

El Concilio de Nicea (325) en la teología ortodoxa contemporánea

Zlatko Matić ^{1*}

Introducción

El desplazamiento del epicentro metodológico de la teología, del monólogo polémico-apologético al ámbito del diálogo ecuménico, ha hecho que la Iglesia ortodoxa del siglo XX exprese de manera afirmativa, y ya no sólo negativamente, su actitud respecto de su identidad eclesial, especialmente en relación con las otras Iglesias. Para ello, la teología ortodoxa, especialmente la eclesiología, ha avanzado “hacia adelante, hacia los Padres”² y ha comenzado a reexaminar y modernizar el legado de los Padres, y por tanto de las asambleas de los Padres, en particular los concilios ecuménicos. Si, por otra parte, se tiene en cuenta la preparación de varias décadas del Gran Concilio Pan-Ortodoxo (que finalmente se celebró en 2016 en Creta), resulta evidente la importancia de Nicea, que es paradigmático también para ese propósito. En todos los aspectos, no sólo cronológicamente, el Concilio de Nicea (325) es el primero y una acabada referencia eclesiológica, “el modelo de los concilios posteriores” (Florovsky). La eclesiología ortodoxa *ad intra*, casi en la misma medida que la *ad extra*, remite esencialmente al Primer Concilio Ecuménico.³

En esta investigación describiremos las cuestiones teológicas que fueron abiertas por los teólogos ortodoxos de nuestro tiempo, y que se apoyaron en las grandes intervenciones, conclusiones e intenciones del concilio cuyo 1700 aniversario estamos celebrando. El nuevo doble marco hermenéutico antes

^{1*} Profesor de Teología Sistemática en la Facultad de teología Ortodoxa de la Universidad de Belgrado.

² Expresión de Georges Florovsky, un destacado teólogo ortodoxo de la primera mitad del siglo XX.

³ El eminente teólogo ortodoxo serbio, obispo Atanasije Jevtić, señaló ciertos peligros de las herejías triadológicas en la actualidad, específicamente del arrianismo. Cf. al respecto: A. Jevitić, “Opasnosti trijadoloških jeresi u savremenoj teologiji”, en: *Bogoslovlje* (1982), 27-52.

mencionado (diálogo ecuménico y preparativos para la asamblea pan-ortodoxa de obispos) planteó en primer lugar la cuestión de la identidad y la autoridad mismas de los concilios (en general, y en particular de los antiguos). Los diálogos bilaterales, principalmente el católico romano-ortodoxo, también han abierto otras cuestiones relativas a Nicea, como: la organización de la Iglesia, la relación entre primado y sinodalidad, la relación entre la Biblia y la Iglesia, la evolución del dogma, la teología de los símbolos (el Credo, pero también el símbolo-icón en general), la relación entre la ortodoxia y el eclesiasticismo (especialmente la verdadera fidelidad a la *fides Nicaena*). Las cuestiones enumeradas también son, en un marco algo más amplio, los capítulos de esta investigación. Partiendo del supuesto de que la fuente primaria de la teología ortodoxa es su vida litúrgica, presentaremos primero los elementos básicos de la herencia nicena en su expresión litúrgica.

1. Nicea en la vida litúrgica de la Iglesia Ortodoxa: servicio litúrgico e iconografía

El Concilio de Nicea se celebra litúrgicamente desde el siglo VI. En el *typicon* moderno se lo menciona tres veces al año: el séptimo domingo después de la Santa Pascua (domingo de los Santos Padres del Primer Concilio Ecuménico), el 29 de mayo (conmemoración del Primer Concilio Ecuménico) y el domingo entre el 13 y el 19 de julio (conmemoración de los Santos Padres de los seis primeros Concilios Ecuménicos). De este modo, la conmemoración litúrgica se refiere tanto al Primer Concilio individualmente como al Primer Concilio en el marco de otros concilios ecuménicos.

La idea himnográfica predominante presente en el material litúrgico de las tres fiestas es el *antiarrianismo* ortodoxo. La más común, pero no la única. A la pregunta que se formula en un himno del oficio vespertino: “Oh Salvador, ¿quién ha rasgado tu manto?”, Cristo mismo responde a través de los 318 Padres del Concilio: “Es Arrio”.⁴ En apenas unos pocos versos de un único himno de

⁴ El himno litúrgico: “Oh Salvador, ¿quién ha rasgado tu manto? Es Arrio, *dijiste*”. Todas las referencias proceden de los libros litúrgicos oficiales de la Iglesia Ortodoxa Serbia (el Pentecostal y el Menaion).

la Iglesia, ya escuchamos los ecos de las conclusiones de que la unidad de la Iglesia (el manto de Cristo) es el objetivo primario *teológico* (y no sociopolítico) del concilio,⁵ así como que la voluntad de Dios se identifica con la voluntad y el juicio de los Padres conciliares.⁶ Por eso las declaraciones posteriores de Atanasio sobre el arrianismo⁷ como el problema primario de Nicea deben verse en el contexto de las dos declaraciones anteriores. Los Padres portadores de Dios, que “exiliaron conciliarmente a Arrio”, ese “miembro podrido” del cuerpo de la “Iglesia católica”, se manifiestan como “partidarios de la ortodoxia” o de la unidad de la Iglesia. El antiarrianismo no es un problema ideológico o filosófico, sino soteriológico: socava a la Iglesia, fuera de la cual no hay salvación.

Además de estos motivos teológicos, otros himnos subrayan la adopción del “celestial y honorable símbolo de la fe”, que “como misterio de la teología es entregado a la Iglesia”. Pero la mayor parte está dedicada a Cristo, el Hijo de Dios, el “Logos hipostático” del Padre, “consustancial” con el Padre. Los himnos representan una teología nicena ya desarrollada, con una terminología capadocia precisa y prejuiciosa, así como con la conclusión de que la victoria sobre el nuevo Judas, el malvado Arrio (traidor del Logos), es al mismo tiempo una victoria sobre “Macedonio, el adversario del Espíritu, Nestorio, Eutiques y Dióscoro, Sabelio y Severo”. Así, el credo niceno en la mente de la Iglesia, al ser

⁵ En esa intención primordial del Concilio se integró la obra del santo emperador Constantino. Constantino el Grande es un colaborador de los obispos en la lucha por la unidad de la Iglesia. Cf. Z. Matić, “The Relationship of State and Church in the Period of the First ecumenical council” (in Serbian), *Church Studies* VIII (2011) 243-262. Zizioulas rechaza la idea de un *kaiserliche Sínodo* y cree que Constantino quería aplicar al máximo el principio evangélico de dar al César lo que le pertenece, permitiendo al mismo tiempo que la Iglesia decidiera *in persona Christi* sobre sus asuntos internos (dogmáticos). J. Zizioulas, “The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council”, en J. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Alhambra, 2010, 190-213, aquí 209.

⁶ Presente desde el Concilio Apostólico de Jerusalén: “Ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros” (Hch 15,28), de donde sigue la identificación de la Iglesia y Cristo (“Quien a vosotros os escucha, a mí me escucha” o “Lo que hicieron a uno de [...], a mí me lo hicieron”), o bien Cristo y los Padres conciliares, que en aquella *sinaxis* personifican sus comunidades eclesiales, y no son personas privadas.

