, la fidelidad a la Escritura era un aspecto fundamental. Es así de cierta esta afirmación que los mismos autores que eran tenidos como heterodoxos se presentaban como fieles intérpretes de la Escritura; no había ninguna doctrina, incluso heterodoxa, que no tuviera su fundamento escriturístico. La primera injusticia que se ha cometido respecto a Nicea ha sido el convertir el *homoousios* en la norma que vino a suplantarse la fe neotestamentaria, partiendo de Nicea a la Escritura, a menoscabo del camino inverso que en realidad fue siempre el correcto, incluso para los padres nicenos. “Los padres no se propusieron suplantarse la fe bíblica con un término filosófico, sino por el contrario, se proponían fijar inequívocamente, con un término filosófico, semánticamente unívoco, el único y auténtico significado de la expresión bíblica la cual permanecía como el verdadero criterio inspirador y normativo de la definición de fe”¹².
- Unido al aspecto escriturístico, por demás fundamental, otro elemento a considerar de la definición de Nicea, y que muchas veces pasa desapercibido, es que esta se inserta dentro de un Símbolo bautismal, pasando así a formar parte de la confesión de fe de la Iglesia. Aquella confesión de fe de origen neotestamentario, “Jesucristo es Señor” (*κύριος*), se va ampliando progresivamente y se va completando en la medida

12 Raniero Cantalamessa, “La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea”, en *Dal Kerigma al Dogma* (Milano: Vita e Pensiero, 2006), 70.

en que las circunstancias lo van requiriendo. En el segundo artículo del Símbolo condensa más que una simple referencia a Jesucristo, todo lo contrario, ya el mismo Nuevo Testamento nos muestra que el personaje en cuestión, lejos de ser un simple hombre con pretensiones divinas, se posiciona al centro de la confesión de fe. Si hay algo fascinante en todo el Nuevo Testamento es precisamente el mostrarnos que no es posible encasillar al personaje, objeto principal de la confesión de fe, en una determinada cristología. Para decirlo con palabras de la monumental obra del grande teólogo italiano Romano Penna, de reciente desaparición física y de feliz memoria, en el Nuevo Testamento nos encontramos con diversos “retratos originales de Jesús el Cristo”.

Nicea viene así a oficializar de manera “universal”, ante la pluralidad de Símbolos bautismales hasta el momento existentes, una confesión de fe con la que, tanto el catecúmeno antes de recibir el baño de la regeneración para poder participar de la celebración de la comunidad cristiana, como el ya bautizado dentro de la celebración misma, profesarán su fe, sea de modo declaratorio, sea de modo confesional, y en esta confesión queda inserta de manera inequívoca el reconocimiento y confesión de la divinidad de Jesús, quien ya desde el evangelio es reconocido como Hijo de Dios (cf. Mc 1,1). Tengamos presente que los eventos históricos de la vida de Jesús que se declaran en el Símbolo (nació, padeció, fue crucificado, muerto y sepultado) no son menos importantes que la confesión de su divinidad. Cincuenta y seis años más tarde, el segundo concilio ecuménico, Constantinopla (381), alargará el tercer artículo de la confesión de fe, en un contexto no menos problemático que el de Nicea, para insertar igualmente en la profesión de fe el reconocimiento de la divinidad del Espíritu Santo (es decir, su consubstancialidad), cuidando que el lenguaje no causara la misma reacción que aquella que había tenido el *homoousios*. Es por ello que encontramos los títulos: Señor (*κύριος*), y dador de vida (*ζωοποιῶν*), que procede del Padre (no de un dios diverso), y

que con el Padre y el Hijo recibe la misma adoración y gloria” (doxología acuñada y defendida por los Padres Capadocios y que entrará a formar parte en la liturgia de la Iglesia). Así pues, en el Constantinopolitano I con un lenguaje diverso se hace profesión de fe en la divinidad del Espíritu Santo, análoga a la divinidad del Hijo, que ya había zanjado el concilio de Nicea.

