
El significado en Nicea

Helenización, tradición viva y filosofía del lenguaje

MARIANO FRITZ *

Instituto Superior Juan XXIII – Bahía Blanca

mfritz@juan23.edu.ar

Recibido 15.11.2025/ Aprobado 02.02.2026

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-7472-8074>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.2026.6990>

RESUMEN

El concilio de Nicea (325) constituye un hito decisivo en la historia del cristianismo, especialmente por la condena del arrianismo y la elaboración de la profesión de fe que introdujo el término *homoousios*. Esta novedad terminológica dio lugar a intensas controversias en torno a la legitimidad del uso de conceptos extraescribúricos para la expresión de la fe y al riesgo de una eventual distorsión del mensaje cristiano. Estas objeciones reaparecieron con fuerza en los siglos XIX y XX en la obra de Adolf von Harnack, quien interpretó la historia del dogma como un proceso de progresiva helenización del cristianismo. Si bien dicha tesis ha sido ampliamente discutida y criticada, el presente artículo busca ofrecer una contribución adicional mostrando que la acusación de Harnack se apoya en una concepción rígida del significado, que identifica el sentido de los términos con su origen conceptual. A partir del examen del uso de términos como *ousía*, *homoousios* e *hypóstasis* en textos vinculados al concilio de Nicea, y recurriendo a aportes de la filosofía del lenguaje, se argumenta que los Padres nicenos hacen un uso no determinista del lenguaje teológico, que les permite incorporar nuevos términos resemantizándolos en el contexto de la Tradición viva de la Iglesia.

Palabras clave: Helenización; Tradición; Homoousios; Nicea; Harnack; Filosofía del lenguaje; Wittgenstein

* El autor de esta contribución está realizando la Maestría en Teología en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Meaning at Nicaea. Hellenization, Living Tradition, and Philosophy of Language

ABSTRACT

The Council of Nicaea (325) constitutes a decisive milestone in the history of Christianity, particularly through the condemnation of Arianism and the formulation of a profession of faith that introduced the term *homousios*. This terminological novelty gave rise to intense controversies concerning the legitimacy of employing extra-biblical concepts in the expression of faith and the risk of a possible distortion of the Christian message. These objections resurfaced with particular force in the nineteenth and twentieth centuries in the work of Adolf von Harnack, who interpreted the history of dogma as a process of progressive Hellenization of Christianity. Although this thesis has been widely discussed and criticized, the present article seeks to offer an additional contribution by showing that Harnack's accusation rests on a rigid conception of meaning that identifies the sense of theological terms with their conceptual origin. Through an examination of the use of terms such as *ousía*, *homousios*, and *hypóstasis* in texts related to the Council of Nicaea, and drawing on insights from the philosophy of language, the article argues that the Nicene Fathers employ a non-deterministic use of theological language. This linguistic practice allows them to incorporate new terms by resemanticizing them within the context of the Church's living Tradition.

Keywords: Hellenization; Tradition; *Homousios*; Nicaea; Harnack; Philosophy of Language; Wittgenstein

1.- Introducción

En el año 325 el emperador Constantino convocaba en Nicea el que luego sería calificado como el primer concilio ecuménico. El mismo abordó cuestiones como la fecha de la Pascua, la doctrina de Arrio y diversos temas disciplinares. Uno de sus resultados más importantes sería la condena de la doctrina arriana y la elaboración de la profesión de fe. En este punto, un gran debate se desataría en torno a la novedad terminológica del símbolo: el *homousios*. Esta palabra proveniente del helenismo traería en lo sucesivo muchos problemas respecto de su aceptación y significado. ¿Podía un término ajeno a la Escritura ser empleado para expresar la fe? ¿No amenazaba con traicionar precisamente aquello que se buscaba defender?

La polémica acerca de una eventual corrupción del mensaje cristiano por influencia de la cultura griega –en general–, y del término *homoousios* –en particular– resurgió en los siglos XIX-XX de la mano de Adolf von Harnack. Este autor acusó a la Gran Iglesia de haber helenizado la fe y llegó a describir la historia del dogma como un proceso de progresiva helenización del cristianismo, poniendo en riesgo el mensaje original del evangelio. La tesis de Harnack ya ha sido suficientemente contestada por teólogos de importancia. Sin embargo, quisiéramos ofrecer una pequeña contribución. Intentaremos mostrar que la acusación se apoya en una concepción inadecuada del funcionamiento del lenguaje.

En lo que sigue ejemplificaremos el uso de algunos términos clave como *ousía*, *homoousios* e *hypóstasis* en fragmentos vinculados al concilio de Nicea. En segundo lugar, presentaremos brevemente la postura de Harnack y la respuesta clásica. Por último, ensayaremos una contestación adicional sirviéndonos de elementos de la filosofía del lenguaje. Intentaremos mostrar que la controversia en torno al *homoousios* da cuenta de un uso del lenguaje muy distinto del que teme Harnack, exonerando a los padres conciliares de la acusación de helenización que pesa sobre ellos.

2.- Algunos términos clave en torno a Nicea

El término *homoousios* se convirtió en la nota característica del símbolo de Nicea. Hanson ha mostrado que sería imprudente asignarle un sentido definido o único antes de su uso en el concilio.¹ Pero también después ha conocido diferentes significados. Aun habiendo acuerdo en que significaba *de la misma ousía*, quedaba abierta la cuestión sobre el sentido de la palabra *ousía*. ¿Cuál era el significado correcto?² Examinemos este y otros términos que aparecie-

1 Cf. Richard Patrick Crosland Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1988), 196.

2 Volveremos sobre esto más adelante. La búsqueda del significado correcto sin más es tributaria de una concepción determinista de la semántica del lenguaje, que mueve a pensar

ron dentro del campo semántico en fragmentos paradigmáticos en torno al concilio: la *Thalía* de Arrio, el símbolo Niceno y la carta de Eusebio a la Iglesia de Cesarea.

2.1.- El lenguaje de Arrio

La teología de Arrio tiene varios adversarios en mente, como puede apreciarse cuando intenta explicar la generación del Hijo:

«No como enseña Valentín, que el germen del Padre es una emisión; ni como Manes que propuso que el germen es una parte consustancial [*homoousios*] del Padre; ni como Sabelio que dividiendo la mónada, la llama Hijo-Padre; ni como Hieracas, [que enseñó] antorcha de antorcha; ni como lámpara que se duplica a sí misma; ni que existiendo primero, luego fue engendrado o recreado Hijo».³

En esta carta dirigida a su obispo Alejandro, teme que se entienda la procedencia de la *ousía* del Padre en modo material. Por eso rechaza la afirmación de que sea consustancial. Grillmeier explica que «Arrio, al rechazar el *homoousios*, pretendió descartar una idea insuficiente de Dios, sobre todo la idea de su corporeidad, la idea de que el Hijo es engendrado como parte de la substancia divina por vía de emanación o separación».⁴ Esto último, además, le permitió explicar el hecho de que el Hijo padezca en la cruz, cosa del todo imposible si hubiera estado unido al Padre.