⁷ Los testimonios históricos nos informan que el Credo de Nicea estuvo casi olvidado durante las primeras dos o tres décadas después de Nicea, y que Atanasio el Grande lo volvió a poner de relieve con su insistencia en él como el *signum* de la ortodoxia.

celestial (de carácter escatológico),⁸ es una barrera intemporal contra todas las herejías que amenazan su unidad.

Conclusiones similares se pueden sacar de un análisis elemental de las representaciones iconográficas del Concilio de Nicea.⁹ El icono es muy directo: el concilio ecuménico es una *sinaxis litúrgica*, todo sucede bajo las cúpulas del altar. Todos los obispos presentes están vestidos con los ornamentos episcopales completos, como cuando celebran la Eucaristía, y tienen el Evangelio en sus manos, símbolo de estar llevando la Verdad del Logos. Se sientan en un trono semicircular (*syntronon*), alrededor del lugar alto (el Trono elevado del Rey de la Gloria), sobre el que está el libro del Evangelio (la Palabra de Dios presente) o el Niño Jesús, corpóreo, evidentemente un hombre, hacia el cual todo se dirige. Frente a este baño de luz y colores del obispo y del emperador Constantino,¹⁰ bajo sus pies, en la oscuridad (del mal) y en la monotonía (la herejía), se encuentra Arrio. La imagen del juicio, que se lleva a cabo conciliarmente en la Eucaristía, tiene un claro trasfondo escatológico. Los cristianos que están en unión con los Padres de Nicea y confiesan su fe participan en el Reino de Cristo. Arrio y sus seguidores no están allí, porque no creyeron en la divinidad de Aquel que había de venir.¹¹

⁸ Así, el símbolo niceno-constantinopolitano de la fe, establecido en el uso eucarístico desde finales del siglo V, es presentado en el siglo VII por San Máximo el Confesor en su *Mistagogia*. Cf. Máximo el Confesor (*Mistagogia*) 18: “Y la confesión del Símbolo Divino de la Fe, que es hecha por todos los fieles, preanuncia la misteriosa Eucaristía que ofreceremos en el Siglo Futuro”. Cf. C. Boudignon (ed.), *Maximi Confessoris, Mistagogia - Una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*, Turnhout, 2011, 46.

⁹ Gavriľuk habla con razón de la importancia incomparablemente mayor de la himnografía que de la iconografía en la recepción de la herencia nicena. Cf. P. Gavriľuk, “The Legacy of the Council of Nicaea in the Orthodox Tradition the Principle of Unchangeability and the Hermeneutic of Continuity”, en: Young Kim (ed.), *Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge, 2021, 327-346. Sin embargo, hacemos un breve análisis de estas manifestaciones de fe en la santidad del Concilio de Nicea y de los Padres de Nicea, porque consideramos que la iconografía es una fuente suficientemente útil de reflexión teológica.

¹⁰ “El lugar destacado del Emperador en los iconos está relacionado con su papel providencial en la preservación de la fe”. M. Vasiljević, *Dnevnik sa Sabora*, Alhambra - Vrnjci, 2016. Basado en fuentes disponibles, Bolotov da una descripción detallada de la entrada solemne de Constantino al concilio. Cf. V. Bolotov, *Predavanja iz Istorije drevne Crkve. Istorija Crkve u periodu vasiljenskih sabora. Istorija bogoslovske misli*, Kraljevo, 2006, 34.

¹¹ Sobre la escatología de la iconografía, cf. I. Midić, *God views us Through Love*, Alhambra, 2014, 98-105.

Este poema eclesiástico-artístico, bastante cierto y completo, sobre Nicea como *hecho consumado* influyó en la ortodoxia para crear una impresión de los concilios ecuménicos como autoridad suprema absoluta (per se) sobre la Iglesia local y su obispo.¹² El cuestionamiento de esa actitud se hizo en el siglo XX, en el contexto de la teología de los acontecimientos y la incorporación de los concilios al análisis eucarístico y eclesiológico. Presentaremos brevemente también ese momento.

2. El Concilio Ecuménico: de institución a acontecimiento

En la enseñanza ortodoxa, la afirmación de que la máxima autoridad (poder) en la Iglesia pertenece a los concilios universales fue transmitida y aceptada tradicionalmente, pero de manera acrítica.¹³ Así, con el tiempo,¹⁴ se produjo su institucionalización, aunque los concilios universales no tienen presupuestos legalmente establecidos, ni su duración o regularidad de celebración. Además, el proceso de convocatoria del concilio, su desarrollo y, especialmente, la recepción de sus decisiones,¹⁵ fue completamente ignorado en tanto *acontecimiento* de las relaciones de las iglesias locales como Iglesias católicas por encima de las cuales no hay autoridad.¹⁶ En las nuevas circunstancias

¹² Cf. I. Alfeyev, *Orthodox Christianity Volume II: Doctrine and Teaching of the Orthodox Church*, New York, 2012, 44.

¹³ En la edición de varios volúmenes de la *Enciclopedia Ortodoxa*, realizada por la Iglesia Ortodoxa Rusa, en la parte dedicada a los concilios ecuménicos, se cita la definición antes mencionada. Cf. ПРАВОСЛАВНАЯ ЭЦНИКЛОПЕДИЯ [en ruso. Enciclopedia Ortodoxa], volumen IX, Moscú, 2005, 566-571.

¹⁴ El principal defensor de la idea de que el concilio ecuménico es una institución fue J. Karmiris, *Orthodox Ecclesiology*, Athens, 1973. Véase un análisis muy bueno en M. Vgenipoulos, *Primacy in the Church from Vatican I to Vatican II. An Orthodox Perspective*, Illinois, 2013, 63-64.

¹⁵ El metropolitano Juan (Zizioulas) subrayó la importancia constitutiva de la recepción, es decir, de la teología de la recepción. Cf. J. Zizioulas, Problema teológico de la “recepción”, en: J. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Alhambra, 2010, 118-126.

¹⁶ “El Concilio no obtiene su autoridad como institución, sino de la comunión mutua de las Iglesias a través de sus obispos. La Iglesia es un cuerpo de comunidad y de libertad, no de coerción legal”. J. Zizioulas, Institucija savora, en: Z. Matić (Hg.), *Sabornost. Antologijski izbor 1995-2020. Doprinos mitropolita Jovana Zizijulasa*, Požarevac, 2020, 101-145, aquí: 129 [I. Zizioulas, Ο Συνοδικός Θεσμός Εκκλησιολογικά και κοράνος πρώγματα, in: *Τιμητικόν Αφιέρωμα εις τον Μητροπολίτην Κίτρους. Βαρνάβαν*, Αθήναι, 1980, 163-190].

dialógicas de la ortodoxia, y en el contexto de la eclesiología eucarística escatológica de *la koinonía*,¹⁷ el concilio ecuménico ha vuelto a integrarse en la realidad de las relaciones. La gran verdad histórica y teológica de la *posterior* confirmación del significado universal de un concilio¹⁸ y de la fe proclamada en él adquirió un peso especial en la teología del acontecimiento.¹⁹ El paradigma de los acontecimientos de Nicea, especialmente en el período constituyente de 325 a 381, se vuelve crucial.