- Otro elemento importante es el contexto socio político en el cual se circunscriben las definiciones conciliares. En el caso del niceno, este se ubica a escasos 12 años del edicto de Milán. Es más que justificado, desde un punto de vista sociopolítico, el papel que juega la figura del emperador en la convocatoria del primer concilio ecuménico, teniendo como principal interés el aspecto político y no religioso. La preservación de la paz imperial ameritaba la urgente intervención del emperador ante una cuestión que venía caldeando los ánimos entre los dos fuertes partidos religiosos: arrianos (el cual cuenta entre sus adeptos autores ortodoxos como el gran historiador Eusebio de Cesarea) y los del partido del obispo Alejandro, quien luego le pasaría el testigo de la sede de Alejandría al gran hombre de hierro de la fe nicena: Atanasio¹³.
- Una de las críticas más recurrentes al concilio de Nicea ha sido la de helenizar el *kerigma*. Habría que preguntarse si el uso de un término filosófico representaba ya en sí mismo una helenización o si, por el contrario, no era sino necesario para el momento y las circunstancias el uso de una terminología que sustentara y sobre todo precisara aquello que el *kerigma* ya confesaba, pero

13 Cuando la suerte cambia, con Constancio II, pro-arriano, primero como emperador de Oriente y luego (350) como único soberano, un grupo numeroso de obispos occidentales junto a algunos orientales se reúnen en Sérdica y ruegan por escrito al emperador que tanto él como sus altos funcionarios no intervengan en asuntos eclesiásticos. Será con Ambrosio que se comenzará a perfilar una separación entre el poder imperial y el poder eclesiástico. Valentiniano (disputa de las basílicas): “el emperador está en la Iglesia, no sobre la Iglesia”. Agustín: *Civitas Dei – terrena civitas (civitas diaboli)*.

no dejaba del todo zanjado. Es cierto que los escritos del Nuevo Testamento, sobre todo los Evangelios, contienen dentro de sí ya una teología, una cristología, pero estos nacieron como un deseo de preservar las palabras y las acciones del maestro, Jesús, en quien efectivamente reconocieron y confesaban en la comunidad cristiana como el Hijo de Dios, el Mesías, no para dar respuesta a las doctrinas engañosas que progresivamente se iban gestando dentro de la misma comunidad de fe para explicar la relación de aquél hombre Jesús con Dios (el Padre), que los Evangelios presentaban de modo existencial, pero que no especificaban por el sencillo hecho de no ser ese el objeto de su contenido.

Es necesario ver el lado positivo de la herejía (lo que podríamos llamar, aunque parezca antagónico, la verdad de la herejía). Esta “llevó a la Iglesia a abrir los ojos ante una situación de incertidumbre y de equívoco que desde no poco tiempo se arrastraba dentro de la teología que se gestaba en el seno de sí misma”¹⁴. Siempre me gusta recordar la dificultad que presenta el gran Ireneo de Lyon para compaginar la doctrina trinitaria con la unicidad de Dios. En el *Adversus Haereses* habla del Hijo y del Espíritu como “las manos de Dios”¹⁵. La solución es brillante pero no deja de trasparentar un cierto, y no tan débil, subordinacionismo, en las relaciones trinitarias. Y así como Ireneo cabe también mencionar el *Contra Noeto* de Hipólito o el *Adversus Praseam* de Tertuliano, dos obras de gran importancia en cuanto a teología trinitaria, por su fuerte posición contra el monarquianismo modalista, pero marcadas igualmente por un inevitable subordinacionismo trinitario. El problema que subyace no es tan simple, y en él ejerce un fuerte peso el monoteísmo veterotestamentario del cual la comunidad cristiana es heredera. ¿Cómo conjugar la unicidad de Dios con el Dios trinitario que en la praxis ya es confesado por la comunidad cristiana primitiva, como bien lo refleja la fórmula bautismal (así como también algún saludo

14 La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea, 65.

15 Iren., *Adv. Haer.*, 5,1,3; 5,5,1.

paulino)? Lo afirmo como convicción de mis humildes investigaciones: encontramos ya una fe trinitaria en el Nuevo Testamento, el problema se presenta cuando esa fe trinitaria necesariamente comienza a sistematizarse. El arrianismo que da pie a Nicea es un claro reflejo de ello.