Al abordar la *Thalía*,⁵ encontramos unas pocas veces los términos que estamos estudiando. *Homoousios* aparece una sola vez, para ser rechazado. *Ousía* aparece en dos ocasiones. *Hypóstasis* también

cualquier traducción como una traición al sentido original.

3 Samuel Fernández, *Fontes Nicaenae Synodi: The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea, 304-337*, Contexts of Ancient and Medieval Anthropology, vol. 10 (Göttingen: Brill Schöningh, 2024), 75.

4 Alois Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997), 450.

5 Luego de Nicea Constantino mandó quemar todos los escritos de Arrio. Los fragmentos de la *Thalía* que se han conservado pertenecen principalmente a escritos polémicos de Atanasio. Cf. Samuel Fernández, «Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana», *Scripta Theologica* 45, n.º 1 (2015): 11, <https://doi.org/10.15581/006.45.1150>. Seguimos la versión ofrecida en Fernández, *Fontes Nicaenae Synodi*, 90-95.

aparece en dos ocasiones. Todas las apariciones se concentran en el fragmento que sigue, excepto la segunda aparición de *ousía*, que en el himno se relaciona con el conocimiento que el Hijo tiene de ella. No es claro si este conocimiento se refiere a la *ousía* del Padre⁶ o bien a la propia del Hijo.⁷ Vayamos al texto:

«[El Hijo] no tiene ninguna propiedad peculiar de Dios, de acuerdo a la *hypóstasis*. No es igual, ni es consubstancial [*homoousios*] a Él. [...] Es decir, hay tres glorias que no son semejantes. Sus *hypóstasis* no están mutuamente mezcladas. En cuanto a la gloria, una sobrepasa infinitamente a la otra. El Padre es extraño al Hijo de acuerdo a la *ousía*, porque no tiene principio».⁸

En este fragmento, la preocupación de Arrio respecto del *homoousios* no parece ser tanto el materialismo cuanto el sabelianismo.⁹ Y por esa razón se ocupa de decir que el Padre es ajeno al Hijo según la sustancia (*kata ousían*) y que sus *hypóstaseis* no se mezclan. En estos textos no parece haber distinción entre *ousía* e *hypóstasis*.¹⁰

Hasta aquí, Arrio ha buscado conjurar el peligro del materialismo y del sabelianismo. Pero la afirmación de la subsistencia personal del Hijo necesita ser protegida todavía del politeísmo. Por esta razón, da al Padre una posición única: es increado, sin principio, eterno.¹¹ El Hijo, en cambio, ha comenzado a existir: «no era»¹² y «empezó a existir por la voluntad paterna».¹³ El Hijo es engendrado –creado– por el Padre en un momento posterior, de la nada. Pero aunque su creación sea distinta de las demás creaturas y anterior a todas ellas, no es eterno, ni coeterno ni increado.

6 Cf. Cf. Fernández, *Fontes Nicaenae Synodi*, 93 nota 204.

7 Cf. Fernández, «Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana», 20 nota 33.

8 Fernández, *Fontes Nicaenae Synodi*, 93.

9 Arrio pensaba que incluso su obispo Alejandro corría el riesgo de caer en el Sabelianismo. Cf. Fernández, «Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana», 13.

10 Cf. *ibid.*, 21.

11 Cf. Fernández, *Fontes Nicaenae Synodi*, 91.

12 *Ibid.*, 93.

13 *Ibid.*

2.2.- El lenguaje del símbolo de Nicea

El símbolo de Nicea adoptará el término *homoousios*, que será de vital importancia. Eusebio escribe que la inclusión del término es un simple añadido –por pedido de Constantino– al símbolo de la iglesia de Cesarea.¹⁴ Sin embargo, para Kinzig, lo más probable es que la declaración de fe final sea producto del trabajo de un grupo de redacción (*committee*)¹⁵ que habría tomado como base otras profesiones de fe anteriores.

Recordemos el texto del símbolo:

«Creemos en un único Dios Padre todopoderoso, creador de todo lo visible y lo invisible;

y en un único Señor Jesucristo, Hijo de Dios, Unigénito engendrado del Padre, es decir, de la substancia [*ousía*] del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consubstancial [*homoousios*] con el Padre, por medio del cual fueron hechas todas las cosas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación bajó, se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos y vendrá a juzgar a vivos y muertos;

y en el Espíritu Santo.

La Iglesia católica y apostólica anatematiza a quienes dicen: “Había un tiempo en que no era” y “no existía antes de haber sido engendrado” y que fue creado de la nada o de otra *hypóstasis* o substancia [*ousía*], afirmando que el Hijo de Dios está sujeto a cambio y alteración».¹⁶

El texto presenta una sección por cada persona divina y termina con una serie de anatematismos. Nos interesa especialmente la sección sobre el Hijo y el anatematismo final. Examinaremos cada uno por separado.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 161.

¹⁵ Cf. Wolfram Kinzig, «The Creed of Nicaea: Old Questions, New Answers», *The Ecumenical Review* 75, n.º 2 (2023): 221-22, <https://doi.org/10.1111/erev.12782>.

¹⁶ Arkadiusz Baron et al., eds., *Acta synodalia: documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*, Biblioteca de autores cristianos 738 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016), §§ 382-383.

2.2.1.- El origen del Hijo

El origen del Hijo es explicado indicando que ser engendrado del Padre es lo mismo que decir «de la substancia [*ousías*] del Padre». El concilio intenta salir de la lógica de la generación material que había preocupado a Arrio antes.

El término *homoousios* que ya había sido rechazado por Arrio presentaba al menos dos dificultades. La primera de ellas radicaba en que su origen extra escriturístico lo volvía inmediatamente sospechoso. Por esta razón también Dionisio de Alejandría lo había rechazado mucho antes, aunque aceptara «la doctrina que la palabra implicaba». ¹⁷ También había sido rechazado previamente por el concilio de Antioquía en 268, contra Pablo de Samosata. Sin embargo, el hecho de que ambas facciones en conflicto apelaran a los mismos textos de la Escritura para fundamentar su posición, movió a los padres a recurrir a este término para intentar resolver la ambigüedad. ¹⁸

Con todo, apelar al vocabulario filosófico produjo nuevas ambigüedades. En esto consiste la segunda dificultad. El significado de *homoousios* admitía múltiples interpretaciones en virtud de los significados que podían darse a la palabra *ousía*. Dentro del ámbito cristiano, ¹⁹ el término podía ser entendido como una esencia

17 T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*, 1.ª ed. (Cambridge University Press, 1970), 321, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511659614>.and the divinity and humanity of Jesus Christ - were developed in varying ways and the resultant heresies arose from attempts to deny one element or the other in each paradox. In their refutation of the heresies, on the other hand, the Fathers struggled to keep both elements of the paradoxes in equipoise. The different traditions came into conflict in the controversy which raged around the figure of Arius and his supporters in the fourth century, of which the climax came in the debate about the views of Marcellus of Ancyra." , "edition": "1", "ISBN": "978-0-521-07767-5", "license": "https://www.cambridge.org/core/terms", "note": "DOI: 10.1017/CBO9780511659614", "publisher": "Cambridge University Press", "source": "DOI.org (Crossref

18 Cf. Lorenzo Perrone, «Camino de Nicea (325)», en *Historia de los concilios ecuménicos*, ed. Giuseppe Alberigo (Salamanca: Sígueme, 1993), 33.