El Concilio de Nicea fue el primero en adquirir el carácter de ecuménico. Se *convirtió* en ecuménico sólo después de ser reconocido como tal, al cabo de un proceso de recepción que duró décadas (con el papel clave de Atanasio de Alejandría y los Padres de Capadocia) y que culmina en Constantinopla en 381. Extraído del institucionalismo, se orientó a la existencia relacional. El postulado desatendido de la fe, sobre un ser que no existe *ex sese*, sino *ex consensu* de otro (u Otro), volvió al foco de los intereses teológicos en el siglo XX, con el establecimiento de la triadología relacional, que se extendió a la eclesiología,²⁰ y por tanto a la teología de los concilios. Si, de hecho, ni siquiera Dios existe por sí mismo, sino en una relación (*schesis*) con el Hijo y el Espíritu,²¹ entonces por necesidad ninguna otra realidad puede existir por sí misma, para sí misma: ni el Dios-hombre Cristo, ni la Iglesia, la Eucaristía, la Biblia, los servicios ni, por tanto, los concilios ecuménicos.²² Por eso, la autoridad del concilio ecuménico

¹⁷ Con ella nos referimos a la eclesiología eucarística de N. Afanasieff (aunque los precursores son John Romanides y el Metropolitano Kallistos Ware), con correcciones (A. Schmemmann) y cambios cruciales (de carácter escatológico y episcopocéntrico) realizados por el Metropolitano Juan de Pérgamo (Zizioulas). Cf. T. WARE, *The Orthodox Church*, Harmondsworth, 1963; J. Zizioulas, "The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church", en: J. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Alhambra, 2010, 236-253.

¹⁸ Lo cual nos han recordado los historiadores, especialmente Bolotov y Kartashov.

¹⁹ G. Florovski, "Autoritet drevnih Sabora i Predanje Otaca", en: Z. Matić (ed.), *Osnovno Bogoslovlje. Crkva Zaveta*, volumen 5, Požarevac, 2017, 151-167. G. Florovsky, "The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers", en: G. Florovsky, *Bible, Church Tradition. An Orthodox View*, Belmont, 1972, 93-105.

²⁰ Sobre las consecuencias de esta triadología para la eclesiología, cf. J. Zizioulas, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and Church*, Londres, 2006, 145-149.

²¹ Cf. *Ibid.*, 155-171.

²² El tema sigue siendo importante incluso en el siglo XXI. Cf. *Ibid.*

solo puede ser entendida como relacional: el obispo acude al concilio en nombre de su Iglesia y por ese acto permite que el concilio resuelva las cuestiones que conciernen a la diócesis. Dado que el obispo es parte constitutiva del concilio (por presencia o recepción de las decisiones conciliares), la autoridad del concilio no está por encima de él y de su Iglesia, sino que coincide con su autoridad. La autoridad conciliar se ejerce a través de la Iglesia local, y por tanto no viola la creencia de que la Iglesia local es católica, no establece una “catolicidad universal” por encima de la Iglesia local, sino que manifiesta su catolicidad eucarística original.

En estos momentos el concilio es comprendido no como un colectivo ideológico, sino como un acontecimiento eucarístico.²³ Como la Eucaristía, está condicionado por la reunión de personas distintas en un mismo lugar, por la libre manifestación de una comunidad amorosa. El carácter carismático del concilio, es decir pneumatológico, da sentido también a sus presupuestos formales canónicos: el concilio surge de la conciliaridad de la Iglesia y de la Eucaristía. Por eso hay concilios que cumplían los requisitos de la ecumenicidad, pero la Iglesia los reconoció como criminales.²⁴ Cuando, por otra parte, la Iglesia observa su propio icono en un determinado concilio, cuando se reconoce en él como en un espejo, ella —que es *communio* de las Iglesias locales— declara que un determinado concilio tiene sus mismas características: unidad de fe, santidad escatológica, apostolicidad tradicional, pero también catolicidad (conciliarismo, ecumenicidad). Con esto la Iglesia muestra, además, que los concilios no están por encima de ella, sino que son su manifestación sacramental: el concilio surge de la conciliaridad de la Iglesia y de la Eucaristía.

¿Se aplica lo mismo a la autoridad docente de la Iglesia y del Concilio? ¿Cómo lo demostró el Concilio de Nicea? ¿Cómo se lo recibe en la ortodoxia de nuestro tiempo?

²³ En la Iglesia primitiva, los obispos se reunían para consagrar a un nuevo obispo, demostrando así la unidad de la Iglesia y su naturaleza católica.

²⁴ Por sí mismo, “ningún concilio es *de iure divino*” (Bolotov), o, en palabras de Florovski, “ningún concilio es aceptado de antemano como válido”. Florovski, *Autoritet Drevnih Sabora i Predanje Otaca*, 155-156.

3. El Concilio de Nicea y la enseñanza triadológica de la Iglesia

El mencionado retorno de la teología de los acontecimientos se refiere también al tema de las enseñanzas dogmáticas de la Iglesia. Utilizando las palabras clave del credo de Nicea, “de la misma sustancia” (ὁ μούσιος, *homoousios*) y “de la sustancia del Padre” (ἐκ τῆς οὐσίας του Πατρός, *ek tis ousias tou Patros*), la Iglesia demostró su autoridad incondicional como maestra.²⁵ Mediante la revelación, la Iglesia crucifica la filosofía e interpreta auténticamente la Biblia, y mediante la experiencia eucarística la transforma y aplica en circunstancias nuevas. El Magisterio del concilio tiene su origen en la infalibilidad de la Iglesia, comunidad escatológica de tipo eucarístico. El credo niceno como misterio de la teología se somete a la Iglesia para su adopción; recordemos el himno litúrgico. Esto significa que los dogmas o símbolos de la fe proclamados en el concilio, y en un sentido más amplio incluso toda la teología, deben pasar por la experiencia del organismo eclesial.²⁶ Los concilios, sus decisiones y credos, no se imponen externamente a las Iglesias locales como criterios objetivos, sino que se convierten en parte integrante de la fe de la Iglesia individual, a través del obispo local, cabeza de la asamblea eucarística. De este modo, toda verdad, incluso la verdad dogmática del concilio ecuménico, sin ser en sí misma una *auctoritas* universal impuesta, adquiere autoridad en relación con la comunidad. Esta comunidad es la “*koinonía* del Espíritu Santo” (cf. 2 Co 13,13), que “guía hasta la verdad completa” (cf. Jn 16,13).

Atanasio el Grande fue el primero en interpretar hermenéuticamente el símbolo niceno. Habiendo demostrado que la fe nicena no es una fe nueva, sino una nueva confirmación de la fe de la Iglesia de los primeros tres siglos, el arzobispo alejandrino comenzó a condicionar la ortodoxia precisamente con la fe nicena y las palabras clave de los símbolos de esa fe. Con esto, sentó las bases de la postura para la cual la fe nicena es más amplia que el credo niceno, lo que se ha subrayado hasta nuestros días.²⁷ La teología ortodoxa contemporánea percibe la lucha de Atanasio en marcos estrictamente eclesiológicos, existenciales

²⁵ G. Florovski, “Osnovne odlike razvoja bogoslovlja u četvrtom veku”, en: Z. Matić (Hg.), *Svetoatačko bogoslovlje 2: Jednosuštan Ocu*, Požarevac, 2019, 5-34, aquí 14.

