

LA *COMMUNIO*: UNIDAD Y DIVERSIDAD EN TORNO A NICEA

[*COMMUNIO*: UNITY AND DIVERSITY AROUND NICEA]

PATRICIO DE NAVASCUÉS

Resumen: El Concilio de Nicea, con sus prolegómenos y consecuencias, puede ser visto en algunas de sus facetas, como un ejemplo del compromiso entre la verdadera comunión eclesial y la efímera comunión política. En el presente artículo se apuntala la explicación de los orígenes del arrianismo a partir de dos factores: la propia tradición alejandrina, no exenta de tensiones tras la muerte de Orígenes, y el influjo de Luciano de Antioquía en el propio Arrio. Con todo ello se evidencia la relación entre la solución nicena al conflicto y la comunión eclesial.

Palabras clave: *Communio*, Concilio de Nicea, Arrianismo.

Abstract: The Council of Nicea, with its prolegomena and consequences, can be seen in some of its aspects as an example of the commitment between true ecclesial communion and ephemeral political communion. In the present article the explanation of the origins of Arianism is approached on the basis of two factors: the Alexandrine tradition, which is not free from tensions after the death of Origen, and the influence of Lucian of Antioch on Arius himself. With all this we see evidence of the relationship between the Nicean solution to the conflict and communion within the Church.

Keywords: *Communio*, Council of Nicea, Arianism.

1. INTRODUCCIÓN

A propósito de la controversia arriana que provocará el Concilio de Nicea se suele afirmar que su eclosión es explicable permaneciendo dentro de la amplia y variada tradición alejandrina. Esta tesis se ha afianzado en las últimas décadas, sobre todo, debido a los estudios de M. Simonetti¹. En ellos, y saliendo al paso de las propuestas anteriores de otros autores, el profesor italiano muestra claramente cómo no es preciso postular acerca de Arrio un influjo de la denominada tradición o escuela antioquena, a la hora de explicar las peculiaridades cristológicas de Arrio.

No se le escapa a dicho estudioso que el propio Arrio se presenta como discípulo de Luciano de Antioquía en la epístola dirigida a Eusebio de Nicomedia. Ahora bien, precisamente Luciano de Antioquía no representa la línea típicamente antioquena, sino una vertiente origeniana radical, cuya presencia en Antioquía era notable desde mediados del s. III. En efecto, la persistencia dentro de la misma capital siria tanto de la línea tradicional antioquena como de la facción origeniana convertirán, durante todo el s. IV, a esta metrópoli en un continuo polvorín, en un escenario de batallas sucesivas. Antioquía, dividida en sus diversas facciones, es un verdadero icono a escala reducida de la crisis que azotará la iglesia entera dispersa por la ecumene.

Teniendo en cuenta estos dos factores, es habitual explicar los orígenes del arrianismo en función de ellos: la propia tradición alejandrina no exenta de tensiones tras la muerte de Orígenes y el influjo de Luciano de Antioquía sobre una serie de discípulos entre los que se cuentan, por ejemplo, Eusebio de Nicomedia y el propio Arrio.

Además se constata que la discusión sostenida por los dos Dionisios así como la cuestión en torno a Pablo de Samosata contienen ya en ciernes diversas controversias que serán más agudas en Nicea.

En esta breve comunicación no pretendo sino apuntalar aun más esta visión ofreciendo un par de notas: la primera, de carácter teológico; la segunda, de sesgo más histórico. Después de ello, y a la luz de estos

1. Cfr. M. SIMONETTI, «Le origini dell'arianesimo», en *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 7 (1971), 317-330, recientemente en IDEM, *Studi di cristologia postnicena* (Studia Ephemeridis Augustinianum 98), Roma 2006, 47-63.

datos, propondré también alguna consideración acerca de la solución nicena y la comunión eclesial.

2. LA CONTROVERSIA NICENA A LA LUZ DE LA DISCUSIÓN ENTRE PABLO DE SAMOSATA Y MALQUIÓN

En general, cuando se acude al caso Pablo de Samosata desde la perspectiva de la discusión que tuvo lugar a propósito de Arrio antes de, en y después del Concilio de Nicea se alude a los testimonios que Atanasio, Hilario y Basilio nos legaron sobre el uso del *homoousios* en las actas sinodales de Antioquía, en el año 268². Mi opinión, como ya lo he mostrado en otra ocasión, es que tanto Pablo de Samosata como sus adversarios utilizaron el término en sentido arrojadizo, en razonamientos *ad absurdum*, y que ninguno de los dos bandos pretendía defender una generación *homoousios* del Hijo por parte del Padre. En efecto, el término sugería al instante las posiciones gnósticas o modalidades de comprensión aplicadas al mundo divino, demasiado rudas por materialistas. Pablo y Malquión, de posturas irreconciliables, rechazan ambos el término *homoousios*, pero no se oponen a él abstractamente, sino al uso habitual que de él hacían determinados grupos cristianos y al significado más común que encerraba para ellos.

Creo que, con esta polarización de la crítica actual en torno a los escasos y difíciles testimonios sobre *homoousios* en la discusión del Samosateno, se descuidan otros aspectos más interesantes que ayudan a esclarecer el panorama tan complejo que se observa en torno a Nicea. Me limitaré a señalar un par de ellos.

