

HERMENEUTICA EN EL SIMBOLO DE FE DEL CONCILIO DE NICEA

JUAN LUIS BASTERO DE ELEIZALDE

El Concilio Vaticano II en su constitución *Dei Verbum*, reitera solemnemente la conexión perfecta que hay entre la Tradición, la Escritura y el Magisterio. La Tradición y la Escritura, que constituyen el *Depositum fidei*, «están estrechamente unidos y compenetrados; manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia un mismo fin»¹. Son el elemento fundante de la fe de la Iglesia y el gran tesoro que Dios ha comunicado a la humanidad. El Magisterio postapostólico, cuyo oficio es custodiar, conservar e «interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita»², es querido por el Señor para que el venero de «agua viva»³ permanezca sin contaminación ni merma y pueda calmar la sed de los hombres⁴ a lo largo de la historia. No es, por tanto, un principio fontal o constituyente, sino que está subordinado y al servicio de la palabra de Dios⁵. Sin embargo, a pesar del diverso carácter y de la distinta función que desempeñan en la formulación de la Revelación, la Tradición, la Escritura y el Magisterio no pueden separarse en la vida de la Iglesia, sino que «según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros»⁶.

La finalidad de esta comunicación es poner de relieve que la intención primordial de los concilios cristológicos ha sido —como recuerda la Comisión Teológica Internacional— «expresar el sentido auténtico de las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre Cristo, de una manera unívoca y sin ambigüedad»⁷ ante opiniones erróneas que

1. CONCILIO VATICANO II, *Const. Dei Verbum*, cap. 2, n.º 9.

2. *Ibidem*, cap. 2, n.º 10.

3. Cfr. *Io.* 4,10; 7,37-38.

4. Cfr. *Io.* 4,14.

5. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Const. Dei Verbum*, cap. 2, n.º 10.

6. *Ibidem*.

7. Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones referentes a la cristología*, II, A, 2. Tomado de EeV 90 (1980) pp. 612.

adulteraban su Persona y su obra. En otras palabras, queremos dejar patente que, desde el principio, el Magisterio, fiel a su misión, ha custodiado la palabra de Dios, se ha nutrido de ella y la ha interpretado y explicado conforme a la mente de su divino Autor.

Como ejemplo de interpretación bíblica nos centraremos especialmente en el tratamiento hermenéutico de la profesión de fe del Concilio de Nicea.

1. LOS COMIENZOS DEL ARRIANISMO

Previo al estudio del primer concilio, deberemos recordar algo de la herejía que ha sido su causa originante⁸.

Es en el año 318 cuando se origina el conflicto que conducirá a la herejía arriana⁹. «El primer choque entre Arrio y su obispo sucedió en una reunión del clero en plena iglesia. Como precisan otros documentos, la Asamblea fue convocada expresamente por Alejandro, alarmado por las denuncias que había recibido acerca del párroco de Báucalis. Debió haber una disputa pública. Arrio acusó a su obispo de haber proferido expresiones erróneas sobre la filiación del Verbo... Sócrates refiere que en esa reunión declaró Alejandro que en la Tri-

8. Arrio, como es bien sabido, nació en Libia el año 256 —cfr. I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria, 1969. Para profundizar en la vida de Arrio pueden consultarse E. BOULARAND, *L'heresie d'Arius et la 'foi' de Nicée*, Paris 1972, t. 1.º, pp. 9-37. G. BARDY, *Recherches sur Saint Lucien d'Antiochie et son école*, Paris 1936, pp. 217-295—; hacia el 280, siguiendo la tradición de los jóvenes estudiosos de ir a las escuelas más renombradas, se traslada a Antioquía para formarse en la escuela de Luciano. Vuelve a Alejandría en la primera década del siglo IV, cuando Pedro I regía la diócesis —años 300 a 311—. Sufrió martirio en la persecución de Maximino Daia. Cfr. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, I, XV, PG 67, 904. Arrio se adhiere a la facción del cismático Melecio, condenado en un sínodo de Alejandría el año 306; abandona al rigorista Melecio y se reintegra a la iglesia católica. S. Pedro I, por presión de otros obispos, le confirió el diaconado y su sucesor, Aquilas, le ordenó presbítero. Cuando Alejandro sucede a Aquilas —año 313— encontramos al futuro hereje rigiendo la iglesia de Báucalis —próxima al famoso puerto de Alejandría—, donde gozaba de notable prestigio por su cultura, sus graves costumbres y su conversación afable. Según S. Epifanio «hablaba con dulzura, seduciendo a las almas y halagándolas» (S. EPIFANIO, *Panarion*, LXIX, 3 PG, 42, 205-208. Cfr. J. DANIELROP, *L'Eglise des Apôtres et des Martyrs*, Paris 1948, p. 532; BOULARAND, *o.c.*, t. 1.º, p. 20).