²⁶ Para más detalles sobre esto, cf. I. Midić, “Ontološke implikacije dogmata kao sredstvo misionarenja u savremenom svetu”, en: *Sabornost*, en: *Sabornost I* (2007), 13-24.

²⁷ Cf. J. Behr, *The Nicene Faith: Formation of Christian Theology*, 2004; Gavriluyk, *The Legacy*, 327.

o soteriológicos (ontológicos, en términos de Zizioulas).²⁸ La guerra por la divinidad de Cristo era una lucha por Dios Padre, que tiene un Hijo de la misma sustancia que él, por lo tanto era una lucha no por la Mónada neoplatónica y la ontología monista,²⁹ sino por la Comunidad de Personas y por la alteridad en Dios, que el arrianismo negaba.³⁰ En la victoria de la fe en el Ser que es comunidad (relación), había esperanza de que el Dios trinitario también está en una relación personal con el mundo material y que el mundo se salva en la relación. Muchos teólogos ortodoxos modernos basan sus sistemas teológicos en dos puntos claves relativos al Primer Concilio Ecuménico. El primero, proviene de la interpretación de la cosmología nicena (más precisamente, ktisiología) y de las palabras de Atanasio de que “la naturaleza del mundo es un no-ser”,³¹ que no tiene un poder propio de supervivencia, y que su salvación está en lo radicalmente Otro, en el Logos eterno incorpóreo del Padre, que no pertenece a la esfera de la materia.³² El segundo, en cambio, se refiere a la recepción de la posición triadológica de Nicea y la especificación de su lenguaje, todavía sustancialista,³³ por parte de los capadocios y del Segundo Concilio Ecuménico (auténticos intérpretes de Nicea).³⁴ Puesto que en el apartado sobre la evolución de los dogmas vamos a tratar más a fondo el segundo punto, basta

²⁸ J. Zizioulas, “Ontology and Ethics”, en: *Sabornost* VI (2012), 1-14.

²⁹ Arrio, en su epístola al obispo Alejandro, indica que cree firmemente en la mónada eterna y en la triada creada posteriormente (incluso antes del tiempo). Sobre esto en detalle: Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Volume 1: The Emergence of the Catholic Tradition 100-600*, Chicago, 1971. También, en la obra de Atanasije Jevtić. Cf. Jevtić, *Opasnosti trijadoloških jeresi u savremenoj teologiji*, 27-36.

³⁰ Zizioulas, *Communion and Otherness*, 33-36.

³¹ Esta suposición fue particularmente enfatizada por Atanasio el Grande. Cf. Atanasije Aleksandrijski (*Protiv Idola* LI): “Τῶν μὲν γὰρ γενητῶν ἡ φύσις, ἅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα, ῥευστή τις καὶ ἀσθενὴς καὶ θνητὴ καθ’ ἑαυτὴν σεπρονομένη τυγχάνει”. P. Camelot (ed.), *Athanase d’Alexandrie. Contre les païens et Sur l’incarnation du Verbe*. Paris, 1946, 188; Zizioulas, *Communion and Otherness*, 17-19; I. Midić, Liturgijska perspektiva čovekovog odnosa prema prirodi i ekološki problem, in: *Sabornost* XVII (2023), 41-46. M. Vasiljević, *History, Truth, Holiness. Studies in Theological Ontology and Epistemology*, Alhambra, 2011, 34.

³² P. Gavriljuk, “Creation in early Christian polemic literature: Irenaeus against the Gnostics and Athanasius against the Arians”, en: *Modern Theology* 29:2 (2013) 22-32.

³³ Zizioulas, *Communion and Otherness*, 117-118, aquí: 121.

³⁴ Florovski, *Osnovne odlike razvoja bogoslovlja u četvrtom veku*, 11.

con mencionar aquí una sola cosa: la teología ortodoxa de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI tiene sus raíces en el “lenguaje personal”,³⁵ surgido directamente en relación con el Primer Concilio Ecuménico, en la interpretación y recepción constructiva capadocia de Nicea (segunda mitad del siglo IV), y trata el dogma triadológico y sus consecuencias eclesiológicas (sobre todo las que se refieren a la teología del primado en la Iglesia) *de acuerdo con la fe nicena*.³⁶ Así, los teólogos modernos respetan creativamente el primer canon del Segundo Concilio Ecuménico (Constantinopla, 381), según el cual la fe de los Padres de Nicea debe permanecer firme.

¿Qué es exactamente la fidelidad creativa a la herencia nicena?

4. Herencia nicena y evolución del dogma

“Todo el significado dogmático de Nicea está contenido en las expresiones «de una sola sustancia» y «de la sustancia del Padre»”.³⁷ Esta afirmación, precisa y establecida, parece verse perturbada por la decisión del Segundo Concilio Ecuménico (Constantinopla, 381), de cambiar el credo niceno, duramente combatido. No encontramos otra expresión clave del año 325 en el símbolo de la fe de 381. Se trata de una cuestión teológica grave, tanto desde el punto de vista de la teología dogmática y sistemática (especialmente la triadología), como también desde el punto de vista de la evolución del dogma. Fue Zizioulas quien tomó la *intervención* de los Padres del Segundo Concilio Ecuménico, que estaban completamente en la pista de los capadocios,³⁸ como una prueba muy importante de toda su propuesta triadológica, especialmente de la monarquía de Dios Padre. Sin embargo, la cuestión de la legitimidad de los cambios e intervenciones en el patrimonio dogmático permanece abierta.

³⁵ En lo que, entre otros, insisten especialmente Zizioulas y Yannaras. Zizioulas, 121. C. Yannaras, *Person and Eros*, [Χρήστος Γιανναράς, *Το Πρόσωπο και ο Έρωτας*], Boston, 2008.

³⁶ La triadología nicena, en la interpretación auténtica de los Padres Capadocios y de Máximo el Confesor, es un supuesto clave de la enseñanza ortodoxa sobre la primacía a nivel local, regional y ecuménico en la Iglesia, que se estableció en las últimas décadas. Más adelante se hablará más sobre esto.

³⁷ G. Florovski, “Od Nikeje do Efesa”, en: Z. Matić (Hg.), *Svetootačko bogoslovlje. Svetlost Kapadokiije* 3, Požarevac, 2019, 3-67, aquí 11.

³⁸ Zizioulas, *Communion and otherness*, 120 y 162.

El primer canon del Segundo Concilio Ecuménico (Constantinopla, 381) suena muy fuerte: “La fe de los 318 Padres reunidos en Nicea de Bitinia no debe ser rechazada, sino que debe permanecer válida, firme y sólida (κυριαν)”. Leemos algo similar en el testimonio patrístico de Basilio el Grande: “No debemos añadir nada a la confesión de fe nicena, ni siquiera la más pequeña palabra, excepto la glorificación del Espíritu Santo”.³⁹ Nada, ... *excepto*. ¿Nada o algo? La palabra “excepto” esconde un gran potencial dogmático, que impulsó al pensamiento ortodoxo de nuestro tiempo a reconsiderar el tema del desarrollo (evolución) del dogma y sincronizar la solidez y firmeza de la fe con sus diversas afirmaciones, añadidos e interpretaciones.