1) La ciencia del Verbo. Me refiero al conocimiento que el Verbo tiene del Padre. El grupo de obispos encabezados por Himeneo dirige a Pablo, obispo antioqueno, la conocida como *Epístola de los seis obispos* o *Epístola de Himeneo*. Son obispos de tradición origeniana y de procedencia, en su mayoría, palestinese. Al principio dejan sentada su orto-

2. La noticia de Alejandro de Alejandría, cuando en la epístola a su homónimo de Tesalónica, traza la genealogía Pablo de Samosata - Luciano de Antioquía - Arrio, no es, en absoluto, digna de crédito. Véase M. SIMONETTI, *Le origini dell'arianesimo*, y también P. DE NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata y sus adversarios* (Studia Ephemeridis Augustinianum 87), Roma 2004, 59.

doxia con una regla de fe, definitoria —según su pretensión— de la comunión de todas las iglesias, la cual, cuando discurre acerca del Hijo, dice así, *Epístola de Himeneo 2*:

Dios es ingenerado, uno, sin principio, invisible, inmutable, que *ningún hombre vio ni puede ver* (1 Tim 6,16), cuya gloria y grandeza es inalcanzable para la naturaleza humana entender o referir en un modo conforme y digno a la verdad; mas su Hijo revela haber recibido suficientemente acerca de Él un conocimiento, si bien, en cierto modo proporcionado (ἐννοιαν δὲ καὶ ὁπωσοῦν μετρίαν περὶ αὐτοῦ λαβεῖν ἀγαπητὸν ἀποκαλύπτουτος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), conforme a aquello que dice: *ninguno conoce al Padre sino el Hijo y aquél al cual el Hijo se lo quiera revelar* (Mt 11,27)³.

Orígenes, en *Contra Celso VI*, 17, se había expresado en términos más suaves, sin acentuar tanto el carácter limitado del conocimiento que el Hijo posee del Padre:

Es más, nuestro mismo Salvador y Señor, Verbo que es de Dios, nos hace ver la grandeza del conocimiento del Padre cuando nos dice que, digna y principalmente (κατ' ἀξίαν προηγουμένουως), sólo por Él mismo es comprendido y conocido y, en segundo lugar (δευτέρως), por los que tienen iluminada su mente por el mismo Verbo Dios: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo revelar* (Mt 11,27)⁴.

Con apoyo en la misma cita bíblica, el conocido paso mateano, Orígenes subraya la alta y exclusiva ciencia del Hijo de cara al conocimiento del Padre (en línea, en cierto modo, con los planteamientos de otros autores prenicenos gnósticos y eclesiásticos). Los seis obispos, admitiendo este atributo propio del Logos, subrayan, por el contrario, el carácter limitado, suficiente, proporcionado de esta gnosis paterna en posesión del Logos.

Ahora bien, esta tendencia de los seis obispos se advierte también en las primeras posiciones del grupo arriano de Alejandría, a tenor de las

3. Texto griego y traducción en P. DE NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata*, 67 y 99, respectivamente. Comentario en *ibid.*, 218-219.

4. Traducción por D. RUIZ BUENO, *Orígenes, Contra Celso* (Biblioteca de Autores Cristianos 271), Madrid 2001, 404; texto griego en P. KOETSCHAU (ed.), *Gegen Celsus* (GCS Origenes Werke II), Leipzig 1899, 88.

denuncias del obispo Alejandro. Cfr. *Epístola de Alejandro a todos los obispos* 8:

[Arrio y sus compañeros dicen que] El Logos es extraño, ajeno, aislado respecto a la sustancia de Dios (ξένος τε καὶ ἀλλότριος καὶ ἀπεσχοιμισμένος τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας) y el Padre es invisible para el Hijo. En efecto, el Logos no conoce perfectamente ni con precisión (οὔτε τελείως καὶ ἀκριβῶς γινώσκει) al Padre, ni tampoco puede verlo perfectamente, pues el Hijo no conoce siquiera su propia sustancia tal como es⁵.

En la epístola, Alejandro rebate después puntualmente todas las afirmaciones atribuidas por él anteriormente al grupo arriano. Cuando llega a nuestro punto dice, *Epístola de Alejandro a todos los obispos* 15:

Y cuando ellos blasfeman a propósito de que el Hijo no conoce perfectamente al Padre, no conviene maravillarse. En efecto, una vez que propusieron combatir a Cristo, rechazan asimismo las palabras de Él que decía: *como el Padre me conoce, también yo conozco al Padre* (Jn 10,5). Por consiguiente, si el Padre conoce parcialmente (ἐκ μέρους) al Hijo, está claro que también el Hijo no pueda conocer perfectamente (τελεείως) al Padre. Pero si esto no es lícito sostenerlo, y el Padre conoce perfectamente al Hijo, está claro que como el Padre conoce a su propio Logos, así también el Logos conoce a su propio Padre, del cual también es Logos⁶.

Alejandro combate la posición arriana haciendo valer la cita joánica que defiende la perfecta correspondencia en el mutuo conocimiento que el Padre e Hijo tienen entre sí. El obispo alejandrino responde a Arrio, por consiguiente, en el mismo ámbito en el que había realizado su afirmación el grupo disidente arriano, o sea, en el ámbito de la pre-existencia divina del Logos.

Indaguemos, no obstante, cuál podría ser la posición de la denominada tradición antioquena. Los fragmentos de Eustacio llegados hasta

5. Texto griego en *Urkunde 4b*, en H.-G. OPITZ (ed.), *Athanasius Werke III/1. Urkunde zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, Berlin 1934, 8. Opitz data esta epístola en torno al año 319. Cfr. además recientemente W. LÖHR, «Arius reconsidered (part 1)», en *Zeitschrift für antikes Christentum*, 9 (2005), 524-560. Cfr. *contra* R.W. BURGESS, *Studies in Eusebian and Post-eusebian Chronography*, Stuttgart 1999, 187; R. WILLIAMS, *Arius. Heresy and Tradition*, Cambridge 2002, 48-61.