9. No podemos reconstruir con toda precisión los orígenes de la disputa, pues los testimonios incompletos y a veces discordantes de S. Epifanio, Sócrates, Sozomeno y Teodoreto no permiten el realizarlo.

nidad hay un 'unidad' o 'mónade', a lo que Arrio replicó que esa afirmación era sabeliana, añadiendo en el ardor de la polémica: Si el Padre engendró al Hijo, éste tuvo que empezar a existir, luego alguna vez no existía»¹⁰.

Estas afirmaciones de Arrio son consecuencia de todo un planteamiento hermenéutico, fruto del ambiente cultural predominante en algunas escuelas exegéticas cristianas. Es lógico, por tanto, que para poder captar el origen y el desarrollo del pensamiento arriano, tratemos de comprender el contexto cultural y las corrientes filosóficas que constituyen las fuentes de la interpretación que el heresiarca hacía del Nuevo Testamento y aún del Antiguo.

Como expone Grillmeier¹¹ «la nota característica de Arrio es que, mientras partía siempre del kerigma cristiano, al mismo tiempo estaba preocupado de esclarecer las tensiones existentes en la teología pre-nicena». Efectivamente, por su formación en la escuela de Luciano, da un valor primordial a los textos de la Escritura¹², siendo ésta el punto de partida de su argumentación.

Respecto al tema que nos ocupa —la divinidad del Hijo— Arrio muestra tres tipos de textos que —según él— ratifican que el Verbo ha sido creado por el Padre y que es inferior a El¹³.

El primero es Prov. 8,22 que en la versión de los LXX dice: «el Señor me ha creado al comienzo de sus caminos», texto que le servía como clave hermenéutica para entender otros, por ejemplo, «el Hijo ha sido hecho más grande que los ángeles»¹⁴, «Jesús, Pontífice y Apóstol de nuestra fe, es fiel al que le ha hecho»¹⁵ y «Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús»¹⁶.

Un segundo tipo constituyen una explicación del primero —es decir Prov. 8,22—; el papel de Cristo —engendrado y por tanto criatura— es ser una «potencia» de Dios. S. Pablo denomina a Cristo

10. I. ORTIZ DE URBINA, *o.c.*, pp. 38-39.

11. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, t. 1.º Brescia 1982, p. 461.

12. Es fácilmente comprobable que en la *Profesión de fe*, en la *Thalia* y en la *Carta a Constantino* toda su argumentación la centra en los textos del Antiguo y Nuevo Testamento citándolos explícitamente.

13. En este desarrollo seguiremos fundamentalmente a E. BOULARAND, *o.c.*, t. 1.º, p. 88 ss. Cfr. del mismo autor *Aux sources de la doctrine d'Arius*, BLE 68 (1967).

14. *Heb.* 1.4.

15. *Heb.* 3,1.

16. *Act.* 2,36.

«potencia de Dios y sabiduría de Dios»¹⁷, en donde los arrianos contemplan una potencia creada.

Finalmente el tercer grupo de textos tiene como centro el discurso del Señor después de la Cena: «El Padre es mayor que yo»¹⁸.