Encontramos indicios de una solución a esta compleja cuestión en el siguiente fragmento de la ya mencionada carta de Basilio: “Nuestros Padres [de Nicea] la mencionaron [la alabanza del Espíritu Santo] de pasada, ya que en su tiempo no se planteó la cuestión del Espíritu Santo”. Así, se podría concluir que el símbolo niceno es vinculante para el ámbito de la cristología, pero no para la doctrina de la Iglesia sobre el Espíritu, cuya definición y especificación, debido a los ataques heréticos, fue posteriormente solicitada. Sin embargo, esto no resuelve completamente el problema, porque el cambio se produjo precisamente en el marco de los planteos cristológicos y triadológicos: las palabras sobre el Hijo, que nació antes de todos los siglos *de la sustancia del Padre*, fueron sustituidas simplemente por *del Padre*. Para Zizioulas y sus seguidores,⁴⁰ la intervención legítima de la Iglesia en el símbolo de *su* fe, en *su* concilio ecuménico, ocurre después de los nuevos logros de *su* teología. Nicea, es sabido, entiende hipóstasis como sinónimo de ousia.⁴¹ En Constantinopla se produjo un cambio histórico, llevado a cabo por los capadocios: hipóstasis se convierte en sinónimo de prosopon, por lo que el Segundo Concilio nos enseña que la personalidad, no

³⁹ S. Basilio, *Epistolae* 258,2, PG 32, 949B.

⁴⁰ El arzobispo de Požarevac y metropolitano de Braničevo, Prof. Ignatije (Midić), y el obispo de la Eparquía de América Occidental, Prof. Maksim (Vasiljević), ambos obispos de la Iglesia Ortodoxa Serbia, por sucesión.

⁴¹ El símbolo niceno insiste en el hecho de que el Hijo no es de otra hipóstasis o *ousia*, pero lo mismo con el Padre H. Denzinger et al. (Hg.), *Enchiridion Symbolorum: A Compendium of Creeds, Definitions and Declarations of the Catholic Church*, London, 2012, 126.

la sustancia, es la categoría ontológica primaria.⁴² Se pasó del lenguaje sustancialista (que era útil e incluso necesario para colocar al Hijo en la esfera de lo increado y enfatizar su *ousia divina*) al lenguaje personalista (que era necesario para sacar al Hijo, pero también al Espíritu, de la necesidad del nacimiento y la procesión y colocarlo en una relación libre con el Padre).⁴³ Ese cambio no fue solo una audacia filológica. El cambio teológico y filosófico de época es verbalizado por los Padres, quienes en ese acto suyo reconocen la especificación⁴⁴ de esa *misma* fe nicena, porque los nuevos desafíos dogmáticos concernían a su confirmación y conservación. Hay una continuidad interna de la fe⁴⁵ y una discontinuidad externa de la expresión, pero están en un sano y activo equilibrio dialéctico. Sólo este equilibrio dialéctico⁴⁶ permite la estabilidad *pneumatológica-escatológica* de la fe nicena y del credo niceno en su expresión histórica. Esa explicación vino también más tarde, en el credo de los Padres del Concilio de Constantinopla en 381, de modo que el Segundo Concilio Ecuménico también es la afirmación del Primus en términos de legítima evolución dogmática.

Después de analizar los presupuestos dogmáticos de la fe nicena, es necesario también una mirada retrospectiva al patrimonio eclesiológico del Primer Concilio Ecuménico.

⁴² Un solo Dios es el Padre, no la sustancia divina. Zizioulas, *Communion and otherness* 162, 186: “la persona es ahora la categoría ontológica última que podemos aplicar a Dios”. También, Midić, *God views us Through Love*, 86: “The Father is the principle of divinity”, así como J. Behr, “Response to Ayres: The Legacies of Nicaea, East and West”, en: *Harvard Theological Review*, 100: 2 (2007) 145-152, here: 148-149.

⁴³ En términos de Zizioulas, se trataba de introducir la libertad en Dios, trasladando el arjé ontológico del nivel de sustancia al nivel de personalidad. Zizioulas, *Communion and otherness*, 120.

⁴⁴ El metropolitano Job Getcha afirma que el credo niceno fue “ampliado” y que se puede hablar de “desarrollo de la terminología dogmática”. Cf. J. Getcha, “The Actuality of the Council of Nicaea”, en: *The Ecumenical Review* LXXV/2 (2023), 185-202, aquí: 186-188.

⁴⁵ La hermenéutica de la continuidad se analiza en Gavriluyuk, *The Legacy of the Council of Nicaea*.

⁴⁶ Hemos creado el sintagma basándonos en las obras de J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, 1999, quien, en la conclusión, escribe sobre las antinomias teológicas. También, Zizioulas, *Communion and Otherness*, 250ff.

5. Nicea y la organización de la Iglesia: conciliaridad y primado

Los teólogos ortodoxos contemporáneos insisten en que la sinodalidad, confirmada por el Primer Concilio Ecuménico, y la fe nicena en la Santísima Trinidad están “correlacionadas”.⁴⁷ Diríamos que se trata del primer Concilio universal de fe y orden. La conciliaridad, en cambio, no está separada del servicio del primus, que este concilio ecuménico confirma con los cánones sobre los metropolitanos y sus derechos.

El concilio, como acontecimiento de reunión en un lugar, busca un primus. El concilio no puede realizarse sin el primus, ambos coexisten. El primus lo convoca y preside sus trabajos. En estos asuntos, el papel del emperador bizantino, incluido el emperador Constantino, responde a lo que Zizioulas llama “interferencia accidental de los gobernantes”, que tiene solo relevancia histórica, no eclesiológica.⁴⁸ En todos los niveles de su existencia (local,⁴⁹ regional y universal), la Iglesia vive en conciliaridad: tiene su primus. El primus es el primero en el concilio y dentro del concilio (de ninguna manera fuera de él); y esto no se ve afectado por la (no) existencia de un emperador. Sin embargo, la relación entre el primus y el concilio (la relación de dependencia mutua) está directamente relacionada con la teología *por excelencia*, más precisamente, con la triadología de Nicea tal como la recibieron los Padres Capadocios. La *koinonía* de los obispos, como la *koinonía* de sus Iglesias locales, se lleva a cabo siguiendo el ejemplo de la vida de la Santísima Trinidad. Lo que se ve a nivel metropolitano lo muestran claramente los cánones cuarto y sexto de Nicea: el concilio de *todos* los obispos locales elige un nuevo obispo, es consagrado por los congregados en un lugar (*terminus technicus* para la Eucaristía), pero el nuevo jerarca debe ser confirmado por el *primus*, el arzobispo de la capital de la provincia, es decir, el

⁴⁷ Getcha, *The Actuality of the Council of Nicaea*, 186-188.

⁴⁸ Zizioulas, *Institucija sabora*, 141 .