19 Respecto de los significados extrabíblicos del término puede verse Luis M. Mendizábal, «El Homoousios Preniceno Extraeclesialístico», *Estudios Eclesiásticos* 30 (1956): 147-96.

individual. Pero también podía comprenderse como referencia a la esencia común de todos los seres de un mismo género.²⁰

Es claro que si se entiende en el primer sentido –como esencia individual–, al decir que el Padre y el Hijo tienen la misma esencia individual se pierde la distinción de personas. Se cae entonces en el error sabelianista.

El segundo sentido, en cambio, había sido usado por Plotino y Porfirio para indicar «seres pertenecientes a la misma clase, en cuanto que comparten entre sí el mismo tipo de contenidos».²¹ En el ámbito cristiano, Orígenes usa el término para referir que el Hijo comparte la sustancia del Padre, ya que proviene de él. Pero, para Perrone, «no intentaba probablemente afirmar la identidad de sustancia entre el Padre y el Hijo, sino el hecho de que participan de la misma sustancia».²² Esta segunda interpretación finalmente será la que permanezca: la *ousía* es común pero las personas son distintas.

Perrone sostiene también que a los ojos del Emperador el término no tenía ninguna «interpretación privilegiada»²³ y Kinzig indica que lo habría sugerido precisamente a causa de su ambigüedad.²⁴ Beatrice, en cambio, afirma que la palabra –de origen hermético– era perfectamente conocida por Constantino y había sido elegido justamente por el significado que tenía en ese contexto pagano.²⁵ Para Tanner, por su parte, la introducción del término es simplemente una reacción contra lo que Arrio había escrito a su obispo Alejandro. Como el presbítero de Alejandría negaba explícitamente el *homousios*, el concilio se habría definido por oposición.²⁶ La cuestión no parece tener una resolución sencilla. En nuestra opinión algunas

20 Cf. Luis F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*, Agape 19 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998), 264.

21 Perrone, «Camino de Nicea (325)», 35.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, 36.

24 Cf. Kinzig, «The Creed of Nicaea», 227.

25 Cf. Pier Franco Beatrice, «The Word "Homousios" from Hellenism to Christianity», *Church History* 71, n.º 2 (2002): 266.

26 Cf. Norman Tanner, «Greek Metaphysics and the Language of the Early Church Councils: Nicea I (325) to Nicea II (787)», *Gregorianum* 90, n.º 1 (2009): 53.

alternativas son reconciliables: el emperador podría haber conocido el significado histórico del término y haber percibido también la amplitud de significados que ofrecía a la asamblea en el contexto de ese momento.

En cualquier caso, lo anterior refuerza la idea de que

«el sentido del *homoousios* no está del todo claro al comienzo. Es más evidente lo que niega que lo que afirma. El Hijo no es una criatura, pero es “de la sustancia del Padre”, y por consiguiente es Dios como el Padre, no es un segundo Dios, posee la misma divinidad recibida del Padre».²⁷

2.2.2.- El anatematismo final

Hanson señala que sólo era posible considerar tres posibles orígenes para el Hijo: de la nada, de alguna fuente externa o bien del Padre.²⁸ El anatematismo final condena quienes afirman que el Hijo fue hecho de la nada o bien de otra «*hypóstasis* o sustancia [*ousía*]» distinta a la del Padre. Aparece aquí una interpretación que considera intercambiables los términos; ambos tienen el mismo sentido, significan *naturaleza*. La otra posibilidad –que no sean sinónimos–, entiende *hypóstasis* como referente a un sujeto individual; y *ousía* como aludiendo a una naturaleza genérica. Pero entonces se condenaría no solo la distinción de naturaleza sino también la distinción de personas. Y el credo tendría consecuencias sabelianas.²⁹ Para Edwards, en cambio, no está claro si se trata de sinónimos o bien de «términos complementarios donde el primero garantiza la unidad de esencia y el segundo la sola dependencia del Hijo respecto del Padre».³⁰

27 Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 265.

28 Cf. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 188.

29 Cf. *ibid.*, 189.

30 Mark J. Edwards, «The Creed», en *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Young Richard Kim (Cambridge University Press, 2021), 146, <https://doi.org/10.1017/9781108613200.007>.

2.3.- El lenguaje en la carta de Eusebio a la iglesia de Cesarea

Inmediatamente luego del concilio de Nicea, Eusebio escribe a su comunidad explicando que el símbolo adoptado tiene como base el de la iglesia de Cesarea. La diferencia principal sería el término *homooousios*, añadido por pedido expreso del Emperador. El obispo transmite también la explicación del mismísimo Constantino:

«[El Hijo] no se afirmaría consustancial en referencia a la pasión de los cuerpos, ni tampoco en referencia a la separación, ni a alguna división de la subsistencia del Padre, pues no es posible que la naturaleza inmaterial, intelectual e incorpórea esté sujeta a alguna pasión corporal, pues de acuerdo a las palabras divinas e inefables conviene pensar esto».³¹

Eusebio señala que «la interpretación de la palabra fue investigada rigurosamente. Y respecto a aquello “de la sustancia”, acordaron que indicaba el ser a partir del Padre, y no el subsistir como parte del Padre».³² La misma carta declara que no se rechaza «la expresión del consustancial» para «no decaer de la recta comprensión». Pero no explica el cómo de esta procedencia ya que la generación del Hijo –atestiguada por las Sagradas Escrituras–³³ «resulta inexpresable e inconcebible para toda naturaleza creada».³⁴

Por otra parte, añade que el examen racional de la expresión muestra que no puede usarse en sentido material porque la naturaleza generada del Padre es ajena a cualquier cambio, pasión o alteración en la sustancia. El Hijo es desemejante de todas las creaturas y sólo puede ser comparado con el Padre, «pues no proviene de la *hypóstasis* o sustancia de algún otro, sino de la del Padre».³⁵ Asimismo el uso del término por parte de otros obispos y escritores distinguidos lo autoriza.³⁶

31 Baron et al., *Acta synodalia*, § 414.

32 *Ibid.*, § 417.

33 «Las palabras divinas». *Ibid.*, § 418.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*, 419.

36 Eusebio no aclara de quiénes se trata pero podría haber aquí una referencia a Dionisio de Alejandría y Dionisio de Roma. Cf. Fernández, *Fontes Nicaenae Synodi*, 165 nota 343.