En la interpretación de estos textos subyace una filosofía y una teología cuyas bases podemos encontrarlas en las siguientes corrientes:

a) *Filón*, cuya doctrina sobre Dios y el Logos estaba muy presente en Alejandría, a pesar de que vivió tres siglos antes que Arrio. Filón es un judío profundamente creyente que pone al servicio de su fe la cultura y la filosofía griega. Al politeísmo heleno, el alejandrino contrapone el Dios único y verdadero de los judíos, creador de todo, pero radicalmente distinto de las criaturas. El platonismo imperante en su formación le lleva a considerar a Yahvé tan diferente de ellas que relacionarse directamente con las criaturas sería un desdoro a su inefabilidad. Se sirve, por tanto, de potencias, que son numerosísimas, e inferiores a la esencia divina, de donde proceden. Estas se jerarquizan según un orden. En el comentario a la visión de Mambré¹⁹, afirma que, en esa teofanía, el hombre del medio es el Padre y los otros dos son las potencias de Dios más antiguas y próximas: la creadora —a quien también se le denomina Dios por haber dispuesto el universo— y la real —llamada Señor—.

Por encima de estas potencias coloca al Logos, que es «la sustancia espermática de los seres» y la fuente de donde surgen las otras potencias²⁰. Su función consiste en constituir el universo íntimamente en dependencia con el Inengendrado²¹. En Filón no queda clara la naturaleza del Logos: por una parte, por ser instrumento de Dios en la creación, le conviene ser hipóstasis; por otra, al ser el arquetipo y la razón inmanente del mundo creado, se le puede asimilar a algo ideal. «No es inengendrado como Dios, ni engendrado como nosotros, sino que situado en medio de ambos, se comunica con uno y otro»²².

Por medio de este esbozo de la doctrina filoniana podemos advertir el paralelismo entre Arrio y el judío alejandrino: ambos hacen

17. I Cor. 1,24.

18. Io. 14,28. Véase la refutación de S. Hilario a la interpretación arriana de este texto (*De Trinitate*, IV, 11, PL 10, 104).

19. Gen. 18,1-3.

20. FILÓN, *Quaestiones et solutiones in Exodum* (Ex. 25,22) Edic. Harris, pp. 66-67.

21. Cfr. M. HARL, *Philon d'Alexandria*, 15, *Quis rerum divitiarum haeres sit*, Paris 1966, pp. 71-72.

22. FILÓN, *Quis rerum divitiarum haeres sit*, 42.

una exégesis de la Biblia influenciados por una filosofía helenista. Filón lee la Escritura con una mentalidad platónica, y su exégesis es alegórica. Arrio interpreta los Escritos sagrados, siguiendo la pauta de su maestro Luciano, de una forma literal. Igualmente los dos quieren ser fieles al mensaje de la palabra divina: defienden el mono-teísmo y la transcendencia divina. Finalmente si en Filón la doctrina del Logos es bastante etérea e inconcreta, en Arrio con los datos del Nuevo Testamento la teología del Logos es mucho más precisa y determinada.

b) *El Logos estoico*. Para los estoicos el fin de la filosofía no es la contemplación del bien, sino la práctica de la virtud. Este planteamiento de base conduce directamente a que muchas personas del mundo grecorromano se adhieran a sus enseñanzas, porque el estoicismo enseña una forma de vida elevada y virtuosa.

Los estoicos utilizan el término *Logos* en dos acepciones: el Logos interior (ἐνδιάθετος), o reflexión íntima y el Logos exteriorizado (προφορικὸς) o palabra sonora. En principio esta distinción es exclusivamente de orden psicológico, pero el panteísmo que subyace en este sistema le convierte en teológico. Para éstos nuestra razón no es más que una participación de la razón universal. El Logos, alma y Dios del cosmos, es la potencia generadora, la ley universal y el destino de todos los seres: actúa como principio director de todo lo creado. De aquí que se denomine σπερματικὸς.

