

«EL CONCILIO DE NICEA, 1.700 AÑOS DESPUÉS»

Dr. José Arturo Domínguez Asensio

Lección Inaugural del Curso Académico 2025-2026, 30 de septiembre de 2025

En contraste con los siglos de lucha por la propia existencia contra toda clase de persecuciones, el siglo IV abría un período de triunfo y victoria. El año 313 Constantino y su posterior enemigo Licinio acordaban en Milán la más completa libertad religiosa: «*liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset*». La Iglesia recibe así la más absoluta libertad, pero no sólo eso, pues Constantino le dio un trato claramente preferencial rodeándola de privilegios numerosos a la par que ejercía sobre el paganismo una presión que lo empujaba hacia su desaparición. De este modo, puso las bases no sólo de un Estado cristiano, sino las de una *Iglesia de Estado* (cesaropapismo), que alcanzará su definitiva configuración cuando, con Teodosio, el cristianismo se constituya como religión oficial del Imperio.

Constantino adoptó frente a la Iglesia una actitud paralela a la de los anteriores emperadores respecto al culto pagano. Convertido al cristianismo, Constantino seguía siendo el *Pontifex Maximus*. Cabeza de un imperio que agrupaba pueblos muy diversos, veía en la Iglesia un importante factor aglutinante, una fuerza valiosa para la integración de tantos y variados pueblos en la unidad del Imperio. Por eso, los problemas que se planteaban en la vida de la Iglesia eran considerados problemas del Imperio, lo que justificaba la intervención en ellos del Emperador. Y es que Constantino es el instrumento terreno de la divinidad. Así se veía él y así, según Eusebio de Cesarea, lo veía aquella Iglesia a la que él había favorecido tan poderosamente. Intermediario entre Dios y los hombres, responsable de la fe, que debe llegar a ser el alma de su imperio. Y aunque es sólo un catecúmeno (pues se bautizó al final de su vida), la Iglesia oriental lo ve como «semejante a los apóstoles». Y él mismo, según refiere su biógrafo y panegirista Eusebio de Cesarea, se dirigía a los obispos con estas palabras: «vosotros habéis sido hechos obispos en lo que concierne a la situación interna de la Iglesia; yo, sin embargo, he sido designado como obispo para los negocios externos». Constantino veía un nexo indisoluble entre el bien del Estado y la unidad de la Iglesia. Y es justamente la conciencia de este nexo lo que le lleva a tomar la iniciativa de convocar el concilio de Nicea, inaugurando así una praxis que será característica del *cesaropapismo*: los concilios ecuménicos son, al mismo tiempo, sínodos imperiales, pues lo que en ellos se ventila afecta por igual a la Iglesia y al Imperio. Por eso, es el emperador quien los convoca, controla su celebración y confirma sus decisiones confiriéndoles la fuerza de leyes del Imperio.

Pero vayamos a Nicea y a las circunstancias concretas que motivaron su convocación. Arrio fue un presbítero de la Iglesia de Alejandría nacido en Libia el año 260, cuya predicción causó escándalo entre los fieles porque negaba la divinidad de Cristo. Su preocupación por salvaguardar la unicidad de Dios y, al mismo tiempo, su oposición al sabelianismo junto con la influencia del platonismo le llevaron a la considerar a Cristo como una criatura, no una criatura cualquiera, sino excelente y privilegiada, pero, criatura en fin de cuentas. Trataré de exponer el pensamiento de Arrio de la manera más clara posible: Dios no fue siempre Padre, sino que hubo un tiempo en que era Dios y no Padre. Estaba solo. Pero cuando concibe el proyecto de crear el mundo, creó previamente un ente, al que la Escritura llama Verbo o Hijo, destinado a ser su instrumento mediador (*demiurgo*) en la obra creadora, de forma que hemos sido creados por medio de él. Ese demiurgo es una criatura excelente, maravillosa. Lo podemos llamar Dios, pero en sentido traslaticio, porque no lo es realmente, como tampoco es realmente Hijo, porque no procede del Padre por generación sino por creación y no comparte naturaleza con él. Pues bien, ese Verbo o Hijo es el que ha venido a nosotros en la encarnación y al que conocemos como Jesús, cuya vida humana, pasiones y conmociones, alegrías y sufrimientos constituyen para Arrio argumento decisivo para negar su divinidad, pues Dios es, por definición, eterno, impassible e inmutable.

A partir del año 315 Arrio emprendió una tenaz propagación de esta doctrina usando todos los medios a su alcance y logrando un buen número de adeptos entre el clero y el pueblo. El obispo Alejandro de Alejandría se opuso claramente a Arrio, al que, en principio, trató paternalmente de disuadirlo de su error. Pero como estos intentos fueron vanos, casi cien obispos se agruparon en torno a Alejandro en un sínodo celebrado en Alejandría (318), que excomulgó a Arrio y a sus seguidores. Pero la controversia no amainó, pues Arrio supo ganarse nuevos defensores de su causa, de modo que el emperador Constantino, tras un intento vano de acercar posiciones entre Alejandro y Arrio por mediación de su consejero Osio de Córdoba, decidió dirimir la controversia mediante un concilio de todo el Imperio, convocado primeramente en Ancira y celebrado finalmente en Nicea el año 325.