6. Texto griego en *Urkunde 4b*, en H.-G. OPITZ (ed.), *Athanasius Werke III/1. Urkunde zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, Berlin 1934, 9.

nosotros no nos cuentan todo lo que quisiéramos, pero nos ofrecen una pista acerca de cómo plantearía la cuestión un cristiano forjado en la línea más genuinamente antioquena. Veamos: *Fragmento* 101 de Eustacio:

*Omnia mihi tradita sunt a Patre meo: manifeste ex persona hominis prophetare cognoscitur, sicut et ante probavimus. Iste enim maximas et accidentes virtutes percipit, ad meliora dignitate procedens*⁷.

El fragmento no dice más, pero es suficiente. Lo transmite Facundo de Hermiane extraído del sexto libro del *Contra arianos* eustaciano. Encabeza el mismo la cita de Mt 11,27, en su primera mitad. La interpretación del obispo antioqueno desplaza todo el peso hacia la economía. Cristo profetiza *ex persona hominis*. Cristo, *en cuanto hombre*, ha recibido el depósito de todas las virtudes y dones transmitidos a él por el Padre, hasta el punto de poder llegar a conocer al Padre, en virtud de la unión eximia que hay entre Logos y hombre en el mismo Cristo, y llegar así a revelarlo a los hombres.

Constatamos, en fin, que ni Alejandro Alejandrino ni Eustacio Antioqueno comparten la posición arriana⁸, al tiempo que difieren en el modo de confutarla. Alejandro se mueve en ámbito perfectamente alejandrino y origeniano: el de la preexistencia del Logos. Eustacio, en línea con la posición reflejada ya por Pablo de Samosata, tiende a interpretar los lugares bíblicos en relación con la economía cumplida por el Verbo encarnado⁹.

2) La unción del Verbo. En las acaloradas discusiones entre Pablo de Samosata y Malquión hubo lugar también para tratar la unción del Verbo. El pensamiento del Samosatense era claro y meridiano, cfr. *Fragmento* 26:

7. J.H. DECLERCK (ed.), *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia* (Corpus Christianorum Series Graeca 51), Turnhout 2002, 166.

8. Acerca de la teología arriana sobre la incognoscibilidad del Padre, cfr. R. WILLIAMS, *Arius. Heresy and Tradition*, Cambridge 2002, 104-109.

9. Eustacio no ignora que el Logos tiene también un estatuto propio en cuanto Dios (y en este punto no poco importante se diferencia del Logos menos consistente de Pablo Samosatense), pero aun cuando afirma esto, su tendencia siempre es la de llevar al ámbito de Cristo, Logos y hombre, Logos encarnado, cualquier afirmación de las Escrituras. Véase, por ejemplo, «*De engastrimytho* 18-19», en J.H. DECLERCK (ed.), *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia* (Corpus Christianorum Series Graeca 51), Turnhout 2002, 39-41.

Un hombre es ungido (χρίεται), el Logos no es ungido. El Nazareno, nuestro Señor, es ungido. Y, en efecto, el Logos era mayor que Cristo. Pues Cristo se hizo grande por medio de la Sophia. El Logos viene de arriba, pero Jesucristo, hombre, de aquí. María no dio a luz al Logos, ni siquiera existía antes de los siglos. María no es anterior al Logos, sino que dio a luz a un hombre como nosotros, pero superior en todo, ya que viene del Espíritu Santo¹⁰.

Pablo, fiel a principios filosóficos que reducen su capacidad de comprender el misterio de Cristo, estima que en virtud de la dignidad divina del Logos, éste no puede haber sido ungido ni haber sufrido nada semejante a lo que sufren los cuerpos. La unción es, por tanto, propia de los hombres, y de un modo particular, del hombre Cristo que recibió un carisma superior al del resto de los hombres. El tono polémico con el que está formulado, da pie a pensar que Malquión sostenía una unción divina del Logos Cristo, *en cuanto Dios*. Y, en efecto, esto es lo que defendían los seis obispos, pocos años antes del término del debate, en carta al Samosatense, cfr. *Epístola de Himeneo 2-3 y 6*:

Pero el que se resista a creer y confesar que el Hijo de Dios es Dios antes de la creación del mundo, manifestando que se anuncian dos dioses en el caso de que se proclame que el Hijo de Dios es Dios, estimamos que un tal está fuera del canon de la Iglesia, y todas las Iglesias católicas están de acuerdo con nosotros. En efecto, sobre éste [el Hijo] está escrito: *Tu trono, ¡oh Dios!, por los siglos de los siglos, cetro de rectitud es tu cetro real; amaste la justicia y odiaste la impiedad; por esto te ungió, ¡oh Dios!, tu Dios con el óleo de la alegría más que a tus compañeros* (Sal 44,7-8). [...] Así también Cristo, antes de la encarnación, ha sido denominado como uno en las escrituras divinas. En Jeremías: *el Espíritu de nuestro rostro es Cristo, el Señor* (Lam 4,20); y *el Señor es Espíritu* (2 Cor 3,17), según el apóstol; y él mismo dice: *pues bebían de la piedra espiritual que les acompañaba, y la Piedra era Cristo* (1 Cor 10,4); y de nuevo: *no tentemos a Cristo, como algunos le tentaron y murieron por las serpientes* (1 Cor 10,9); y acerca de Moisés *que estimaba mucho más rico que los tesoros de Egipto el oprobio de Cristo* (Hb 11,26); y Pedro: *acerca de esta salvación investigaron e indagaron los profetas que han profetizado sobre la gracia para vosotros, tratando de descubrir a qué momento preciso se refería el Espíritu de Cristo que estaba en ellos* (1 Pe 1,10).