Según S. Atanasio, Arrio acepta también dos Logos²³: el primero es la Razón divina, por la cual el Inengendrado concibe, ordena y rige el mundo creado; idéntico a la esencia divina es eterno. El segundo es la palabra que Dios ha pronunciado en el tiempo para producir el mundo. Es el primer elemento, es creado y no se identifica con la esencia divina²⁴.

c) *El Demiurgo platónico*. Platón en su obra *Timeo*, explicando la creación del mundo, habla del Demiurgo como ordenador de nuestro mundo. Como éste es bueno, su artífice lo es también: es «la más perfecta de las causas», es la imagen y copia perfecta del Ser inmutable y eterno. Aunque los estudiosos del platonismo dudan dar un carácter real y distinto al Demiurgo del Modelo que él imita, nos

23. S. ATANASIO, *Oratio I contra arianos*, 5, PG. 26, 21.

24. Para Boularant (*o.c.*, pp. 114-115) a pesar de cierta similitud formal entre la doctrina de Arrio y la del Portico, no hay una clara influencia del estoicismo en el arrianismo.

podemos inclinar a atribuirle una personalidad que es diversa del *Unum*, pues actúa racionalmente: él forma el alma del mundo antes del cuerpo; ha creado a los dioses inferiores para que ellos fabriquen a los vivientes; ha organizado y ordenado el mundo material, etc.

Según la doctrina platónica, la intervención del Demiurgo en el origen del mundo es muy clara: estrictamente él no crea nada, lo que hace es ordenar y componer con los cuatro elementos —fuego, aire, agua y tierra— el cuerpo del mundo.

Conviene advertir que, a pesar de que existe una cierta semejanza entre el mito platónico y la doctrina arriana, hay entre ambas una clara divergencia: para Arrio la creación es *ex nihilo*, para Platón el mundo se origina de cuatro elementos preexistentes²⁵. Para éste el Logos se puede identificar con la Idea del Bien personificada, para Arrio, el Verbo, no es divino, es la primera criatura que Dios ha hecho de la nada²⁶.

d) *Las escuelas teológicas*. Algunos estudiosos de Arrio afirman categóricamente que no cabe explicar el origen del arrianismo a partir de la tradición alejandrina, y por ello recurren a la formación antioquena que el párroco de Báucalis recibió en la escuela de S. Luciano, porque la técnica exegética literal es incompatible con el alegorismo imperante en la escuela origenista²⁷.

Otros investigadores muestran que la génesis de la doctrina arriana puede explicarse en el ámbito de la escuela alejandrina, sin recurrir a otras influencias²⁸. Estos autores afirman que el subordinacionismo de Arrio procede del pensamiento de Orígenes²⁹.

Simonetti³⁰ muestra que ambas tesis son sostenibles y que además pueden apoyarse mutuamente. La primera es correcta en la línea de los hechos, y la segunda lo es en el campo de la doctrina. En efecto, es innegable que después de la condena de Arrio por Alejandro, aquél encontró apoyo y ayuda en el ambiente antioqueno, en los «co-

25. Cfr. también G. C. STEAD, *The platonism of Arius*, JThSh 15 (1964), 16-31.

26. Puede verse a este respecto la crítica que Gregorio de Nisa hace a esta doctrina en su obra *Contra Eunomium*, III, 7, 26-55, PG. 45, 812-813.

27. Cfr. T. E. POLLARD, *Logos and son in Origen, Arius and Athanasius*, StPatr 2 (1957), 282-287; *The origins of Arianism*, JThSt 9 (1958), 103-111.

28. Cfr. M. WILES, *In defence of Arius*, JThSt 13 (1962), 339-347; G. C. STEAD, *The platonism of Arius, o.c.*, pp. 16-31; E. W. BARNARD, *The Antecedents of Arius*, VigChr 24 (1970), 172-188.

29. S. JERÓNIMO taxativamente dice que «Orígenes es la fuente de Arrio» (*Epist. 34, Ad Pammichium et Oceanum*, PL 22, 747).

30. M. SIMONETTI, *Le origini dell' arianesimo*, RSLR 7 (1971), 317-330.

lucianistas», es decir, en sus condiscípulos de la escuela de Luciano. Este apoyo no es meramente por motivos personales o políticos, sino por afinidad doctrinal: sus defensores mantienen las mismas tesis. Hay, por tanto, un fondo común de doctrina en todos los seguidores de Luciano que, obviamente, debe provenir de las enseñanzas del maestro ³¹.