⁴⁹ El octavo canon niceno habla de un solo obispo en una ciudad, lo cual no debe separarse de las decisiones dogmáticas del mismo concilio. Cf. J. Meyendorff, “One Bishop in One City”, en: *St. Vladimir’s Seminary Quarterly* V (1961), 54ff; Zizioulas, *Institucija sabora*, 143. Ese canon refleja ciertamente la conciencia eclesiológica de la Iglesia primitiva. Id., *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, 300.

metropolitano.⁵⁰ Esta tradición del Concilio del año 325, estas indicaciones de la relación determinada triadológicamente entre el primus (protos) y los demás obispos, ha recibido especial atención en la teología ortodoxa en las últimas décadas. Primero, se planteó la cuestión de la *autoridad* del primus a nivel universal, y más tarde, la Iglesia Ortodoxa Rusa cuestionó la existencia misma del primus universal en la Iglesia del primer (el Papa) o segundo milenio (el Arzobispo de Constantinopla).⁵¹

En relación con la postura de Zizioulas, refiriéndose a los cánones de Nicea y otras normas del siglo IV, para quien la triadología y la eclesiología están icónicamente conectadas, y la Iglesia con su estructura es un icono de la Santísima Trinidad, así como la observación de que la monarquía de Dios Padre es el prototipo de la primacía en la Iglesia, reconocemos diferentes posturas entre los teólogos ortodoxos. John Manoussakis,⁵² el Metropolitano Maximos Vgenopoulos,⁵³ el Arzobispo Ignacio Midić y el obispo Maxim Vasiljević, entre otros, están de acuerdo con Zizioulas. En contra⁵⁴ de esta tesis, se oponen categóricamente C. Hovorun,⁵⁵ A. Shishkov⁵⁶ y el Patriarcado de Moscú,⁵⁷ que

⁵⁰ El canon 6 subraya de manera específica los derechos tradicionales de primacía del obispo de Alejandría, Roma y Antioquía. El obispo de Jerusalén, respetado con especial *honor*, tiene también su primus (que tiene el *poder* de consagrar y confirmar a sus obispos locales), en la persona del Metropolitano de Cesarea (canon 7 de Nicea).

⁵¹ Cf. la posición del Patriarcado de Moscú sobre el problema de la primacía en la Iglesia universal, en: J. Chrysavgis (ed.), *Primacy in the Church - The Office of Primate and the Authority of Councils, Volume 2: Contemporary and Contextual Perspectives*, New York, 2016, 421-431.

⁵² J. Manoussakis, "Primacy and the Holy Trinity: Ecclesiology and Theology in Dialogue", en: J. Chrysavgis (ed.), *Primacy in the Church. The Office of Primate and the Authority of Councils. Volume 1: Historical and Theological Perspectives*, New York, 2016, 175-194.

⁵³ Vgenopoulos, *Primacy in the Church from Vatican I to Vatican II. An Orthodox Perspective*, 44-71.

⁵⁴ I. Midić, "Primacy within the Church", in: *Sabornost* X (2016), 41-50.

⁵⁵ M. Vasiljević, "Unitatis et alteritas. Unity and Otherness in the Ecclesiology of Conciliarity", en: M. Vasiljević (ed.), *History, Truth, Holiness. Studies in Theological Ontology and Epistemology*, Alhambra, 2011, 189-209.

⁵⁶ C. Hovorun, "Does Primacy Belong to the Nature of the Church?", en: J. Chrysavgis (ed.), *Primacy in the Church. The Office of Primate and the Authority of Councils. Volume 2: Contemporary and Contextual Perspectives*, New York, 2016, 511-530.

⁵⁷ A. Shishkov, *Первенство в Церкви в богословии митрополита пергамского Иоанна (Зизиуласа)*, in: *Вестник Русской христианской гуманитарной Академии* XV (2014), 32-41. [Andrey Shishkov, "Metropolitan John Zizioulas on Primacy in the Church"].

en su reacción oficial al *Documento de Rávena* rechaza explícitamente la conexión de las realidades triadológicas y eclesiales mencionadas. Además, en dicho documento se rechaza la necesidad misma de un primus universal en la Iglesia, o se reduce su servicio a un papel estético, según el cual sería simplemente *un primus inter pares*. El metropolitano Hilarión Alfeyev⁵⁸ también mantiene la misma posición.

¿Cuál es la causa principal del desacuerdo? Al explicar su postura, un prelado del trono de Constantinopla, el obispo de Abidos, Kyrillos (Katerelos),⁵⁹ quizás sin quererlo, nos ayuda a encontrar la causa del problema. Es decir, el obispo Kyrillos justifica la posición de Moscú diciendo que el primado en Oriente es una institución canónica y no teológica (triadológica). Afirma que la reducción analógica de la monarquía de Dios Padre al primado es inaceptable,⁶⁰ porque la conclusión sería que el primus es la fuente del ser de los demás obispos. El estricto vocabulario niceno y precapadocio, que describe al Padre y al Hijo con categorías esencialistas, de modo que el Hijo puede ser entendido como un producto de la esencia, postula la esencia (aunque sea la del Padre) como la categoría última del ser. Tal enfoque crea enormes dificultades para aceptar el supuesto triadológico del primado en la Iglesia. Este es un ejemplo clásico del peligro del diccionario ousiológico, pero también de la incompreensión de la diferencia entre la ontología relacional icónica de la persona y la ontología analógica del individuo.⁶¹ La diferencia, sin embargo, entre la referencia analógica al otro (de la historia y la naturaleza) y la participación icónica en el otro (que proviene del Eschaton) está presente en la teología del siglo XXI y espera con impaciencia su recepción. Nos parece que, al menos en lo que respecta a Nicea, la institución conciliar, el primus y la ortodoxia están muy

⁵⁸ H. Alefeyev, *Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective*, St Vladimir's Theological Seminary on 8 November 2014 on the occasion of conferring an honorary degree of Doctor of Divinity, URL: <https://mospat.ru/en/news/50932/>. ISTI, *Orthodox Christianity, Volume I. The History and Canonical Structure of the Orthodox Church*, New York, 2011, 336.

⁵⁹ K. Katerelos, "The Ravenna Document and Canon 34 of the Apostles: The Position of the Patriarchate of Moscow on Primacy", en: J. Chrysavgis (ed), *Primacy in the Church. The Office of Primate and the Authority of Councils. Volume 2: Contemporary and Contextual Perspectives*, New York, 2016, 611-644, aquí: 642-643.

⁶⁰ N. Ludovikos, "Christological or Analogical Primacy: Ecclesial Unity and Universal Primacy in the Orthodox Church", en: *The Pemptousia Journal for Theological Studies* X (2020) 127-143.

⁶¹ Encontramos un problema similar en las reacciones del metropolitano Alfeyev (nota 57).

estrechamente —icónicamente— conectados. La experiencia de Nicea y su recepción será crucial para el uso correcto de toda la teología del icono y la supervivencia del pensamiento ortodoxo en el camino de los Santos Padres.

La prueba definitiva de esa fidelidad a Nicea en espíritu es posible en un nuevo concilio, muy similar al de Nicea en términos de formato y objetivos.

6. Los Concilios de Nicea y Creta

En la parte final de la investigación intentaremos mostrar la relación entre el Concilio de Nicea y el último Concilio celebrado por la Iglesia Ortodoxa, y examinar su relación.