Del texto podemos inferir que *homoousios*, en la comprensión de Eusebio, significa una identidad en la naturaleza (*ousía*) pero no una identidad numérica o individual.³⁷ Sin embargo, para Kinzig, también es posible leer la expresión en un sentido más amplio, como «una similitud fundamental entre los dos siempre que fuera claro que esta similitud emergía de alguna clase de sustrato ontológico común (su *ousía* o *hypóstasis* compartida) que no era meramente conceptual pero tampoco material».³⁸

2.4.- La variedad de sentidos

Los fragmentos anteriores sirven para ejemplificar algo por demás conocido: los términos más importantes del símbolo niceo –*homoousios* y *ousía*– no eran unívocos sino que admitían una gran variedad de significados. Luego del concilio las discusiones se multiplicaron, ya que muchos sostenían visiones diferentes sobre la Trinidad pero utilizaban los mismos términos con significados diversos a los de sus oponentes.³⁹

En cuanto a la identificación entre *hypóstasis* y *ousía*, no estará exenta de equívocos hasta que por fin se aclare en el sínodo de Alejandría (362). El *tomus ad Antiochenos* recogerá la admisión de expresiones que refieren a tres *hypóstasis* en el sentido de

«una trinidad sólo por el nombre, sino en una que verdaderamente es y subsiste: reconocemos al Padre que verdaderamente es y subsiste, al Hijo que verdaderamente está en Él y subsiste, y al Espíritu Santo subsistente y existente, sin que por eso se declaren tres dioses o tres principios».⁴⁰

Y siempre contemplando

«la santa Trinidad como una sola divinidad y como un sólo principio, y al Hijo como consubstancial al Padre, tal como afirmaron los Padres, al

37 Cf. *ibid.* nota 341.

38 Kinzig, «The Creed of Nicaea», 228.

39 Cf. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 181.

40 Baron et al., *Acta synodalia*, § 838.

Espíritu Santo, no como criatura, ni ajeno, sino propio e inseparable de la substancia del Hijo y del Padre».⁴¹

Asimismo, el concilio de Alejandría examinó y admitió la posición de quienes usaban *ousía* e *hypóstasis* como sinónimos, siempre que no se utilizara la expresión en sentido sabeliano.⁴²

3.- Nicea: ¿Helenización o deshelenización?

3.1.- La acusación de helenización y la respuesta clásica

En 1900 Adolf von Harnack publicaba *La esencia del Cristianismo* con el objetivo de «contestar a esta pregunta: ¿Qué es el cristianismo?».⁴³ Allí presentaba la religión cristiana como eminentemente centrada en al Padre⁴⁴ y luego convertida gradualmente en doctrina.⁴⁵ El mismo Harnack afirma haber sido acusado de trazar su historia del dogma desde la apostasía del evangelio hasta la helenización del cristianismo.⁴⁶ Pero la rechaza como una mala interpretación de su pensamiento y afirma que «la estupidez de identificar el dogma con la filosofía griega nunca entró en mi mente».⁴⁷ No ha querido presentar la historia del dogma como un proceso degenerativo o patológico de la fe.⁴⁸ Sin embargo, sí afirma que el dogma «en su concepción y desarrollo es un trabajo del espíritu griego sobre el suelo del evangelio».⁴⁹ Con todo, su juicio sobre la helenización es

41 *Ibid.*, § 838.

42 Cf. *ibid.*, § 839.

43 Adolf von Harnack, *La esencia del cristianismo*, trad. J. Miró Folguera (Barcelona: Palínur, 2006), 10.

44 Cf. *ibid.*, 113.

45 Cf. *ibid.*, 163-76.

46 Cf. Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trad. Neil Buchanan, I (Boston: Roberts Brothers, 1895), xiii.

47 *Ibid.*, I, 22.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*, I, 17.

negativo. Esta ha transformado o incluso distorsionado la esencia del cristianismo.⁵⁰

Markschies explica que, en los textos de Harnack, es posible hallar tres significados de la noción: i) como «una recepción cristiana de los criterios de argumentación racional de la filosofía griega, y como el desarrollo de una teología dogmática sancionada por la iglesia acerca de doctrinas explicables racionalmente»;⁵¹ ii) como una forma particular de globalización;⁵² iii) como una «relativa unidad en términos de lenguaje [...] y cosmovisiones que son creadas a través del lenguaje».⁵³

Scheffczyk define la helenización como «la disolución de la verdad cristiana en la cultura y espíritu griegos».⁵⁴ Y el propio Harnack indica que para poder alcanzar la sustancia del evangelio, es necesario despojarla de la vestidura «en que la ha envuelto la historia».⁵⁵ Es que, para Harnack, el dogma que estaba ordenado a explicar el evangelio terminó fusionándose con él.⁵⁶ En Nicea, la intervención del Emperador sancionó el credo como doctrina⁵⁷ y «la gran innovación –la elevación de dos expresiones no bíblicas al rango de lemas (*catchwords*) de la Fe católica– aseguró la naturaleza única de esa Fe».⁵⁸ Es decir, la introducción del *homoousios* y del *ek tes ousías tou Patros* constituirían una novedad y no una clarificación. Esta fijación filosófica se volvería la característica de una fe nueva, donde nueva debe entenderse como distinta del mensaje original del evangelio.

50 Cf. Christoph Marksches, «Does It Make Sense to Speak about a “Hellenization of Christianity” in Antiquity?», *Church History and Religious Culture* 92, n.º 1 (2012): 14, <https://doi.org/10.1163/187124112X621581>.

51 *Ibid.*, 15.

52 Cf. *ibid.*

53 *Ibid.*

54 Leo Scheffczyk, «La helenización del cristianismo: reflexiones de actualidad», *Revista Española de Teología* 41, n.º 2 (1981): 469.

55 Harnack, *La esencia del cristianismo*, 16.

56 Cf. Harnack, *History of Dogma*, I, 18.

57 Cf. Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trad. Neil Buchanan, IV (Boston: Little, Brown, and Company, 1898), 57 especialmente la nota 1.

58 *Ibid.*, IV, 59.