En este breve relato ha aparecido un nombre: Osio, obispo de Córdoba y personaje eminente de la corte como consejero de Constantino para asuntos religiosos. Lo que mueve a Constantino en todo este asunto es la unidad del Imperio que las disensiones religiosas ponen en peligro. Pero Constantino no entendió nunca la profundidad teológica de la controversia ni el peligro que la doctrina de Arrio, con su negación de la divinidad de Cristo, suponía para la esencia misma de la fe católica. Prueba de ello es la carta que, por medio de Osio, envió al obispo Alejandro y a su presbítero Arrio. En dicha carta, Constantino recuerda sus esfuerzos por mantener la unidad del Imperio incluso en el plano espiritual, hace referencia a la problemática

teológica de la consustancialidad del Verbo con el Padre calificándola como «cuestiones fútiles», juegos para «niños insensatos, que, como las cavilosas disputas de los filósofos, no son más que «tonterías, en que cada uno puede por su cuenta pensar como quiera». Todo lo cual nos lleva a pensar que fue, en realidad, Osio quien percibió la enorme amenaza que suponía el arrianismo para la fe católica y quien vio la conveniencia de dirimirla mediante instancia de la máxima autoridad: un concilio de todos los obispos de la *Oikoumene*.

El concilio comenzó sus sesiones en mayo del 325, con la participación de unos 300 obispos (según la tradición, 318, por referencia a Gn 14,14), orientales la inmensa mayoría, pues sólo siete procedían de Occidente, entre los cuales dos presbíteros romanos (Víctor y Vicente) representaban al Papa Silvestre. La presidencia que hoy llamaríamos honoraria la ostentaba el Emperador y la efectiva probablemente Osio de Córdoba con los delegados papales. Y entre tantos obispos, había también un joven diácono, que acompañaba como secretario al obispo Alejandro de Alejandría. Ese joven diácono era Atanasio, cuidadoso cronista de las sesiones conciliares, que más tarde sería la figura esencial en el largo y complicado proceso de recepción de la *fides* nicena. La tarea que se abordaba era enorme, pues el arrianismo, contrariamente a lo que Constantino suponía, era un ataque a la esencia misma del cristianismo: la Santísima Trinidad y la encarnación del Verbo, el ser mismo de Dios y la verdad de nuestra salvación.

El cristianismo había recibido del Antiguo Testamento la fe en el Dios único (Dt 6,4). Pero, guiados por la palabra de Cristo y la luz del Espíritu, llegaron a la convicción de que ese único Dios consistía en la comunión de tres personas. La trinidad es la forma específicamente cristiana del monoteísmo bíblico; constituye una *novedad* que, sin embargo, está en *continuidad* con la revelación confiada al pueblo elegido. Si es un misterio la fe monoteísta de Israel, pueblo que vive en un entorno politeísta, es aún más misterioso que la fe trinitaria haya nacido precisamente en Israel. Ya el Antiguo Testamento —concretamente la literatura sapiencial— conocía las figuras del Logos y del Pneuma que rodean a Yahvé, de forma que la fe trinitaria nace como una profundización de la fe en el Dios de Israel uno y único. La fe trinitaria aparece esbozada en diversos textos binarios o ternarios del Nuevo Testamento (1 Co 8,6; Ef 4,4-6; 1 Co 12,4-6) que alcanzan su expresión suprema en la fórmula bautismal de Mt 28,19: «Id y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Precisamente esta fórmula constituía el eje del símbolo bautismal, que, bajo diversas formulaciones, era usado en la celebración del bautismo. Pues bien, ese credo bautismal es la base del símbolo nicenoconstantinopolitano, lo que es indicativo de que los Padres de Nicea no pretendían ser innovadores, sino permanecer fieles a la Escritura y a la tradición de la Iglesia.

El segundo artículo del Credo, la fe en el Hijo de Dios, fue completado en Nicea y posteriormente en el concilio de Constantinopla (381) con una serie de expresiones que explicitan su sentido y lo interpretan frente a los errores de Arrio:

«Creo en un solo Señor Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos: Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre, por quien todo fue hecho; que por nosotros, los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre; y por nuestra causa fue crucificado en tiempo de Poncio Pilato; padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y subió al cielo y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin».