El platonismo medio ya había madurado y sustentado filosóficamente la idea de un “dios inferior” que, por un lado, salvara la trascendencia del único Dios transcendente, y, por el otro, garantizara la mediación entre el Dios transcendente y la inmanencia de todo lo creado. Es a esto a lo que el arrianismo echa mano y trata de canonizar. Por lo tanto, el *homoousios* niceno, visto más profundamente, viene a significar una deshelenización en la confesión de la fe cristiana y no lo contrario, como injustamente tantas veces se ha afirmado, en nombre de una defensa del *kerigma* neotestamentario. La divinidad del Hijo (y del Espíritu, como precisó Constantinopla, igual al Padre, sin que esto conlleve el menoscabar la unicidad de Dios y sin que represente tampoco, como afirmaba el sistema gnóstico valentiniano, una emanación, separación y, por consiguiente, una degradación de la substancia divina) sencillamente no encaja en eso que se ha denominado helenización del cristianismo. En las definiciones dogmáticas de los primeros siglos podemos notar un efectivo uso de presupuestos filosófico-helenísticos, pero igualmente hemos de notar lo que podríamos llamar una cristianización de dichos presupuestos. El *scandalum crucis* y el *scandalum incarnationis* son dos elementos irrenunciables del anuncio cristiano que no dejan de estar presentes en las definiciones dogmáticas y marcan una notable diferencia respecto al helenismo puro (al neoplatonismo).

Es con el gran apologista Justino que el *Logos* entra en el ruedo de la teología cristiana. No cabe duda que Justino, y con él Orígenes y quienes vendrán después, toman de la filosofía esta figura que hará carrera en la sistematización de la teología cristiana. Pero cabe señalar que el *Logos* cristiano no es el mismo *Logos* helénico, hay entre los dos una brecha que los separa: la clave de ello la encontramos ya en el prólogo joánico. Para Juan, el *Logos* del versículo 1 del prólogo, que en principio “estaba junto a Dios y era Dios” (καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς

τὸν θεόν και θεὸς ἦν ὁ λόγος), es el mismo *Logos* del versículo 14, que “se hizo hombre y habitó entre nosotros” (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο και ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). El *Logos* cristiano, el del prólogo, el de Justino y el del que la teología cristiana echa mano en su sistematización, se encarna, y esto sencillamente no encaja en el ningún sistema filosófico y mucho menos en el platonismo medio del cual eran herederos los gnósticos, Arrio y otros. La identificación del Jesús de los Evangelios con el *Logos* que se da implícitamente en Juan y que ya desde Justino aparece en la sistematización de la teología, rompe con el esquema griego; en el *Logos* encarnado se da una coexistencia entre trascendencia e inmanencia impensable en el sistema griego. Aquello con lo que chocan frontalmente Arrio, y todos los que elaboran su teología desde la base griega, es precisamente con la “paradoxal trascendencia inmanente y a la inversa, la paradoxal inmanencia trascendente”¹⁶ de la fe que se va perfilando como ortodoxa en el cristianismo. En este sentido, la afirmación del prólogo joánico “el Verbo se hizo carne” (Jn 1,14) tiene valor de compendio de la fe cristiana en materia cristológica¹⁷.

Repensar Nicea hoy. Sería hasta cierto punto banal pensar que hemos de sustituir la definición de Nicea con un lenguaje que quizás sea más accesible, y por qué no decirlo, incluso, más decible al creyente de nuestros tiempos. Eso sencillamente no sería del todo posible por el hecho que esta quedó inserta dentro de la profesión de fe que la Iglesia ha heredado de una antiquísima tradición bautismal. En Nicea se oficializa con rango universal una simbiosis entre lo que la Iglesia cree y lo que la Iglesia profesa. Hay que trascender las palabras e ir a aquello que esas mismas palabras encierran. ¿Es absoluto el *homoousios*? No, no lo es. ¿Es necesario el *homoousios*? Si, también hoy, después de 1700 años lo es. La balanza cristológica a lo largo de los siglos inevitablemente siempre se ha inclinado entre la divinidad y la humanidad de Jesús el Cristo. Cuando los ebionitas, como los arrianos y otros, pusieron en discusión

16 Cf. La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea, 61.

17 Cf. Romano Penna, «Il Logos carne divenne: la radicale novità del Nuovo Testamento», *Pontificia Academia Theologica* 7 (2008/1), 55.

la divinidad de Jesús, Nicea no hizo otra cosa que interpretar, con un lenguaje nuevo, aquello que la Iglesia había recibido de la tradición evangélica. Luego tristemente se hizo tanto hincapié en la divinidad del sujeto de la confesión de fe, al punto que fue necesario otro concilio para que viniera a recordarse que aquél que era *consubstantialis patri* era al mismo tiempo *consubstantialis matri*.