Es indudable que Luciano fue discípulo de Pablo de Samosata. Este fue condenado y alejado de Antioquía por defender el monarquianismo adopcionista, donde se afirmaba que Cristo fue simplemente un hombre que recibió el *logos* divino —entendido como un atributo impersonal divio: mera *dynamis*—. Esta doctrina, como es obvio, está en las antípodas de la enseñanza de Arrio, para quien el Logos es una hipóstasis distinta y subordinada al Padre.

Esta divergencia casi antitética nos retrotrae a un contraste doctrinal entre Pablo y Luciano ³². Cosa no llamativa, por otra parte, pues el ambiente antioqueno no se presenta doctrinalmente homogéneo, sino marcado por evidentes contrastes internos. Simonetti lo explica a través de la condena infligida a Pablo por «un concilio de obispos que, en buena parte, eran discípulos directos e indirectos de Orígenes. A resultas de tal condena parece obvio postular en Antioquía un cambio en la marcha doctrinal, exactamente en sentido antipaulino» ³³. Esta corriente debió incluir de una manera decisiva en Luciano, que se constituye en «representante de esta teología de sello origeniano» ³⁴. Una tesis semejante defiende Danielou pues «es verosímil que en el mismo momento en que Dionisio de Alejandría luchaba contra el modalismo de Sabelio, Luciano hiciera lo mismo contra el modalismo de Pablo» ³⁵, aunque este autor pone esta polémica antes del sínodo de Antioquía del año 268, situándola, por tanto, entre los años 260 y 264 ³⁶.

Boularand también sigue, aunque con ciertas diferencias, este su-

31. Cfr. E. BOULARAND, *o.c.*, p. 161 ss.

32. Simonetti ve una confirmación de esta oposición en la segunda fórmula del concilio de Antioquía (año 341), *o.c.*, pp. 327-328.

33. M. SIMONETTI, *o.c.*, p. 329.

34. *Ibidem*, p. 330.

35. J. DANIELOU - H. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, Paris 1963, t. 1.º, p. 253.

36. Otros autores basándose en la acusación que Alejandro de Alejandría hace de Arrio, tachándole de seguidor de Pablo de Samosata, llegan a aceptar la existencia de un segundo Luciano, que sucedería a Pablo en la sede de Antioquía, distinto del Luciano origenista. Cfr. Fr. LOOFS, *Paulus von Samosata*, Leipzig 1924; G. BARDY, *Paul de Samosate*, Lovaina 1929.

puesto. Con Bardy afirma que «mientras que el de Samosata enseñaba un estricto monarquianismo y negaba la trinidad de hipóstasis divinas, Luciano debía insistir en la distinción de estas mismas hipóstasis y establecer entre ellas un subordinacionismo jerárquico»³⁷. Y a la vez ve en Arrio una clara influencia de Pablo de Samosata en el estricto concepto del monoteísmo judaizante, llegando a la exclusión de toda pluralidad personal³⁸.

2. LA HERMENÉUTICA DE ARRIO

En lo expuesto hasta ahora hemos visto resumidamente el entorno filosófico-teológico que conforma la personalidad y el pensamiento de Arrio: es un cristiano totalmente inmerso en el helenismo imperante en su tiempo³⁹.

El deseo de Arrio es incorporar y aglutinar la doctrina del Nuevo Testamento en el ámbito de ese marco cultural. En efecto, por su formación platónica, por el influjo de la doctrina del de Samosata, como acabamos de exponer, y por el peso del pensamiento judío ortodoxo, acepta como principio incuestionable la unidad absoluta de Dios.

Por otra parte conoce perfectamente la doctrina del Logos tanto de Filón, como de los estoicos y neoplatónicos. Este Logos, sin ser Dios, procede de El y es el principio creador de todo lo demás. Según estas corrientes el Logos es la criatura más excelente y primera, pero, por ser engendrada, no puede ser divina en el sentido estricto de la palabra. Sólo un ser inengendrado es eterno y, por tanto, Dios. Al Logos se le puede considerar como un ser divino exclusivamente por acomodación y de una forma impropia.