Ratzinger explica que

«la idea central de Harnack era simplemente volver al hombre Jesús y a su mero mensaje, previo a todas las elucubraciones de la teología y, precisamente, también de las helenizaciones: este mensaje sin añadidos constituiría la verdadera culminación del desarrollo religioso de la humanidad. Jesús habría acabado con el culto sustituyéndolo con la moral. En definitiva, se presentaba a Jesús como padre de un mensaje moral humanitario».⁵⁹

Maspero, a su vez, le atribuye a Harnack la tesis de que el *homoousios* del concilio, helenizando la fe bíblica, habría traicionado su pureza.⁶⁰ No obstante, el contacto entre el mundo helenístico y el cristianismo es un fenómeno complejo. Sus elementos no pasaron sin más a la teología cristiana. En cambio, entraron en polémica con las afirmaciones de los Padres de la Iglesia, incluso aunque estos últimos se valieran de sus categorías.⁶¹ Algo análogo expresa Cantalamessa cuando dice que no fue en absoluto sencillo para el helenismo aceptar la divinidad de Jesucristo.⁶² Así las cosas, el influjo de esa corriente de pensamiento no sería un fenómeno corruptor homogéneo, sino que cada Padre estableció una relación particular con su época y su ambiente asumiendo algunos elementos de modo crítico y rechazando otros.⁶³

Contra la acusación de helenización, la respuesta más conocida ha sido redoblar la apuesta: el encuentro del cristianismo con el mundo griego no solo no ha helenizado al primero, sino que supuso un verdadero escándalo para el segundo. Adoptar las categorías griegas trajo consigo una deshelenización, una purificación de los elementos que había en el pensamiento de la época. En cuanto al *homoousios*, rescató la persona divina del Hijo de las categorías

59 Joseph Ratzinger, *Razón, Islam y Cristianismo: Los Discursos de Ratisbona y la Sapienza*, ed. Pablo Blanco Sarto (Madrid: Rialp, Ediciones, S.A, 2023), 35.

60 Cf. Giulio Maspero, «Hellénisation de la foi ou utilisation (chrêsis) de la philosophie à Nicée ?», *Communio* n° 296, n.º 6 (2024): 55, <https://doi.org/10.3917/commun.296.0055>.

61 Cf. Scheffczyk, «La helenización del cristianismo: reflexiones de actualidad», 475.

62 Cf. Raniero Cantalamessa, «La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea», *Gregorianum* 62, n.º 4 (1981): 657.

63 Cf. Scheffczyk, «La helenización del cristianismo: reflexiones de actualidad», 478 y la nota 27.

griegas en las que corría el riesgo de quedar encerrado a causa de la doctrina de Arrio.⁶⁴ En esta línea argumentativa se mueven Alois Grillmeier,⁶⁵ Joseph Ratzinger,⁶⁶ Luis Ladaria,⁶⁷ Raniero Cantalamessa,⁶⁸ Tomás Marín Mena,⁶⁹ y Jan-Heiner Tück,⁷⁰ entre otros.

En el mismo sentido se expresa el papa León XIV cuando dice que al utilizar palabras que no estaban en la Escritura,

«[el Concilio] no quiso sustituir las afirmaciones bíblicas por la filosofía griega. Al contrario, el Concilio empleó estos términos para afirmar con claridad la fe bíblica, distinguiéndola del error helenizante de Arrio. La acusación de helenización no se aplica, pues, a los Padres de Nicea, sino a la falsa doctrina de Arrio y sus seguidores».⁷¹

64 Cf. Bernard Sesboué, «Le Sens de Nicée (325). La vérité de la filiation divine de Jésus», en *Jésus-Christ dans la Tradition de L'Église* (Paris: Desclée, 1982), 95.

65 «El concilio mantiene le monoteísmo cristiano frente a la helenización arriana, y confiere a la fórmula bautismal su interpretación decisiva para todo el futuro de la Iglesia». Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, 447. Los padres de Nicea no helenizan, sino que buscan clarificar la Escritura, ante el peligro de una interpretación inadecuada producto de la aplicación de las categorías de la filosofía griega. Cf. *ibid.*, 449. Grillmeier ha sacado a la luz que «la helenización del lenguaje de la fe en Nicea es la contra partida de una deshelenización de su contenido». Sesboué, «Le Sens de Nicée (325). La vérité de la filiation divine de Jésus», 102.

66 Cf. Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazareth: Primera Parte. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, 1.ª ed. (Buenos Aires: Planeta, 2010), 410. En otro lugar afirma que el cristianismo recoge la herencia del pensamiento griego pero no sin antes experimentar una profunda transformación. Cf. Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, 2.ª ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013), 72.

67 «En el fondo la doctrina arriana significaba interpretar el cristianismo a la luz de los esquemas helénicos imperantes en el tiempo, en concreto en el platonismo medio; con ello se desconocía o al menos se reducía en gran medida la originalidad cristiana». Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 251.

68 Cantalamessa, «La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea».

69 «si, como efectivamente defendemos, la consideración cristológica de la plena divinidad del Hijo (y la verdadera encarnación divina) conecta con la noción trinitaria de la alteridad en Dios, hemos de reivindicar que la ortodoxia de Nicea consiguió bloquear el exceso helenista neoplatónico que comportaba el arrianismo». Tomás J. Marín Mena, «El solipsismo arriano y la lógica de la ortodoxia trinitaria: del mito de la helenización del cristianismo al giro metafísico de Nicea», *Carthaginensia* 41, n.º 79 (2025): 335, <https://doi.org/10.62217/carth.634>.

70 «Con esta definición, el Concilio de Nicea da lugar la transformación decisiva del concepto griego de Dios, en el que la esencia de Dios había sido concebida como libre de cualquier relación». Jan-Heiner Tück, «“Consubstantial with the Father” Did the Council of Nicaea Neglect the Jewish Roots of Christianity?», en *Parting of the Ways: The Variegated Ways of Separations between Jews and Christians*, ed. Markus Tiwald y Markus Öhler (Leiden: Brill | Schöningh, 2024), 334, <https://doi.org/10.30965/9783657794898>.

71 XIV León, «Carta apostólica In unitate fidei: En el 1700 aniversario del Concilio de Nicea», Vaticano, 23 de noviembre de 2025, 6, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/apost_letters/documents/20251123-in-unitate-fidei.html.

3.2.- Elementos para una respuesta adicional: dos concepciones del lenguaje

La acusación de tergiversar el evangelio con la incorporación de términos griegos hace lugar a la pregunta por el significado de estos términos. ¿Qué le da significado a una palabra? ¿Y a un enunciado? A grandes rasgos, podrían dividirse las respuestas en dos grandes grupos. Por un lado están aquellos que afirman que los significados son anteriores a las palabras e independientes del uso que se haga de ellas. Por otro lado, se encuentran aquellos que entienden que el significado se explica sólo luego de que, en el seno de una determinada comunidad, la palabra ha entrado en vigencia y tiene utilidad. Los primeros son llamados normalmente deterministas semánticos; los segundos, indeterministas semánticos.⁷²

Es típico incluir en el primer grupo, por ejemplo, a Ludwig Wittgenstein en la etapa que escribió su *Tractatus Logicus Philosophicus*.⁷³ Allí, el filósofo austríaco afirma que «nos hacemos figuras de los hechos»⁷⁴ y que estas figuras modelan la realidad.⁷⁵ Así, «la proposición es una figura de la realidad. [...] [Es] un modelo de la realidad tal como nos la pensamos»;⁷⁶ y para comprender su significado es necesario saber qué ocurre cuando es verdadera⁷⁷, es decir, cuando coincide con los hechos. Para este primer Wittgenstein existe una correspondencia –un isomorfismo– entre la estructura del lenguaje y la estructura de la realidad. Dada esta concordancia de base, el lenguaje representa el mundo análogamente a como una pintura representa un paisaje real. Dado que el mundo –los hechos–⁷⁸ es anterior a las palabras, el significado es fijo y previo a ellas.