El que propongamos una relectura de la definición de Nicea, 1700 años después, en realidad no es con la pretensión de plantear la sustitución de la definición conciliar, sería demasiado superfluo y estéril; no se trata ni siquiera de proponer una terminología más actual o más “bíblica”, como diversos autores han vociferado en sus críticas a la cristología de los Padres. Se trata, sí, de analizar hasta qué punto la *consustancialidad* de la que habla Nicea es más que vigente en nuestra confesión de la fe cristiana, y no sólo aquella consustancialidad que se refiere únicamente al Padre, *consubstantialis patri*, sino aquella que se refiere igualmente a la madre, *consubstantialis matri*. Se trata de ir a la cuestión fundamental del problema, y que es uno de los puntos neurálgicos de la teología de los Santos Padres: la soteriología. La defensa de la doble consustancialidad de Jesús, el Cristo, tiene una implicación que trasciende la simple cuestión terminológica; en el fondo de la cuestión se esconde aquel principio patristico que reza: “*lo que no es asumido no es redimido*”¹⁸. Solo puede ser redimido aquello que es asumido plenamente, si al mismo tiempo el que asume es capaz de redimir; he aquí la cuestión de la doble consustancialidad.

Lo que hemos de plantearnos en una reflexión teológica sobre la vigencia de Nicea ha de ser, vuelvo a decirlo: ¿hasta qué punto es decible para el cristiano de hoy la definición nicena?, ¿cuáles son sus implicaciones?, ¿qué es lo que está en juego? Hubiese sido una empresa poco decible si ante las circunstancias que se les planteaban los Padres se hubiesen limitado a repetir el *kerigma* neotestamentario. El trabajo de los Padres en cambio consistió en una auténtica hermenéutica y

18 Gr. Naz., *ep.*, 101,32.

reinterpretación del *kerigma*, no solo sirviéndose de las herramientas filosóficas, sino incluso modificando los presupuestos filosóficos de los cuales se servían y que al mismo tiempo podían constituir una amenaza a lo genuino del anuncio cristiano.

Las definiciones dogmáticas no hemos de concebirlas como algo cerrado ni estático. Son abiertas y dinámicas no solo en cuanto que han de estar abiertas al devenir histórico, sino sobre todo porque estas son definiciones de fe para el creyente, y no es el creyente para las definiciones dogmáticas. Hemos de tener como principio teológico fundamental que la soteriología condiciona a la teología. Este principio lo encontramos implícito no solo en toda la Escritura, sino también en la Tradición de la Iglesia. Dios se revela no como un *mysterium logicum* sino como un *mysterium salutis*. Dios se revela salvando. Es precisamente la soteriología la que hace del mensaje cristiano un mensaje dinámico y a la vez decisivo frente a los interrogantes que el hombre de cada tiempo se hace sobre su destino, el sentido de su vida, la plenitud de su existencia, sobre aquello que constituye lo último, lo definitivo¹⁹.

La Iglesia en cuanto *Sacramento Universal de Salvación* está llamada por su Señor a interpretar para anunciar el mensaje de salvación a los hombres de todos los tiempos. En esta dinámica abierta se inscribe eso que llamamos definición dogmática, y es precisamente en esta dinámica donde se ha de inscribir también la humilde diaconía del quehacer y de la reflexión teológica.