Arrio intenta explicar y compaginar los datos revelados con estos principios y, forzando el sentido de las Sagradas Escrituras, llega a

37. E. BOULARAND, *o.c.*, t. 1.º, p. 168.

38. Cfr. *Ibidem*, p. 171 ss.

39. A pesar de que algunos historiadores ven en la génesis del arrianismo una palpable influencia de la religión del *Deus Summus* —basada en principios estoicos— que era profesada por los paganos de clase elevada de comienzos del siglo IV —cfr. P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris 1914; J. ZEILLER, *Arianisme et religions orientales dans l'Empire romain*, RSR 17 (1928), 84; lo mismo opinan Harnack, Gwatkin, etc.— el P. Bouларand rechaza tajantemente tal opinión, cfr. *o.c.*, t. 1.º, p. 94 ss.

formular una doctrina que, en este tema, podemos resumir en los siguientes puntos:

a) No hay más que un solo Dios inengendrado y eterno.

b) El Hijo no es eterno, pues hubo un tiempo en el que no existió.

c) El Verbo, llamado Hijo de Dios, es una criatura, hecha de la nada. Sin embargo, no es como las otras, sino que es perfecta; de ella Dios se sirve, como de instrumento, para la creación de los otros seres.

d) El Logos no es verdadero Dios, igual y consustancial al Padre, sino que es imperfecto, mutable y falible por naturaleza. Podía pecar, pero no pecó.

e) El Logos ha crecido en gracia y en méritos y se ha hecho digno de la glorificación y del nombre divino que el Padre y la Iglesia le han atribuido.

El error de Arrio no está sólo en las conclusiones de su doctrina, sino que ya está presente en el punto de partida. Su intención no es ser fiel al dato revelado, sino que, a pesar de sus afirmaciones, desea racionalizar el dogma, según las categorías de la filosofía griega. Y para ello, su interpretación de la Escritura no respeta, más que en apariencia, el contenido propio y primigenio de los textos sagrados.

En su razonamiento no parte de la fe para, a través de ella, explicar —sin adulterar— el mensaje divino, sino que confía en demasía en la lógica de sus razonamientos y violenta su exégesis de la Escritura para confirmar por ella los planteamientos filosóficos anteriormente preestablecidos.

Así, la hermenéutica arriana deviene errónea por un vicio de raíz. Aunque profesa verbalmente su deseo de permanecer fiel al evangelio, intenta compaginar, en un falso irenismo, la doctrina cristiana con el monoteísmo monarquiano judío y con el Logos de las filosofías paganas, llegando a un sincretismo que, excepto en la mera forma, no tiene ningún parecido con el mensaje original de Jesús. Como afirma Sesboué «se trata muy exactamente de una helenización del dogma»⁴⁰. Arrio pretende actualizar la doctrina cristiana para hacerla asequible al hombre de su tiempo, pero falla en su intento, porque da una total prioridad a los «pre-juicios» desde los que la aborda.

40. SESBOUÉ, *Jesus-Christ dans la Tradition de l'Eglise*, Paris 1982, p. 100.

No desea conocer y profundizar en la verdad revelada, sino que intenta hacerla compatible con un sistema cultural ajeno al pensamiento cristiano.

3. EL CONCILIO DE NICEA

Sintéticamente Grillmeier dice que «Arrio había dado una solución unilateral a las tensiones dominantes desde Orígenes en el ámbito de la teología cristiana, pero el primer concilio ecuménico no ofreció al problema del monoteísmo una contrasolución 'fácil' y 'clara'. La obra de este concilio consistió más bien en interpretar en el sentido de una *lectio difficilior* el kerigma cristiano tradicional del único Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo»⁴¹.

Ante el planteamiento hermenéutico erróneo de los arrianos, el Concilio de Nicea intenta mostrar el verdadero y auténtico sentido del lenguaje de la Escritura, para que de una forma inequívoca se entiendan correctamente los textos neotestamentarios. En concreto, los Padres conciliares pretenden conocer exactamente aquello que las Escrituras dicen del Hijo⁴².

No entraremos en esta breve comunicación en el estudio del desarrollo del Concilio, por razones obvias⁴³.

El Concilio en su profesión de fe da una interpretación auténtica del sentido de los textos escriturísticos que, por deformación arriana, se han convertido en materia controvertida. Su intención es eliminar toda expresión ambigua en la predicación de la Iglesia y en su credo.