En el segundo apartado de esta investigación, hemos rechazado, siguiendo a los principales teólogos ortodoxos de nuestro tiempo, la idea de que el Concilio Ecuménico sea una institución, una parte de la maquinaria institucional o una especie de cumbre del “sistema conciliar piramidal”.⁶² En cambio, insistimos en el hecho de que es un “evento ad hoc”. La Iglesia Ortodoxa cree en la autoridad suprema, adquirida posteriormente, del concilio ecuménico, que se obtiene con el reconocimiento y la aceptación del concilio, que no existe institucionalmente. Sin embargo, la Iglesia Ortodoxa, que se considera la Iglesia de los concilios ecuménicos, ha estado viviendo *sin* ellos durante casi doce siglos y medio.⁶³ La reunión más grande de obispos ortodoxos en la historia reciente de la Iglesia se celebró en junio de 2016 en Creta. No es de ninguna manera un concilio ecuménico, pero está en continuidad con ellos, especialmente con el Primero. He aquí algunas pruebas de esta afirmación.

⁶² El sintagma de Zizioulas en: Zizioulas, *Institucija savora*, 126.

⁶³ Desde el Séptimo Concilio Ecuménico (el Segundo Concilio de Nicea), en el año 787, la Iglesia Ortodoxa no ha tenido ningún concilio ecuménico. Una cuestión sería es, por supuesto, si cualquier concilio puede llamarse así, si no hay una reunión o comunión eucarística (*communio*) de los cinco antiguos patriarcados, Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Vale la pena mencionar la iniciativa ecuménica que existe dentro de los auspicios de la Iglesia Católica Romana para hacer una distinción entre los 7 concilios ecuménicos de la antigua Iglesia indivisa (como insistió, por ejemplo, el dominico J.-MR Tillard) y los otros 14 concilios que la Iglesia occidental celebró sin el oriental.

El Concilio de Creta se autodenominó: Santo y Gran Concilio de la Iglesia Ortodoxa. Creemos que este nombre es bastante apropiado, tanto histórica como teológicamente. Aunque hubo intentos de llamarlo ecuménico, los obispos y teólogos ortodoxos resistieron con éxito ese desafío. En la elección del nombre, reconocemos nuevamente la lealtad integral al Concilio de Nicea, que se nombra como tal en los cánones adoptados.⁶⁴ El concilio del año 325 se reconoce a sí mismo como Santo y Gran Concilio, y deja a la Iglesia su recepción y, posiblemente, una nueva designación.⁶⁵ El Concilio de Creta hace lo mismo y evita el error teológico de declararse de antemano ecuménico, lo que forzosamente afectaría la libertad de recepción de todo el cuerpo de la Iglesia, incluidas aquellas comunidades de la Iglesia que no asistieron al concilio.

El segundo punto de continuidad se ve en la finalidad del Concilio. En el Mensaje del Concilio de Creta (n. 1), se afirma claramente que la prioridad clave del Concilio es anunciar y fortalecer la unidad y la catolicidad de la Iglesia Ortodoxa.⁶⁶ Se trata de una posición verdaderamente estable para todas las reuniones de la Iglesia: hacer todo por sí mismas, mediante la mera reunión, y luego mediante decisiones, para hacer que la Iglesia sea unida y única. El Concilio no se detiene aquí, y parece superar las barreras confesionales, porque añade que es compatible con este objetivo lo siguiente: la unidad de todos los cristianos. En el primer párrafo del documento sobre la relación de la Iglesia Ortodoxa con los demás cristianos,⁶⁷ los Padres conciliares identifican a su Iglesia como la principal responsable de promover la unidad de los cristianos hoy. Además, esa responsabilidad es, se añade en el mismo documento (n. 3), “articulada por los Concilios Ecuménicos”. Estas afirmaciones confirman nuestra posición de que, en lo que se refiere al objetivo de *la sinaxis*, todos los concilios tienen la misma posición: la unidad de la Iglesia como categoría ontológica y soteriológica primaria. Mucho más útil para nuestra investigación

⁶⁴ Un gran número de cánones a partir del año 325 comienzan la declaración con las palabras: “El Gran Concilio prohíbe” (canon 3), “El Santo y Gran Concilio decide” (canon 8, canon 14), “El Santo y Gran Concilio determina” (canon 15), “El Santo y Gran Concilio lo encontró justo” (canon 17), o simplemente “la noticia llegó al Santo y Gran Concilio” (canon 18).

⁶⁵ El Concilio de Constantinopla del año 381, como es bien sabido, *pasó* de ser un pequeño concilio local a *convertirse* en otro concilio ecuménico.

⁶⁶ URL: <https://holycouncil.org/message>

⁶⁷ URL: <https://holycouncil.org/resto-del-mundo-cristiano>

es el artículo 19 del mismo documento, en el que los ortodoxos condicionan la actividad ecuménica inter-cristiana a un mínimo dogmático: la confesión de la Santísima Trinidad según el *credo niceno-constantinopolitano*. Aquí estamos, en el siglo XXI, ante la cuestión de la fidelidad a la dogmática nicena (en particular, la triadología). ¿Qué tan teológicamente fiel es Creta a Nicea?

La respuesta a esta pregunta representa el tercer punto de la continuidad entre Nicea y Creta, la continuidad dogmática. Además de seguir fielmente a Nicea en el nombre y la finalidad del concilio, también es evidente la continuidad dogmática del concilio cretense en relación con el Primer Concilio Ecuménico. Los documentos del concilio están alentados por expresiones triadológicas, especialmente la Encíclica.⁶⁸ Comienza en el nombre de la Santísima Trinidad, alabando a Dios en Trinidad por la reunión, recuerda que la Iglesia es una koinonia Dios-humana según el icono de la Santísima Trinidad, que la vida cristiana es una confesión unánime de la Trinidad, consustancial e indivisa (himno eucarístico). Cuando a esto añadimos el hecho de que el Mensaje del Concilio equipara a Dios y al Padre en las primeras líneas (cf. 2 Cor 1,3), entonces vemos claramente los supuestos establecidos de la triadología nicena en su misma expresión litúrgica. ¿Era realmente necesario recordar esa vieja cuestión en nuestro siglo? ¿No es la expresión trinitaria una historia dogmática terminada?

En su artículo sobre la fe nicena, el profesor alemán Wolfram Kinzig señala la interpretación de la expresión nicena en su tradición protestante como una teología elitista, destinada a los expertos e incomprensible para los cristianos comunes.⁶⁹ Por eso, los pastores, cuando necesitan hablar de Dios, utilizan en sus sermones simples paráfrasis bíblicas o moralejas. La razón de esto, según el profesor de Bonn, es la decisión de los Padres de la Iglesia de elegir “la ontología platónica, que otorga a la sustancia divina un lugar exaltado” en la jerarquía de los seres. Dado que vivimos en una civilización dominada por una explicación científica del mundo, “este tipo de ontología ya no es plausible”, afirma Kinzig. Al leer tales críticas, todo teólogo ortodoxo debe preguntarse cómo es posible que la ontología hipostática de la koinonía ni siquiera parezca mencionarse en

⁶⁸ URL: <https://holycouncil.org/enciclica-del-santo-concilio>

⁶⁹ W. Kinzig, “The Creed of Nicaea. Old Questions, New Answers”, en: *The Ecumenical Review* LXXV/2 (2023) 215-234, aquí: 233-234.

el Occidente cristiano. ¿Cómo presentar a los hermanos protestantes la historia de Nicea y de los Padres Neoniceos (Capadocios), así como el lugar exaltado que éstos otorgan en la jerarquía de los seres a la *persona* (el Padre) y no a la *sustancia*? Es evidentemente necesario presentar la triadología patristica (y la cristología y la pneumatología resultantes) de una manera nueva, profundamente existencial, desarrollar la teología de la monarquía del Padre en la Trinidad e insistir en el *acontecimiento* de la Santísima Trinidad en la libertad del ser (de ahí la eclesiología y la antropología). Estas tareas indican cuán actual es el legado teológico de Nicea y nos advierten que debemos examinar si sólo somos declarativamente fieles a él. El teólogo ortodoxo está llamado a demostrar que las palabras claves de la teología nicena no son conceptos filosóficos abstractos, sino indicadores soteriológicos de la inmortalidad.