10. Texto griego y traducción en P. DE NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata*, 73 y 105. Comentario en *ibid.*, 350-362.

Y si antes de los siglos *Cristo es Potencia de Dios y Sophia de Dios* (1 Cor 1,24), también lo es en cuanto Cristo, que es una y la misma cosa en cuanto a la *ousia*, aunque sea pensado, sobre todo, con muchas epinoias¹¹.

Los obispos, en perfecta línea con Malquión, insisten en la unción del Cristo preexistente, *en cuanto Dios*. Y muestran cómo ello no debe comprometer la unidad del sujeto cristológico. Lo curioso es que, en este punto, aflora la disputada y polémica herencia de Orígenes. El docto Alejandrino aplicaba la unción preexistente no al Logos divino, sino al alma humana de Cristo. Esto pudo valerle fácilmente la acusación por parte de otros de la multiplicación de Cristos¹². Igualmente esta acusación pudo provocar entre origenianos que, prescindiendo del incómodo dogma de la preexistencia de las almas, la unción preexistente antes atribuida en Orígenes a la vertiente humana de Cristo (a su *nous*), ahora, entre origenianos de primera hora, se haya decantado por aplicarla al mismo Logos. Es llamativo el silencio sobre el alma humana en estos seis obispos, precisamente allí donde en los mismos pasos escriturísticos y dogmáticos Orígenes hacía ampliamente uso de ella. Es decir, encontramos en estos obispos origenianos una posición mucho más cercana a la del filoarriano Eusebio de Cesarea¹³ que a la del propio Orígenes.

Décadas más tarde, en los umbrales de Nicea, Alejandro de Alejandría escribía a su homónimo de Tesalónica, exponiendo el pensamiento de los arrianos del modo siguiente, cfr. *Epístola de Alejandro de Alejandría a Alejandro de Tesalónica* 14:

De modo que si Pablo y Pedro se lo hubiesen impuesto, no habría habido diferencia alguna entre la filiación de ellos y la de Cristo. Para demostración de esta enseñanza demente, ofenden a las Escrituras al presentar lo dicho en los Salmos acerca de Cristo, a saber: *Amaste la justicia y odiaste la impiedad. Por esto te ungió Dios, tu Dios, con el óleo de la alegría por encima de tus compañeros* (Sal 44,8)¹⁴.

11. Texto griego y traducción en P. DE NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata*, 67-68; 99-100; 70 y 102. Comentario en *ibid.*, 234-245.

12. Cfr. PÁNFILO DE CESAREA, *Apologie pour Origène* 87, ed. R. AMACKER y É. JUNOD [Sources Chrétiennes 464], París 2002: *alia quoque criminatio est qua asserunt eum duos Christos praedicare*.

13. Acerca de la unción del Verbo en Eusebio de Cesarea, cfr. A. ORBE, *La unción del Verbo* (Analecta Gregoriana 113), Roma 1961, 579-587.

14. Texto griego en *Urkunde* 14, en H.-G. OPITZ (ed.), *Athanasius Werke III/1. Urkunde zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, Berlin 1934, 21-22.

Más adelante, en la misma epístola, Alejandro confuta tal doctrina, diciendo, cfr. *ibid.*, 31:

Por eso, verdaderamente, nuestro Señor, siendo por naturaleza Hijo del Padre (φύσει τοῦ πατρὸς υἱός), es adorado por todos, pero los que se han quitado del espíritu de esclavitud, y han adquirido el espíritu de filiación en virtud de sus obras buenas y su progreso, beneficiados por aquél que es Hijo por naturaleza (διὰ τοῦ φύσει υἱοῦ), se convierten ellos mismos en hijos por adopción (γίγνονται αὐτοὶ θέσει υἱοί)¹⁵.

En estos dos pasos de la epístola se observa cómo los arrianos interpretan en línea con Himeneo y Eusebio de Cesarea una unción preexistente de Cristo, en cuanto Dios, que le convierte en mediador entre el Padre y los hombres. Esta unción, de hecho, es la que sostiene al Cristo encarnado como unguido, una vez que en él no hay sitio para el alma humana.

La acusación de Alejandro no se dirige contra la ausencia del alma humana en el sujeto cristológico, ni tampoco contra la posición intermedia de Cristo Dios unguido como sacerdote entre el Padre y las criaturas¹⁶, sino fundamentalmente contra la filiación positiva que los arrianos pretendían derivar de esta unción preexistente de Cristo. Alejandro señala una falla intraspasable: Cristo es Hijo *por naturaleza*; los cristianos, por adopción en virtud de la unción. No es más explícito en este caso el obispo alejandrino.

Si acudimos ahora a Eustacio, podríamos escoger estas líneas pertenecientes al *Fragmento 85*:

... está claro, por un lado, que el que ha unguido es, en cuanto a la naturaleza, Dios nacido de Dios (φύσει θεὸς ἐκ θεοῦ γεννηθεὶς ὁ χρίστας), en cambio, el que es unguido ha recibido una virtud sobrevvenida (ὁ δὲ χρισθεὶς ἐπίκτητον ἔληθεν ἀρετήν), al ser embellecido con una edificación eminente, como templo, gracias a la divinidad que habitaba en él¹⁷.