«Creemos en Dios Padre Todopoderoso,
hacedor de todo lo visible e invisible.
Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios
nacido unigénito del Padre,
es decir, de la sustancia del Padre,
Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero,

41. A. GRILLMEIER, *o.c.*, t. 1.º, p. 493.

42. Cfr. C. RICKEN, *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, *TheoPhil* 44 (1969), 335.

43. Para un tratamiento más amplio de este concilio pueden consultarse las siguientes obras: E. BOULARAND, *o.c.*, t. 2.º; TIXERONT, *o.c.*, t. 3.º; A. GRILLMEIER, *o.c.*, t. 1.º, pp. 493-526; I. ORTIZ DE URBINA, *o.c.*, pp. 54-137; A. D'ALES, *Le dogme de Nicée*, París 1926; I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo Niceno*, Madrid 1947.

engendrado, no hecho, consustancial al Padre,
por quien todo fue hecho,
lo que está en el cielo y lo que está en la tierra»⁴⁴.

Como afirma el P. Ortiz de Urbina «el símbolo niceno, examinado en cuanto a su estructura, se nos ofrece como un producto de sedimentación del magisterio eclesiástico, en el que se pueden reconocer diversos estratos de diversas edades... Clasifiquemos como elementos muy modernos los términos incluidos por los mismos padres en el concilio de Nicea, términos que afectan a cuanto se refiere al Hijo de Dios y que tiene como objeto la condena inequívoca del arrianismo. Los términos son:

'es decir, de la sustancia del Padre' y
'engendrado, no hecho, consustancial al Padre'»⁴⁵.

El resto del símbolo es prácticamente el mismo que el profesado en Cesarea y que fue propuesto por su obispo Eusebio. Hay pequeñas variaciones por la inclusión de incisos de origen bíblico, ya utilizados por S. Ireneo, Orígenes, Tertuliano y S. Gregorio Taumaturgo⁴⁶.

El símbolo de fe de Nicea, en lo referente al Hijo, parte de la exaltación de la resurrección: Cristo es el Señor (*ὁ κύριος*). Afirmación repetida en los símbolos prenicenos, haciéndose eco de la doctrina paulina⁴⁷.

En este contexto, en el que se ratifica nuevamente, contra los arrianos la divinidad del Hijo, utilizando expresiones eminentemente bíblicas, es donde el Concilio introduce, por medio de la cláusula *es decir* (*τούτεστιν*), una frase explicativa de lo anterior.

En otras palabras, es como si los Padres conciliares dijeran: «nacido unigénito del Padre quiere decir de la sustancia del Padre». Como certeramente expone Sesboüé, «este 'es decir' pone en equivalencia dos tipos de lenguaje: el de la Escritura y el filosófico. No se dice nada que ya no estuviese. No se trata de un nuevo contenido

44. D. 54.

45. I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla, o.c.*, p. 72.

46. Cfr. I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo Niceno, o.c.*, pp. 39-40. Estos incisos son «Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero». Los dos primeros son claramente joaneos (cfr. *Io.* 1,1; 1,4-9; 5,20; etc.). El tercero aunque no estrictamente bíblico es fácilmente deducible del dato revelado.

47. Cfr. *Filp.* 2,5. Como es bien sabido el término *ὁ κύριος* aplicado a Jesucristo en el Nuevo Testamento es una afirmación clara y evidente de su carácter divino.

que hubiera sido inventado. Solamente se ha empleado un lenguaje nuevo para salvaguardar la autenticidad del sentido»⁴⁸. Es, por tanto, una expresión interpretativa de lo anterior, mediante el uso de un término filosófico griego, que era fácilmente comprensible en aquellos ambientes culturales⁴⁹. El Concilio se vio obligado a utilizar un lenguaje que, en esa época ya para aquellas personas, era más preciso que el de la Escritura, ya que Arrio la interpretó de una forma heterodoxa⁵⁰.

«Resumiendo: Consta claramente... que los Padres, al añadir la aclaración precedida del significativo 'es decir' han querido insistir en la idea de la estricta generación natural» del Hijo⁵¹, en contraposición a la filiación adoptiva arriana.