72 Al respecto se puede ver Martin Kusch, «Meaning finitism», en *Knowledge by Agreement. The Programme of Communitarian Epistemology* (New York: Oxford University Press, 2002). Allí el autor usa *meaning finitism* para referirse al indeterminismo semántico.

73 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus; Sobre la certeza*, trad. Isidoro Reguera y Jacobo Muñoz (Barcelona: Gredos, 2015). En adelante, TLP.

74 TLP § 2.1

75 Cf. TLP § 2.11

76 TLP § 4.01

77 Cf. TLP § 4.024

78 Cf. TLP § 1.1

En el segundo grupo, es posible ubicar al Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*.⁷⁹ En el fondo, la distinción entre ambos radica en el modo de entender la relación entre práctica y significado. Para los deterministas, el significado configura las prácticas. Para sus adversarios, en cambio, son las prácticas las que hacen al significado; a grandes rasgos el significado es el uso.⁸⁰

Se ha vuelto clásico, para argumentar a favor de la segunda postura, el ejemplo de las «cinco manzanas rojas».⁸¹ Un trozo de papel con esas palabras tendría significado al ser recibido por el verdulero de las manos de alguien que es enviado a hacer los mandados. Descontextualizada de esa práctica de compra-venta, dicha porción de lenguaje no logra esclarecer su propio sentido. El lenguaje forma un todo que incluye las acciones con las que está entretejido. Es la noción de *juego de lenguaje*,⁸² entre los que se podrían incluir nombrar, rezar y profesar la fe, por ejemplo. Cada juego surge en el contexto de una determinada *forma de vida*,⁸³ entendida como el ambiente socialmente reglado en el cual ese lenguaje tiene sentido.

3.3.- Nicea y el uso del lenguaje

Hemos visto muy brevemente los modos determinista e indeterminista de concebir la semántica del lenguaje. Ahora podemos ver más claramente que la acusación de helenización sobre el concilio de Nicea parte de una premisa falsa: una concepción determinista del lenguaje. Si lo hemos entendido correctamente, Harnack en *La Esencia del Cristianismo*, propone el corazón del evangelio como un mensaje ético sencillo, de origen semítico. Aquí radicaría su pureza. Posteriormente, la incorporación de categorías griegas –primero con Pablo, pero luego con los padres de la Iglesia y, especialmente,

79 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y C. Ulises Moulines (Barcelona: Gredos, 2015). En adelante, IF.

80 Cf. IF § 43

81 IF § 1

82 Cf. IF § 7

83 IF § 23

con el concilio de Nicea- habría distorsionado el significado del núcleo original. Las palabras serían vehículo de significados previos que no podrían menos que contaminar la práctica religiosa al introducirse en ella. Pero el lenguaje simplemente no funciona así.

Los fragmentos que hemos considerado más arriba en torno a Arrio, el símbolo de Nicea y Eusebio de Cesarea muestran que términos iguales tienen significados diferentes. La palabra *ousía* es rechazada por Arrio primero por su significado material; pero luego, porque amenaza con una concepción modalista del Dios cristiano. La misma palabra, sin embargo, es provista con un sentido no-material en la explicación del Emperador, de la que Eusebio da testimonio. Todavía más, el propio Emperador -si se da crédito a la hipótesis de la ambigüedad- introduce el *homoousios* con la esperanza de que cada facción en pugna le otorgue un significado aceptable para su comunidad. Su forma de utilizar el lenguaje es tributaria de una concepción semántica no determinista. El Emperador, más allá de las precisiones que hemos visto, deja abierto el sentido definitivo de la expresión.

Más tarde, las afirmaciones del sínodo de Alejandría mostrarán que los equívocos son demasiado frecuentes justamente a causa de que los términos tienen un significado que varía en cada comunidad. Tanto es así que deberán acompañarse con nuevas aclaraciones para evitar nuevos malos entendidos.

También luego de Nicea, padres como Atanasio de Alejandría e Hilario de Poitiers -siglos antes de Wittgenstein- darán testimonio de una concepción similar de la semántica. Para Atanasio, hay que examinar las nuevas formulaciones para ver si su significado es apostólico, es decir, si concuerdan con la tradición. Para fortalecer este punto, muestra la diferente forma en que el concilio se refiere a dos cuestiones de importancia: la fecha de la Pascua y el símbolo de la fe. El primer asunto simplemente fue decidido por la asamblea conciliar. Mientras que,

«respecto de la fe, no han escrito que “decidieron”, sino “así cree la Iglesia católica”, e inmediatamente profesaron cómo creían, para dejar claro que su modo de pensar no era novedoso, sino apostólico, y que lo que escribieron no lo descubrieron por ellos mismos, sino que es exactamente lo mismo que enseñaron los apóstoles».⁸⁴

Por otra parte, tanto Atanasio⁸⁵ como Hilario⁸⁶ indican que en ocasiones lo que las iglesias creen coincide en su significado aunque difiera en su formulación. El significado de los términos y de las expresiones no está determinado previamente. Sino que solo puede esclarecerse a la luz de lo que efectivamente creen, viven y celebran esas comunidades.

Atanasio, por su parte, acepta que podrían usarse términos ajenos a la Escritura, con tal de que no sean ajenos a la rectitud de la fe.⁸⁷ Aparece nuevamente la cuestión del uso del término como elemento que revela el significado; por oposición a la historia que pueda tener fuera de una determinada forma de vida. En este sentido, conviene señalar que ambos padres exhortan a investigar el contexto histórico de las declaraciones conciliares y el propósito⁸⁸ de las formulaciones para poder conocer su sentido. En otras palabras, una vez más el significado es aclarado por el modo en que se usan los lexemas en el interior de la tradición apostólica.

Si lo expuesto más arriba es correcto, entonces tanto los textos revisados en la primera sección, como los criterios de interpretación de los sínodos enseñados por Atanasio e Hilario, dan testimonio de que el lenguaje no funciona como quería Harnack. Más bien opera como explica el segundo Wittgenstein: el significado depende

84 San Atanasio citado en Samuel Fernández, «Criterios para interpretar los textos sinodales según el “De synodis” de Atanasio», *Scripta Theologica* 49, n.º 1 (2017): 13, <https://doi.org/10.15581/006.49.1.9-30>.

85 Cf. *ibid.*, 21-23.

86 Cf. Samuel Fernández, «Actitudes para el diálogo teológico en tiempos de crisis, según el de synodis de Hilario de Poitiers», *Path* 16, n.º 1 (2017): 76-80.