La razón de nuestra fe y de nuestra esperanza cristiana es una persona, Jesucristo, y no una definición dogmática, por lo tanto, hemos de partir y volver siempre a la Escritura, a Galilea, es allí donde está el maestro y nos llama; pero igualmente hemos de superar la contraposición entre el Jesús de la Escritura y el Jesús dogma (entiéndase por dogma, el de la Tradición de la Iglesia). Este paso solo será posible, primero, si el

19 Cf. Arturo Rojas, *El sentido soteriológico de la fórmula calcedoniana «Una persona en dos naturalezas»*. *Orígenes y desarrollo* (Città del Vaticano: Lateran University Press, 2013), 311.

recorrido se hace en el sentido justo: de la Escritura a la Tradición, y, segundo, cuando la Tradición remite siempre a la Escritura como elemento fontal irrenunciable. Hemos de superar la aparente dialéctica entre el *Kerigma* y el dogma: el *Kerigma* no lo agota todo, no es exhaustivo precisamente porque su cometido es anuncio, no definición, tampoco lo es una definición conciliar “que no puede y no pretende decirlo todo”²⁰. Puestos delante del dogma que nace de la Tradición no podemos obviar que en la comprensión del evento parusial neotestamentario de Cristo se va dando inevitablemente un progresivo alejamiento del *kerigma* primitivo hacia una comprensión que deriva del sujeto creyente²¹. El contenido fontal del primer anuncio se va reinterpretando en función del sujeto que lo acoge y hace de él objeto de su fe.

Si analizamos con detenimiento y objetivamente los dos momentos más importantes, desde el punto de vista dogmático de las definiciones conciliares cristológicas, Nicea y Calcedonia, caemos en cuenta que aquello que está de fondo pone en peligro el contenido mismo de la confesión de fe del Nuevo Testamento: “Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los Profetas, en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo” (Hb 1,1). Ese diálogo de Dios con el hombre al cual hace referencia el texto a los Hebreos es un diálogo salvífico. La subsiguiente condena a Arrio, Nestorio, Eutiques de Alejandría, respectivamente, fueron una consecuencia de la clarificación en cuanto a la confesión de fe cristológica y no las causas en sí mismas. El elemento ontológico de Cristo, *ser en sí*, que a primera vista encontramos en las definiciones conciliares, en realidad sólo sirve de sustrato para preservar su ser para nosotros: *propter nos homines, et propter nostram salutem*, como bien

20 Luis Ladaria, “La recente interpretazione della definizione di Calcedonia”, *Pontificia Academia Theologica*, No. 2 (2003), 328.

21 Cf. Marcello Bordoni, “L’esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia”, *Lateranum*, No. 65 (1999), 508.

profesamos en el Símbolo. De esta manera queda demostrado que el horizonte y la base que mueve y conduce la cristología patrística y las definiciones conciliares no es otro que el de la soteriología²².

Una de las “irrenunciabiles adquisiciones”²³ de la teología y que está estrechamente ligada al *homoousios* niceno es la figura de Jesucristo como mediador perfecto, que encontramos ya en 1^o Tim 2,5, a quien el autor presenta como “único mediador, el hombre Cristo Jesús,”. Este título atribuido a Jesús el Cristo en este texto neotestamentario sirvió de acicate a autores como Agustín²⁴ y León Magno²⁵ para desarrollar no solo su teología sobre la mediación perfecta de Jesucristo, sino también para llegar a muy temprana data en ámbito latino a lo que luego se convirtió en la doctrina de las dos naturalezas en Calcedonia. Si bien es cierto que en la teología del siglo XX el tema cristológico de la mediación se ha detenido más sobre la base soteriológica y relacional, no es menos cierto que todo este sustrato teológico hunde sus raíces en la cuestión ontológica de Jesucristo, en cuanto que necesariamente “se indaga sobre su identidad para poder establecer correctamente en cuáles términos se puede hablar de salvación y de mediación de salvación”²⁶. La doctrina de la mediación perfecta de Jesucristo reclama necesariamente la cuestión de su constitución *in se* en cuanto que no se trata de un simple intermediario, sino de un atento mediador, el cual amerita necesariamente la doble solidaridad consubstancial: con el hombre a quien se le ofrece la salvación y con Dios para que pueda ser una mediación auténticamente salvífica. La reacción de Atanasio ante la posición de Arrio sobre un “Hijo de Dios creado” demuestra claramente la preocupación soteriológica de fondo: “Arrio me roba mi salvador”.