Llama la atención, de nuevo, cómo puede oponerse a Arrio desde una perspectiva bastante distante, al mismo tiempo, de la profesada por

15. Texto griego en *ibid.*, 24.

16. Alejandro incluso se refiere a la «naturaleza del Unigénito, que está en el medio [entre el Padre y las criaturas]», mesiteuvousa fuvsidi monogenhvò, cfr. *ibid.*, 26.

17. Texto griego en *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia*, J.H. DECLERCK (ed.) [Corpus Christianorum Series Graeca 51], Turnhout 2002, 154.

Alejandro de Alejandría. En efecto, en Eustacio seguimos observando esa reticencia (que delataba ya Pablo de Samosata) de atribuir la unción al Logos y pasarla, en cambio, al hombre. Pero Eustacio habla del Logos indicando que es Dios *por naturaleza*, como quien señala el rango más alto. Alejandro, en cambio, calla acerca de la unción divina [y humana] de Cristo, y subraya su filiación *por naturaleza*, que le vale adquirir una sustancia media entre el Padre y las criaturas.

Por lo demás, en vano buscaríamos en Alejandro de Alejandría alguna alusión a la falta de integridad de la humanidad de Cristo en las tesis arrianas, —me refiero al silencio acerca del alma de Cristo—, mientras que Eustacio no dejará pasar este dato, y lo señalará oportunamente¹⁸.

3. EL CASO DE PAULINO DE TIRO

Pasamos ahora a una consideración de carácter más histórico acerca de Paulino de Tiro, que nos ayudará a adentrarnos en el complejo panorama que dio lugar al sínodo niceno. Se suele presentar la cronografía de Paulino de Tiro del siguiente modo: obispo de Tiro, y partidario de Arrio que se nos muestra como tal desde el mismísimo inicio de la controversia, perteneciente al círculo de Eusebio de Nicomedia, que, no obstante, se sometió al dictado del concilio de Nicea, colaborando después del mismo en la reacción antinicena que dio al traste, entre otros, con la línea eustaciana. Al final, fue elegido obispo de Antioquía en el año 327, muriendo al cabo de los meses poco después¹⁹.

El punto que quería señalar es precisamente el último, o sea, considerar a Paulino sucesor de Eustacio de Antioquía. La opinión común parece remontarse a la Antigüedad. En efecto, así lo refiere Filostorgio en su *Historia Ecclesiastica* 2, 7; 3, 15, y es seguido por otros como Jacobo de Edesa, si bien este autor parece confundir a Paulino de Tiro con

18. Recuérdense los numerosos fragmentos pertenecientes al *Contra Ariomanitas et de anima*, cfr. J.H. DECLERCK, «Les écrits d'Eustathe», en IDEM (ed.), *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia* (Corpus Christianorum Series Graeca 51), Turnhout 2002, CCCXCVI-CCCCI.

19. Cfr. R. WILLIAMS, *Arius. Heresy and Tradition*, Cambridge 2002, 58; M. SIMONETTI, «Paolino di Tiro», en A. DI BERARDINO (dir.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane. P-Z*, Roma 2008, cc. 3832-3833.

el Paulino, de línea nicena, que se hará presente en la segunda mitad del s. IV, contemporáneo a Melecio.

Sin embargo, ha sido mostrado recientemente cómo resuelve mejor el galimatías de las dataciones de la controversia arriana en sus inicios, considerar, junto con algunas fuentes antiguas como la *Continuatio Antiochiensis Eusebii*, Sozomeno y otros, que Paulino fue el sucesor de Filogonio y el predecesor de Eustacio²⁰.

Esto nos conduce a la lista siguiente de obispos antioquenos antes de Nicea y desde el año 259 que precede a Pablo Samosatense: Demetriano, Domno, hijo de Demetriano (el predecesor de Pablo), Timeo, Cirilo, Tirano, Bitalio, Filogonio, Paulino y Eustacio²¹.

Se advierte cómo, desde tiempos de Pablo de Samosata (si no antes con Fabio y Demetriano), la elección del obispo en la metrópoli siria suponía más de una vez librar una batalla entre las dos facciones más representativas de Antioquía. Unas veces parece imponerse la línea antioquena (como con Pablo, Filogonio —del que conocemos su oposición a Arrio antes de Nicea— o Eustacio), otras la línea más origeniana (como con Demetriano, Domno, Paulino).

Los datos de las fuentes a nuestra disposición nos permiten además descifrar la índole de la serie Timeo, Cirilo, Tirano, tres obispos, cuyo mandato parece coincidir con el período de expulsión que, según Teodoreto, *Historia Ecclesiastica* I, 4, hubo de sufrir Luciano, presbítero antioqueno, que murió mártir en el año 312, de cuño origeniano y maestro de Eusebio de Nicomedia, Arrio y otros. Todo apunta a que esta serie de tres obispos fueron de signo antioqueno y, por tanto, antilucianistas, y que para encontrar a un obispo antioqueno de signo origeniano después de Domno habría que esperar tal vez hasta Bitalio, que comienza su gobierno en el 313. Si ahora reconstruimos todo este puzzle, obtenemos que, en la presidencia de la iglesia de Antioquía, a Demetriano (origeniano) le sucede Pablo (antioqueno); a éste, Domno (origeniano) y, de nuevo Timeo, Cirilo y Tirano (;antioquenos?), después Bitalio (;?),

20. Cfr. R.W. BURGESS, *Studies in Eusebian and Post-eusebian Chronography*, Stuttgart 1999, 184-191.

21. Cfr. P. DE NAVASCUÉS, «Antiochia. Dal I al IV secolo», en A. DI BERARDINO, G. FEDALTO y M. SIMONETTI (eds.), *Letteratura patristica*, Milano 2007, 79-96.