87 Cf. Fernández, «Criterios para interpretar los textos sinodales según el “De synodis” de Atanasio», 22.

88 Cf. *ibid.*, 27. Cf. Fernández, «Actitudes para el diálogo teológico en tiempos de crisis, según el de synodis de Hilario de Poitiers», 75.

del uso en una determinada forma de vida. A favor de esto, Marín Mena señala lo siguiente:

«es cierto que Nicea no definió filosóficamente la *ousía* y que esta noción puede llegar a ser un “concepto vacío” cuando nos obsesionamos con su significado filosófico previo a su uso teológico (...). El lenguaje de la *ousía* en el Credo es fruto del esfuerzo y creatividad teológicos y de la conciencia de la Iglesia sobre la identidad divina de Cristo y su lugar en Dios, en un contexto complejo de dificultades eclesiales y doctrinales. Por eso, no importa tanto a qué remita el concepto de *ousía en sí mismo*, sino a qué apunta el *homoousios* como misterio salvífico en el *symbolum fidei*».⁸⁹

Para nuestro caso, esto implica que la adopción de términos como *homoousios* no arrastra venenosamente el significado que tenían en el horizonte de las discusiones gnósticas o neoplatónicas. Es decir, no inyecta un significado que contamine de modo irresistible la pureza del mensaje evangélico. Más bien lo que ocurre es que una serie de prácticas –la confesión de fe, la liturgia, la oración, etc.– en el interior de una forma de vida –la tradición viva de la Iglesia en una comunidad particular– habilitan un nuevo uso de los términos. Y, por la misma razón, un significado que no corrompe la fe apostólica sino que permite expresarla de modo más claro.

3.4.- Los límites del lenguaje

Antes dijimos que quien sostiene la tesis de la helenización del cristianismo recurre a una concepción semántica determinista o ingenua. En efecto, la pretensión de que lo dicho una vez en un lenguaje permanezca incontaminado –es decir, también sin traducir a otra cultura– a través de la historia supone la existencia de un lenguaje absoluto con una adecuación potencialmente total –e invariable– con la realidad. Si por el absurdo supusiéramos tal cosa, entonces –para ser fiel– la transmisión de la revelación sería mera

⁸⁹ Tomás J. Marín Mena, «Nicea y la alteridad en Dios: relevancia ontológica, génesis dogmática y alcance histórico-salvífico», *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 99, n.º 389 (2024): 481, <https://doi.org/10.14422/ee.v99.i389.y2024.004>.

repetición de lo expresado en ese lenguaje ficticio. Contra esto, recordemos que «no se da ningún conocimiento humano que carezca simplemente de presupuestos; más bien todo conocimiento y elocución humanos están determinados por una estructura de pre-cognición y pre-juicio».⁹⁰ En otras palabras, incluso si tal lenguaje fuera posible, no podríamos acercarnos a él tal cual es; no podríamos usarlo.

La revelación se dirige al hombre con las palabras del hombre y lo interroga en la actualidad de su historia. Por esta razón el lenguaje de la fe –con los límites históricos que pueda tener– es siempre susceptible de ser expresado de una forma nueva.⁹¹ Además de los límites históricos, Hilario señala otros dos que son intrínsecos a la relación entre el lenguaje y Dios. Por un lado, explica que existe una «desproporción entre Dios y nuestro lenguaje»;⁹² por otro lado, «destaca otra desproporción, análoga a la anterior, y que se verifica entre el contenido de la fe del creyente y su expresión concreta».⁹³ De modo que el fiel podría tener la comprensión de la fe aunque le faltaran las palabras adecuadas para expresarla.⁹⁴

Si las palabras no son adecuadas para comunicar la fe que la Iglesia profesa, hay que recordar que este no es el único puente que se tiende entre el depósito de la fe y los creyentes. El puente es la tradición viva de la Iglesia de la que cada comunidad participa. Es decir que, en última instancia, el lenguaje de las fórmulas adquiere su sentido profundo en el corazón de la Tradición, entendida como «la presencia única y polifacética del misterio de Cristo a través de los tiempos; ella expresa la totalidad de la presencia de lo cristiano en el mundo»⁹⁵ que se lleva a cabo a través de la enseñanza de palabras,

90 Comisión Teológica Internacional, «La interpretación de los dogmas», Vaticano, 1989, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_sp.html, 2.A.I.4.

91 Cf. Sesboué, «Le Sens de Nicée (325). La vérité de la filiation divine de Jésus», 103.

92 Fernández, «Actitudes para el diálogo teológico en tiempos de crisis, según el de synodus de Hilario de Poitiers», 77.

93 *Ibid.*

94 Cf. *ibid.*

95 Joseph Ratzinger, *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación*, VII/2 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016), 704.

pero también de la vida y del culto; y que «encuentra su lugar no sólo en el anuncio expresamente transmitido de la enseñanza eclesial, sino también en lo no dicho e incluso en lo frecuentemente inexpresable de todo el servicio del culto cristiano y de todos los actos que reflejan la vida de la Iglesia».⁹⁶

Lo dicho más arriba protege contra dos extremos. Por un lado, nos permite descartar el lenguaje absoluto y el concepto de tradición que de él se derivaría: la mera repetición. Esta última, al fracasar en copiarse perpetuamente de modo idéntico a sí misma, obligaría a admitir la corrupción de la revelación por vía de helenización; e incluso por cualquier otro camino que implique llevar el evangelio de una cultura a otra. La misión no sería la propagación del evangelio sino su perdición. Por otro lado, rescata la concepción semántica no determinista de las fauces del relativismo. Este último disolvería la fe apostólica en fórmulas doctrinales con un sentido dependiente de la práctica de cada comunidad aislada.

En cualquiera de los dos extremos se daría la razón a Harnack. Sin embargo, el lenguaje de la fe nunca comienza desde cero.⁹⁷ Incluso sin palabras –como ocurría a Hilario– cada fiel puede ser alcanzado por la Tradición en la vida y en el culto, para recibir el contenido de la fe allende las palabras. Los nuevos términos son acogidos y reinterpretados en el corazón de una Tradición que ya estaba viva cuando aquellos llegaron.

4.- Reflexiones conclusivas

Hemos presentado brevemente algunos fragmentos en torno al *homooousios* vinculados al concilio de Nicea para ejemplificar la

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Ciertamente antes de Nicea no tenemos un concepto de Magisterio como el de hoy. Sin embargo, es posible encontrar «la convicción de una continuidad en la enseñanza y en la fe desde los tiempos apostólicos». Paul-Hubert Poirier, «Peut-on parler de "magistère" ecclésial avant le concile de Nicée ?», *Laval théologique et philosophique* 69, n.º 3 (2014): 469, <https://doi.org/10.7202/1025862ar>.

variedad de significados que revestía el término en el contexto cristiano. Luego hemos expuesto la acusación de helenización como corrupción del mensaje cristiano a causa del contacto con el mundo griego, tomando el concilio de Nicea como principal exponente de esta pérdida de pureza. Vimos que, en realidad, el encuentro entre cristianismo y mundo griego no se dio de modo acrítico. La adopción del *homoousios* supuso una purificación y resemantización de las categorías de la filosofía griega para poder expresar la fe apostólica. En este sentido, el concilio previno la helenización, aunque se valiera de términos extraescriturísticos para expresar la fe apostólica.