22 Cf. Nicola Ciola, “La cristología sistemática: tra irrenunciabili acquisizioni e odierna navigazione”, *Lateranum*, No. 74 (2003), 26.

23 Cf. La cristología sistemática: tra irrenunciabili acquisizioni e odierna navigazione, 26.

24 Cf. *El sentido soteriológico de la fórmula calcedoniana «Una persona en dos Naturalezas»*. Orígenes y desarrollo, 173.

25 Cf. *El sentido soteriológico de la fórmula calcedoniana «Una persona en dos Naturalezas»*. Orígenes y desarrollo, 305.

26 Cf. La cristología sistemática: tra irrenunciabili acquisizioni e odierna navigazione, 27.

Quisiera, ya para terminar, referirme a dos ámbitos de la teología contemporánea que a mi parecer son atravesados transversalmente por el tan discutido *homoousios niceno*: la antropología teológica y la escatología.

La constitución dogmática *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II en el número 22 afirma que “en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”. La pretensión *odierna* del hombre con sus continuas conquistas, y también fracasos, en los diversos ámbitos de la ciencia, de la técnica, de la biotécnica, de la robótica, de la inteligencia artificial, que se abre paso galopante con su bandera de triunfo y que pareciera arrinconar el potencial infinito de la inteligencia natural, reclama con urgencia de la teología de aquí y ahora una palabra profética que denuncie y al mismo tiempo anuncie el auténtico horizonte hacia el cual deben estar encaminadas todas estas conquistas, para que así la humanidad no termine convirtiéndose en la meta de su propio suceso y tarde o temprano termine siendo víctima de su inevitable fracaso. El Verbo encarnado, no solo como hombre perfecto, sino como perfecto hombre, como aquel que “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” debe, hoy más que nunca, aparecer como el punto alfa y al mismo tiempo omega de nuestro devenir histórico. La humanidad de Cristo se revela así no solo como completa, sino, además, como paradigmática²⁷. Insertado en este ámbito tan actual y tan urgente, el *homoousios*, completado como lo fue posteriormente por Calcedonia (451) en el otro aspecto de la consubstancialidad de Cristo, trasciende su original uso niceno para servir una vez más de herramienta para presentar el misterio de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, como horizonte último y definitivo de la humanidad entera.

A la escatología, como palabra teológica que hace referencia al futuro absoluto del hombre, es decir, Dios mismo, se le exige, hoy más que nunca, que su discurso sea decible ante la esperanza última de la humanidad en esta etapa llamada transmoderna. Jesucristo, que es el

27 La recente interpretazione della definizione di Calcedonia, 333.

mismo de ayer, hoy y siempre ha de aparecer como el “*πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*”, es decir, el primogénito de entre los muertos, que con su humanidad, no solo nueva, sino plena, nos revela una esperanza verdadera, una esperanza metahistórica que trasciende nuestra realidad material y nos abre al misterio definitivo de Dios. “El evento revelador de Jesús no es sólo el último de una serie abiertos aún hacia el futuro, sino el cumplimiento y la plenitud de toda la revelación”²⁸. Así, en palabras de Rahner, la antropología cristiana es a su vez futurología cristiana, escatología²⁹. La doble consubstancialidad del Verbo encarnado nos abre al horizonte de comprensión de una escatología que concibe la salvación desde la corporalidad y en la corporalidad que engloba la totalidad del ser del hombre. ¿Qué significa resurrección corporal?, ¿qué significa resurrección de los muertos que equívocamente confundimos con liberación de los cuerpos o resurrección de los cuerpos? En el crucificado resucitado, con su humanidad plena y nueva, encontramos la certeza del desenlace positivo de la historia humana, tan marcada por sus no pocas tragedias y fatigas.

La nueva humanidad, liberada ya del pecado, entendido este como realidad individual y a su vez como estructura comunitaria que causa dolor, frustración y muerte al hombre, encuentra verdaderamente en Jesucristo la respuesta tan fatigosamente anhelada, y esto por el hecho de ser no solo *consubstantialis patri* sino, al mismo tiempo, *consubstantialis matri*.

28 La recente interpretazione della definizione di Calcedonia, 339.

29 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1998), 495.