Filogonio (antioqueno), Paulino (origeniano-proarriano), Eustacio (antioqueno) y, después de Eustacio, una serie de obispos arrianos. No cabe mejor muestra de la tensión existente en esta sede durante el final del s. III y los inicios del s. IV. En este clima, se entiende tanto que nazca una figura como Luciano como que florezca uno de los grandes exponentes del antiorigenismo tal cual fue Eustacio.

Podemos incluso precisar más ofreciendo la siguiente cronografía de la sede antioquena en los prolegómenos de Nicea:

313-319: Bitalio

319-323: Filogonio

324: Paulino de Tiro (durante siete meses)

325-328: Eustacio

329: Eulalio

329: Eufronio

330-341: Flacilo

341-344: Esteban

344: Leoncio

No será mucho aventurar suponer que la facción origeniana filoarriana logró situar al candidato Paulino después de Filogonio, durante un cierto vacío de poder, debido, en parte, a la prohibición de Licinio de celebrar sínodos²². Paulino murió poco después y su muerte causó grandes disturbios. El concilio de Antioquía reunido bajo la autoridad de Osio y celebrado a comienzos del año 325 (una vez que Constantino había derrotado ya a Licinio) debió precisamente de sofocar la división y rebelión que se habían originado en Antioquía a causa de la pugna por suceder a Paulino²³. Eustacio, que era obispo de Berea, mientras Filogonio lo era de Antioquía, y había sido distinguido con el envío de una epístola de corte antiarriano por parte de Alejandro de Alejandría²⁴, fue el hombre escogido por Osio para hacer frente a la revuelta antiarriana y tratar de poner fin a los disturbios.

22. Cfr. EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini* I, 51, ed. F. WINKELMANN (GCS Eusebius Werke I, 1), Berlin 1975, 42.

23. Acerca de estas informaciones, cfr. «Urkunde 18», en H.-G. OPITZ (ed.), *Athanasius Werke III/1. Urkunde zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, Berlin 1934, 36-40.

24. Cfr. TEODORETO DE CIRO, *Historia Ecclesiastica* I, 4, 62, ed. L. PARMENTIER (Die griechischen christlichen Schriftsteller 19), Leipzig 1911, 25.

Paulino, por lo demás, en el conjunto de la documentación en nuestro poder, aparece como el destinatario de una misiva escrita por Eusebio de Nicomedia donde se proponen desnudamente los principios fundamentales arrianos, a saber, que el Hijo no procede de la *ousía* paterna, y que a él se aplican, si bien de modo eximio, literalmente los verbos propios de las criaturas e hijos de Dios, referidos en Pr 8,22-23.25, o sea, κτίζω, θεμελιόω, γειννάω. Del propio Paulino conservamos escasas líneas de una carta escrita por él donde se opone a la concepción de la generación del Hijo a modo de προβολή, debido a la connotación somática que esto, a juicio de Paulino, implica. El Padre, por el contrario, es indivisible (ἀδιαίρετος, ἀμέριστος).

4. LA SOLUCIÓN NICENA Y LA COMUNIÓN ECLESIAL

En realidad, como se puede observar, el «incendio» que, poco antes del año 320, se desata en la ciudad de Alejandría, con el conflicto surgido entre el grupo en torno al obispo Alejandro y el otro en torno al presbítero Arrio, encuentra, al extenderse por todo el Oriente cristiano, un gran número de focos dispersos y ya encendidos, desde hacía varias décadas. Tal vez, el foco principal fuese el de la ciudad de Antioquía, que aglutinaba y polarizaba, como capital, la vida de la iglesia en la Siria romana.

De poco serviría rastrear el lenguaje de comunión que todos los implicados en la controversia nicena se arrojan para sí. El otro es siempre el que ha roto la comunión. Así, por ejemplo, según la epístola de Arrio a Eusebio de Nicomedia²⁵, Arrio *es perseguido por Alejandro, papa, injustamente a causa de la verdad*, porque él y los suyos no están de acuerdo con el obispo (cfr. οὐ συμφωνοῦμεν). Para Arrio el grupo del obispo es tratado como herético (cfr. οἱ αἵρετικοί). El mismo título de despedida no deja de ser un nombre de comunión, colucianista (συλλοικιανιστὰ ἀληθῶς). En la *Epístola de Arrio a Alejandro de Alejandría*, Arrio defiende la fe *nuestra*, recibida de los padres y del propio Alejandro. Eusebio de Nicomedia y los suyos, según cuenta Sozomeno, *Historia Ecclesiastica* I,

25. Cfr. «Urkunde 1», en H.-G. OPITZ (ed.), *Athanasius Werke III/1. Urkunde zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, Berlin 1934, 1-3.

