

“De la misma sustancia que el Padre”

¿Cortó Nicea las raíces judías del cristianismo?

Jan-Heiner Tück^{1*}

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

I

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

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

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

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

IV

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Post-scriptum

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

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

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

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

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

Traducción: Andrés Di Cío

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