Finalmente, hemos querido mostrar que la acusación de helenización supone una concepción ingenua del lenguaje. En efecto, el significado de cada término –pertenezca o no a la Escritura– debe comprenderse a partir del uso que se hace de él en el interior de la tradición viva de la Iglesia. Por eso los nuevos términos y las nuevas formulaciones se contrastan con lo que la Iglesia ya enseña, vive y celebra. De modo que al aparecer una nueva fórmula puede examinarse para verificar si es –si se permite la expresión– *homoparadosios*, esto es, de la misma tradición que los Padres.

Bibliografía

- Baron, Arkadiusz, Henryk Pietras, y Samuel Fernández Eyzaguirre, eds. *Acta synodalia: documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*. Biblioteca de Autores Cristianos 738. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.
- Beatrice, Pier Franco. «The Word “Homooousios” from Hellenism to Christianity». *Church History* 71, n.º 2 (2002): 243-272.
- Cantalamessa, Raniero. «La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea». *Gregorianum* 62, n.º 4 (1981): 629-660.
- Comisión Teológica Internacional. «La interpretación de los dogmas». Vaticano, 1989. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_sp.html.
- Edwards, Mark J. «The Creed». En *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, editado por Young Richard Kim. Cambridge University Press, 2021. <https://doi.org/10.1017/9781108613200.007>.
- Fernández, Samuel. «Actitudes para el diálogo teológico en tiempos de crisis, según el de synodis de Hilario de Poitiers». *Path* 16, n.º 1 (2017): 67-86.
- Fernández, Samuel. «Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana». *Scripta Theologica* 45, n.º 1 (2015): 9-40. <https://doi.org/10.15581/006.45.1150>.
- Fernández, Samuel. «Criterios para interpretar los textos sinodales según el “De synodis” de Atanasio». *Scripta Theologica* 49, n.º 1 (2017): 9-30. <https://doi.org/10.15581/006.49.1.9-30>.
- Fernández, Samuel. *Fontes Nicaenae Synodi: The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea, 304-337*. Contexts of Ancient and Medieval Anthropology, vol. 10. Göttingen: Brill Schöningh, 2024.
- Grillmeier, Alois. *Cristo en la tradición cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

- Hanson, Richard Patrick Crosland. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1988.
- Harnack, Adolf von. *History of Dogma*. Traducido por Neil Buchanan. I. Boston: Roberts Brothers, 1895.
- Harnack, Adolf von. *History of Dogma*. Traducido por Neil Buchanan. IV. Boston: Little, Brown, and Company, 1898.
- Harnack, Adolf von. *La esencia del cristianismo*. Traducido por J. Miró Folguera. Barcelona: Palinur, 2006.
- Kinzig, Wolfram. «The Creed of Nicaea: Old Questions, New Answers». *The Ecumenical Review* 75, n.º 2 (2023): 215-234. <https://doi.org/10.1111/erev.12782>.
- Kusch, Martin. «Meaning finitism». En *Knowledge by Agreement. The Programme of Communitarian Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Ladaria, Luis F. *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*. Agape 19. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- León, XIV. «Carta apostólica In unitate fidei: En el 1700 aniversario del Concilio de Nicea». Vaticano, 23 de noviembre de 2025. https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/apost_letters/documents/20251123-in-unitate-fidei.html.
- Marín Mena, Tomás J. «El solipsismo arriano y la lógica de la ortodoxia trinitaria: del mito de la helenización del cristianismo al giro metafísico de Nicea». *Carthaginensia* 41, n.º 79 (2025): 315-44. <https://doi.org/10.62217/carth.634>.
- Marín Mena, Tomás J. «Nicea y la alteridad en Dios: relevancia ontológica, génesis dogmática y alcance histórico-salvífico». *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 99, n.º 389 (2024): 477-513. <https://doi.org/10.14422/ee.v99.i389.y2024.004>.

- Markschies, Christoph. «Does It Make Sense to Speak about a “Hellenization of Christianity” in Antiquity?» *Church History and Religious Culture* 92, n.º 1 (2012): 5-34. <https://doi.org/10.1163/187124112X621581>.
- Maspero, Giulio. «Hellénisation de la foi ou utilisation (chrêsis) de la philosophie à Nicée ?»: *Communio* nº 296, n.º 6 (2024): 55-65. <https://doi.org/10.3917/commun.296.0055>.
- Mendizábal, Luis M. «El Homooúsios Pre-niceno Extraeclesiástico». *Estudios Eclesiásticos* 30 (1956): 147-196.
- Perrone, Lorenzo. «Camino de Nicea (325)». En *Historia de los concilios ecuménicos*, editado por Giuseppe Alberigo. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Poirier, Paul-Hubert. «Peut-on parler de “magistère” ecclésial avant le concile de Nicée ?» *Laval théologique et philosophique* 69, n.º 3 (2014): 459-469. <https://doi.org/10.7202/1025862ar>.
- Pollard, T. E. *Johannine Christology and the Early Church*. 1.ª ed. Cambridge University Press, 1970. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511659614>.
- Ratzinger, Joseph. *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*. 2.ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.
- Ratzinger, Joseph. *Jesús de Nazareth: Primera Parte. Desde el Bautismo a la Transfiguración*. 1.ª ed. Buenos Aires: Planeta, 2010.
- Ratzinger, Joseph. *Razón, Islam y Cristianismo: Los Discursos de Ratisbona y la Sapienza*. Editado por Pablo Blanco Sarto. Madrid: Rialp, Ediciones, S.A, 2023.
- Ratzinger, Joseph. *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación*. VII/2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.
- Scheffczyk, Leo. «La helenización del cristianismo: reflexiones de actualidad». *Revista Española de Teología* 41, n.º 2 (1981): 469-81.

- Sesboüé, Bernard. «Le Sens de Nicée (325). La vérité de la filiation divine de Jésus». En *Jésus-Christ dans la Tradition de L'Église*. Paris: Desclée, 1982.
- Tanner, Norman. «Greek Metaphysics and the Language of the Early Church Councils: Nicea I (325) to Nicea II (787)». *Gregorianum* 90, n.º 1 (2009): 52-57.
- Tück, Jan-Heiner. «“Consubstantial with the Father” Did the Council of Nicaea Neglect the Jewish Roots of Christianity?» En *Parting of the Ways: The Variegated Ways of Separations between Jews and Christians*, editado por Markus Tiwald y Markus Öhler. Leiden: Brill | Schöningh, 2024. <https://doi.org/10.30965/9783657794898>.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Traducido por Alfonso García Suárez y C. Ulises Moulines. Barcelona: Gredos, 2015.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus; Sobre la certeza*. Traducido por Isidoro Reguera y Jacobo Muñoz. Barcelona: Gredos, 2015