15, 10²⁶, no pudiendo contar con la colaboración de Alejandro Alejandro, se reunió en sínodos en Bitinia, escribiendo a todos los obispos para que entraran en comunión con los arrianos, invitando a Alejandro a hacer lo propio (cfr. ὡς ὀρθῶς δοξάζεσθαι κοινωνῆσαι τοῖς ἀμφὶ τὸν Ἄρειον, παρασκευάσαι δὲ καὶ Ἀλέξανδρον κοινωνεῖν αὐτοῖς). Por su parte, Alejandro y los suyos aluden más de una vez al único cuerpo de la Iglesia católica (cfr. ἐνὸς σώματος ὄντος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας —*Epístola a todos los obispos 2*—²⁷ u Osio de Córdoba en el *Informe sobre el sínodo de Antioquía 2*, del año 325²⁸), y al mandato escriturístico (cfr. Ef 4,3) de conservar la concordia y la paz (cfr. ὁμόνοια, εἰρήνη). Ninguno se gloriaba de ser hereje, o de estar bajo sospecha de formar parte de la comunión eclesial. Todos al otro consideraban impío. Todos creían sufrir y trabajar por la verdad.

Mucho más interesante resulta, en cambio, el testimonio del propio Constantino, cuando antes de Nicea trata de reconciliar a Alejandro y a Arrio, como testimonia la epístola que felizmente nos transmite Eusebio de Cesarea, en su *Vita Constantini II*, 6, 64²⁹. Nada más comenzar, se revela el ánimo del *victorioso* emperador. Él se había propuesto unificar a todos los pueblos en torno a lo religioso, con una única disposición, y, después, armonizar y restaurar el cuerpo del Imperio, una vez que había sufrido tanto. Para este plan, el conflicto donatista se reveló verdaderamente inoportuno. Él lo resolvió eliminando al espíritu maligno que se oponía a la Iglesia y enviando a algunos obispos que pudieran restablecer la concordia (cfr. ὁμόνοια). Y cuando esperaba que, después de haber derrotado a Licinio, le viniesen desde Alejandría olas de paz que difundiesen la salvación por todas las regiones del imperio, se encuentra en dicha sede alejandrina una discusión mucho más fuerte de la que encontró en África y originada por un motivo que él, más de una vez, a lo largo de la epístola juzga insignificante. La razón, en realidad, estriba en que unos —Alejandro— inquirieron preguntas incautas (cfr. ἀπροφύλακτος) otros —Arrio— ofrecieron respuestas desconsideradas, imprudentes (cfr. ἀπρονοήτος). Constantino les conmina a darse un perdón (cfr. σθγγνώμη) mutuo.

26. Cfr. «*Urkunde 5*», en *ibid.*, 12.

27. Cfr. «*Urkunde 4b*», en *ibid.*, 6.

28. Cfr. «*Urkunde 18*», en *ibid.*, 36.

29. Cfr. «*Urkunde 17*», en *ibid.*, 32-35.

En realidad, se observa muy claramente en esta epístola el perfil de comunión que buscaba Constantino. Una comunión al servicio de la paz del Imperio, en torno al Dios providente, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que mueve a sus hombres a estar en paz. En último término, pueden andar en desacuerdo Alejandro y Arrio a propósito de cosas secundarias, con tal de que haya entre ellos una única fe y acuerdo (cfr. μία πίστις, μία σύνεσις, μία συνθήκη) en torno a la providencia divina y al Omnipotente (cfr. πρόνοια θεία). Podríamos distinguir, si se nos permite, entre una *communio* política, cuyo centro es la paz del Imperio y los proyectos del Emperador, y una *communio* eclesial, que gira en torno a la regla de fe, al único cuerpo de la doctrina.

Cabe pensar que, si estos eran los ánimos que en extremo movían al Emperador, la solución nicena del 325 prestó a Constantino menos *comunión política* de la que él hubiese querido, y ofreció a la posteridad de la Iglesia más *comunión eclesial* de la que él no había deseado. La *comunión* política no se vio del todo salvada, una vez que hubo sus condenados al exilio después del Concilio de Nicea, una vez que hubo vencedores y vencidos. La *comunión* en torno al dogma habría de fraguarse gracias a esta primera piedra del símbolo niceno, que prácticamente no interesaba a Constantino, y que, en realidad, todavía en esa fecha temprana del 325, unía tan sólo a los Padres sinodales contra Arrio, pero les dividía a la hora de indagar su significado más detallado (no pienso sólo en *homoousios*, sino también y antes en *ousia*, *hypostasis*, *preexistencia* del Verbo). La carta de Eusebio de Cesarea a sus fieles palestinos³⁰ nos muestra, a decir verdad, que la solución nicena fue un compromiso entre las dos comuniones, si se nos permite la expresión. De este compromiso hoy queda poco o nada del sueño de paz política del Imperio romano; y, sin embargo, la comunión eclesial se encuentra para siempre ligada en torno a la definición nicena de la generación real, verdadera y divina de Jesucristo.

Pero la larga historia de luchas doctrinales que podían observarse en Antioquía, ¿no era suficiente para que hubiese sido considerado más en serio por parte de Constantino y sus consejeros el aspecto doctrinal? La aparente liberalidad de Constantino, admitiendo la pluralidad que podía darse entre Alejandro y Arrio, esconde un desdén hacia lo dogmático.