La inclusión de la cláusula reduplicativa, no conlleva exclusivamente una mera repetición, sino que supone un verdadero descubrimiento, un interés hermenéutico. Si entitativamente no añade nada al *Depositum fidei*, noéticamente origina un claro ahondamiento en la comprensión del dogma, captando, en esos mismos datos, un nuevo panorama, en una nueva profundización que abre posibilidades hasta entonces insospechadas. Es decir, la Iglesia ha progresado en el conocimiento del misterio divino contenido en esos textos escriturísticos.

Igualmente, algo después, en el símbolo niceno, encontramos la otra frase interpretativa —«engendrado, no hecho, consustancial al Padre»— en la que se vuelve a utilizar un término de la filosofía griega (ὁμοούσιος). Debemos subrayar que los padres nicenos no desean «helenizar» el concepto de Dios propio de la revelación y del kerigma de la Iglesia, con el uso de esa palabra —ὁμοούσιος—, sino explicar con un lenguaje más asequible a la mentalidad de aquellos cristianos el sentido correcto del dato bíblico⁵². El P. Ortiz de Urbina hace un estudio pormenorizado del significado de esta palabra y muestra que «los Padres al proclamar que el Hijo es *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ*, han dicho formal y explícitamente que, en cuanto a naturaleza el Hijo es como el Padre; que es tan divina su naturaleza como la del Padre;

48. Cfr. B. SESBOÛÉ, *o.c.*, p. 98.

49. No entramos aquí en la distinción o identidad de significado de los términos *οὐσίας* e *ὑπόστασις* en los Padres nicenos. Podemos adelantar que en esta época eran usados indistintamente. En nuestro caso el único sentido posible es el de sustancia o esencia.

50. Cfr. J. GALOT, *¡Cristo! ¿Tú quién eres?*, Madrid 1982, p. 234.

51. I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo Niceno, o.c.*, p. 139.

52. Cfr. A. GRILLMEIER, *o.c.*, t. 1.º, p. 521.

que es tan perfecto como El»⁵³. En el fondo, como afirma Galot «el término consustancial, aun sin encontrarse en la Escritura, no hace más que precisar lo que se había afirmado en el prólogo de Juan 'Al principio existía el Verbo... y el Verbo era Dios'»⁵⁴.

De esta frase reduplicativa del símbolo niceno se desprenden las mismas conclusiones que hemos aportado anteriormente: se da un verdadero crecimiento en la comprensión de la fe cristiana. Los padres salvaguardan la doctrina y, al hacerlo, utilizan un lenguaje que, por su claridad para las personas de aquel tiempo, elimina toda posible interpretación errónea.

Resumiendo podemos afirmar que lo original del Concilio de Nicea es mostrar que el mensaje cristiano es radicalmente distinto a la filosofía griega; sin embargo, esta manifestación de la neta diversidad, paradójicamente, se lleva a cabo a través de la utilización del lenguaje heleno. En efecto, la interpretación y explicación del kerigma neotestamentario sólo puede realizarse por medio de un lenguaje que sea más afín a los cristianos de aquellos tiempos: sólo cabía la traducción al idioma griego. Tarea no exenta de dificultad, pues en la filosofía helena no existían categorías aptas para expresar fielmente la novedad cristiana: fue necesario crearlas a partir de términos y existentes. Los arrianos intentaron con anterioridad esta tarea, pero fracasaron al adulterar la doctrina de Jesús. En el Concilio de Nicea se obtuvo lo que los herejes no lograron⁵⁵.

De todo lo mostrado en este trabajo concluimos que, aunque la finalidad de los concilios es ante todo magisterial, dan un magnífico paradigma de lo que son actitudes hermenéuticas, una lección de recta aplicación del método exegético.

53. I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo Niceno*, o.c., pp. 178-216. Cfr. C. RICKEN, *Das homousis von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, en *Zur Frühgeschichte der Christologie*, p. 99.

54. J. GALOT, o.c., p. 235.

55. Cfr. B. SESBOÛÉ, o.c., pp. 100-101.