Conclusión: Nicea como nuestra Pascua

La ortodoxia canta, “celebra la verdad”, liturgiza todos sus dogmas y oros de fe. No se trata de una aproximación exclusivamente oriental a la verdad. En el Concilio Vaticano I, el Occidente católico romano recordó la maravillosa frase “sancta celebrata doctrina”.⁷⁰ La doctrina es presentada, meditada, se destaca su sublimidad, pero sobre todo es celebrada. La coherencia de la fe nicena es confirmada por la Eucaristía. La ortodoxia lleva siglos cantando litúrgicamente *sobre* su Símbolo de la fe. Más aún, toda la Iglesia canta su Credo y lo hace principalmente en la Eucaristía y en el Bautismo. El Credo nos fue dado “para que lo canten las comunidades”,⁷¹ y su revisión lógica (“esbozo del contorno intelectual del misterio”⁷²) es, sin embargo, secundaria respecto de la experiencia de la fe de la Iglesia. Esto refuerza aún más el hecho de que el objetivo del Concilio es la unidad sacramental visible, la superación de las divisiones, mediante un intento de reunir en un solo lugar todas las diferencias actuales (en Nicea los arrianos, melecianos y paulicianos). ¿No es este un mensaje también para los cristianos de hoy?

⁷⁰ Denzinger et al. (ed.), *Enchiridion Symbolorum: A Compendium of Creeds, Definitions and Declarations of the Catholic Church*, 3066.

⁷¹ J. Zizioulas, “The Church as Communion”, en: J. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Alhambra, 2010, 49-61, here: 49 [J. Zizijulas, Crkva kao zajednica, en: Z. Matić (ed.), *Crkva kao zajednica*, volume 2, Požarevac, 2023, 70].

⁷² La expresión es utilizada por O. Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, Paris, 2010.

Nicea es la gran herencia de una Iglesia única e indivisa, que ya no lo es. Debemos a los Padres de Nicea una respuesta de por qué no celebramos juntos la Eucaristía. Es más, por qué no celebramos juntos al menos la Pascua. El Primer Concilio Ecuménico es la base fundamental de la fe ortodoxa, de la teología, del derecho eclesiástico (canónico), pero también de la disciplina eclesiástica. Por tanto, en ningún caso debemos descuidar la cuestión de la determinación de la fecha de la celebración común de la Pascua, que se trató en el Concilio de Nicea. Incluso se puede hablar de ello como un motivo importante para la convocatoria del concilio.⁷³ La unidad de la Iglesia en el episcopado y en la Eucaristía, como objetivo proclamado, se prepara mediante la unidad en la fe y la celebración de la fiesta constitutiva: la Pascua.⁷⁴

La Pascua cristiana se celebra el primer domingo después de la luna llena, después del equinoccio de primavera y después de la Pascua judía.⁷⁵ ¿Será suficiente el hecho de que los cristianos de hoy utilicen calendarios y tablas pascuales diferentes, que ni siquiera concuerdan con los datos astronómicos actuales, para impedir nuestra celebración común de la Pascua? Estamos seguros de que la astronomía y las matemáticas no fueron las ideas rectoras de los Padres de Nicea. Su intención (la *ratio* e *intentio* más profunda) al tomar esta decisión fue que todos los cristianos *unum sint* en todo, incluso en la celebración del Día que está más allá de la lógica, la astrofísica y las leyes naturales. Si los cristianos del siglo XXI siguen esta intención, permanecerán fieles a los Padres de Nicea, que nos dejaron como herencia escatológica el día único de la celebración de la Pascua y la comunión de todos los cristianos de la alegría de los cincuenta días

⁷³ Algunos teólogos occidentales escriben sobre este motivo como el gran deseo del emperador Constantino de manifestarse como *pontifex maximus*, responsable del culto de todo el Imperio. Cf. H. Pietras, “Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande. Un’investigazione storico-teologica”, en: *Gregorianum* LXXX/1 (2001) 5-35; A. Berardino, “Concilio di Nicea: la fine della controversia sulla data della Pasqua”, en: *Anuario de Historia de la Iglesia* XXXII (2023) 215-246. Mencionamos esto para recordar las opiniones aún diferentes de los teólogos orientales y occidentales sobre la actitud del emperador Constantino hacia la Iglesia y su unidad.

⁷⁴ Sobre la conexión entre la celebración de la Pascua y el canon 20 de Nicea, Getcha escribe en: *The Actuality of the Council of Nicaea*, 194.

⁷⁵ Este último momento mencionado se destaca particularmente en los libros litúrgicos ortodoxos, por ejemplo en el Sinaxar de la analizada celebración de los Padres del Concilio de Nicea el séptimo domingo después de Pascua.

más luminosos. El establecimiento de la fecha común de Pascua sería un buen ejemplo de la verdadera evolución eclesial de una disposición, de la verdadera concreción de un antiguo canon en las nuevas condiciones.

Los Padres de nuestro siglo están obligados a mostrar la audacia (*παρρησία*) de la aplicación coherente de la intención nicena, que se erige como la hipóstasis de la decisión sobre la fecha de la Pascua, de modo que en el poder de la libertad creativa, dos mil quinientos millones de cristianos cantarían y celebrarían la resurrección de Cristo y la suya propia en el mismo día. ¿Es la victoria sobre la muerte un tema lo suficientemente fuerte como para que el Credo de Nicea vuelva a ser extremadamente importante?

El jubileo nos invita a escuchar la llamada de Cristo: “Duc in altum”. Esto significa que es necesario que todos los cristianos reflexionen juntos sobre la herencia nicena y profundicen en el significado (*logos*) de su tradición teológica y canónica. La re-recepción hermenéutica de los acontecimientos del Concilio de Nicea y la transmisión interpretativa de su legado revelan su excepcional actualidad. Si la tarea ecuménica básica es el descubrimiento de nuestras raíces bíblicas, patristicas y conciliares comunes, entonces es necesaria una coherencia profunda con el Primer Concilio Ecuménico. Al mismo tiempo, esta coherencia debe realizarse de un modo nuevo, sin la simple repetición de conceptos, sin una continuidad lineal impuesta. El Concilio de Nicea es un acontecimiento, un acontecimiento inacabado, *in fieri*, en el que participamos.

Esta investigación es sólo un intento que debe incluirse en dicho marco metodológico, hermenéutico y teológico.