30. Cfr. «Urkunde 22», en *ibid.*, 42-47.

Por otro lado, no habría que lamentar tanto la ambición de Constantino a fin de que la Iglesia responda a sus planes de unificación del Imperio, sino mucho más el que, dentro de la Iglesia, algunos de sus pastores se plegaran a ser instrumentos políticos del Emperador y me refiero no sólo al concilio niceno, sino a toda la fase de intriga previa al año 325. ¿Dónde quedaron en Nicea las afirmaciones arrianas de Atanasio de Anazarbo, por citar tan sólo un ejemplo?³¹ ¿Por qué calló? Como él hubo seguramente muchos. La fragilidad del acuerdo logrado en Nicea se advierte apenas uno sigue leyendo la historia de la Iglesia durante todo el período postniceno. La discusión de Nicea —como he tratado de mostrar al principio— provenía de muy diversos lugares (y no sólo de Alejandría) y se remontaba hasta tiempos pasados. La doctrina de Arrio despertaba indignación en Alejandro y en Eustacio. Pero, ¿no había puntos en los que estos dos últimos Padres se encontraban también igualmente distantes? ¿Qué decir de posturas más extremas, por el ala monarquiana, como la de Marcelo de Ancira? El mismo modo de discernir el error arriano distaba mucho ser unánime en todas las Iglesias. ¿Quién fue sensible, en un primer momento, al apolinarismo *ante litteram* de Arrio sino sólo Eustacio? La discusión exigía tiempo y paciencia. Se oponía a la prisa política. Una iglesia más libre de ambición y de sujeción al poder político, ¿habría podido aplazar la solución y así, aunque hubiese llegado al final al mismo puerto de la generación consustancial y real del Hijo, lograr menos escándalo y división?

Quizá no venga mal traer ahora, de nuevo, a la memoria el caso de Pablo de Samosata, para resaltar cómo en aquella ocasión la discusión duró al menos unos cinco años y el tema propuesto entonces no era de entidad mayor que el discutido ahora en Nicea. Igualmente será oportuno recordar también que entonces, cuando condenaron al obispo antioqueno, o sea, a Pablo de Samosata, tal condena tuvo, en un principio, nulo efecto civil, por no decir que, más bien, supuso lo contrario, pues el edificio de la iglesia de Antioquía quedó en manos del obispo perdedor. Estábamos en otros tiempos en los que la Iglesia discutía, en líneas generales, al margen de la voluntad política imperial.

El término *homoousios* que Constantino impone a modo de talismán requería aún mucho tiempo de discusión. Su imposición se demos-

31. Cfr. «*Urkunde 11*», en *ibid.*, 18.

trará a medio y largo plazo providencial para la fe de la Iglesia; a corto plazo resultó ser una ruina y sembró de divisiones la Iglesia. Siempre, desde luego, también en época prenicena, estuvo viva dentro de las comunidades cristianas la tentación de servirse del poder o del factor personal para justificar con el fin de la fe toda clase de medios. Pero el compromiso y mezcla que, a partir del giro constantiniano, se van a dar en la Iglesia constituye una triste novedad, de la que en un estilo notablemente épico se hacía eco Teodoreto en su *Historia Ecclesiastica* I, 6, 9-10:

Éstos [Eusebio de Nicomedia, Paulino de Tiro] se escribían unos a otros tales cosas, como quien se arma para el combate contra la verdad. Así, difundiéndose la blasfemia en las iglesias de Egipto y del Oriente, surgieron contiendas y guerras en cada ciudad y aldea a propósito de las doctrinas divinas. El pueblo restante contemplaba lo que sucedía y juzgaba lo que se decía; algunos elogiaban lo de éstos, otros lo de aquéllos, y lo que se llevaba a cabo era digno de tragedia y lamentación. En efecto, no eran ahora extranjeros o enemigos, como en otro tiempo, los que asediaban las iglesias, sino los que compartían la patria, el techo y la mesa se lanzaban mutuamente las palabras como si fueran puñales. Más aún, a pesar de ser los unos miembros de los otros e integrados en la construcción de un único cuerpo, se armaban unos contra otros³².

No creo que se pueda sostener *talis qualis* el juicio de Teodoreto, exagerado tal vez por las convenciones del género histórico. La comunión de la Iglesia estuvo siempre asediada desde fuera y desde dentro. Pero el testimonio del historiador sirio conserva su valor. El giro constantiniano supuso una alianza entre evangelio y política, perniciosa al menos para el primero. La alianza fácil con la fuerza fue una tentación a la que sucumbieron muchos pastores, dando lugar lamentablemente a intrigas palaciegas, a contiendas y batallas fratricidas, tal como recordaba Teodoreto.

En resumen, el episodio de Nicea, con sus prolegómenos y consecuencias, puede ser visto en algunas de sus facetas, y a la luz del tiempo, como un ejemplo de lo que no debiera repetirse en la Iglesia: el compromiso entre la verdadera comunión eclesial y la comunión efímera política. Con todo, la misma redacción del símbolo niceno, la labor poste-

32. TEODORETO DE CIRO, *Historia Ecclesiastica*, ed. L. PARMENTIER (Die griechischen christlichen Schriftsteller 19), Leipzig 1911, 29-30.

rior de Atanasio, Hilario, Melecio, Basilio, y tantos otros de los que apenas sabemos sus nombres, deja ver asimismo la mano oculta del Espíritu que, en medio de tantas dificultades, y por caminos insospechados guió a los cristianos y sostuvo a hombres de Iglesia de modo decisivo para que, por medio de su trabajo, se continuase tejiendo pacientemente la doctrina de la fe, la única en torno a la cual es posible construir la vida en común de los cristianos.

Patricio DE NAVASCUÉS
Director del Instituto de
Filología Clásica y Oriental San Justino
MADRID