El texto del artículo tiene dos partes bien diferenciadas, aunque relacionadas esencialmente. La primera parte, la más breve, se centra en el origen eterno de Jesucristo, el Hijo de Dios. La segunda, más extensa, contempla la misión histórico-salvífica del Hijo, que tiene su comienzo en la encarnación y culmina con la esperanza en el reino eterno de Dios. La primera parte se centra en el origen eterno del Hijo, anterior a todos los siglos, como proclamaba el prólogo del cuarto evangelio: *en el principio*, esto es, cuando el mundo pasaba del no ser al ser, *el Verbo ya existía*. Ese Verbo procede del Padre, no mediante un acto creador, sino por generación (término que ha de entenderse analógicamente), de modo semejante a como el río procede del manantial o la luz del sol. Por eso, recoge el texto conciliar una serie de expresiones que recuerdan la *taxis* trinitaria: *Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero*. Es el Hijo (*deuteros Theos*) el que procede del Padre (*autotheos*), no al revés. Nicea subraya la diferencia esencial entre creación y generación. Sólo la generación, no la creación, produce una comunión de sustancia o naturaleza entre el generante y el engendrado. La generación es distinta también de la adopción; por eso, nosotros somos hijos por adopción, mientras que Cristo es el Unigénito (*monogenés*). Y viene, en fin, la palabra que suscitó la polémica en el aula conciliar: *homoousios*, de la misma sustancia o naturaleza que el Padre. No puede negarse su lógica conexión con lo anterior: el hijo es de la misma naturaleza que el padre que lo engendra. Pero el término, cuya introducción se debe, según Atanasio, a Osio, no era bíblico, hecho que suscitó toda clase de reservas y recelos acerca de su utilización.

La reticencia respecto del *homoousios* ha durado siglos. Adolf von Harnack acusó a Nicea de haber *helenizado* el cristianismo. Como el reproche ha tenido seguidores, es inevitable la pregunta: la introducción del *homoousios* ¿canoniza una filosofía ajena a la fe? ¿Se eleva a la categoría de dogma una metafísica propia de la cultura griega? Para responder a estas preguntas hemos de tener presente la cuestión de que se trataba. El Nuevo Testamento habla de Jesús como del Hijo de Dios. Ahora bien, de hijos de Dios y de hijos de los dioses hablaban también las religiones en cuyo mundo hizo irrupción la misión cristiana. ¿Era Jesús de Nazaret un hijo de Dios de esta índole? ¿Se trataba, por tanto, de una manera de hablar poéticamente exagerada, mitológica? ¿Se trataba de un lenguaje figurado o qué clase de realismo pretendía tener? La palabra

homoousios responde a esta pregunta: la palabra *hijo* no debe entenderse en sentido mitológico o simbólico, sino en sentido plenamente realista. Jesús *es* realmente el Hijo; no se trata sólo de una forma de hablar, *es* el Hijo. Ese realismo lo podemos contemplar, como hace Ratzinger, en la oración misma de Jesús, oración que es el centro de su persona. Jesús invocó a Dios en la oración como *Abba*, Padre, hecho desconocido en el Antiguo Testamento, donde se habla ciertamente de Dios como Padre, pero jamás se invoca a Dios como Padre. Pues Jesús oró invocando a Dios como Padre Y enseñó a sus discípulos a invocar a Dios como Padre. Pero no se unió a los discípulos en una especie de Padrenuestro común, dando así a entender que era Hijo de Dios en un sentido distinto y trascendente respecto de la filiación adoptiva que a nosotros corresponde. Esto y otros textos, como las antítesis del sermón del monte (Mt 5,20-43), en las que Jesús pone su palabra como superior a la palabra de Dios en la antigua alianza, permiten hablar de una verdadera cristología implícita en los sinópticos. Y lo que en los sinópticos es implícito adquiere explícita formulación en el cuarto evangelio, donde a Cristo se le llama Unigénito, esto es, único engendrado (*monogénés*), el Verbo que existía antes de la creación y que se ha hecho hombre en la encarnación. Ese Jesús y el Padre son una misma cosa (Jn 10,30); por eso, «quien me ha visto, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Pues bien, el *homoousios* niceno, concluye Ratzinger, transpone el hecho de la oración de Jesús y la cristología evangélica a un lenguaje filosófico y teológico especializado, nada más. Nicea, por tanto, no ha hecho una *helenización* del kerigma. Los padres conciliares intentaron expresar la doctrina mediante un lenguaje bíblico, pero el intento se reveló imposible, pues ese lenguaje bíblico era siempre susceptible de ser entendido en sentido arriano. Abandonando así el «literalismo» bíblico, optaron por *interpretar* la Escritura usando un concepto griego que proclamaba sin duda alguna la perfecta unidad divina y la divinidad del Verbo, igual al Padre. Con todo, no hay que olvidar que la formulación nicena omitió una precisión más ajustada de la consustancialidad, concepto que era ambiguo, ya que el término *ousía* podía denotar tanto la esencia individual como la esencia común a todos los seres de una misma especie o género. Si se tomaba *ousía* en el primer sentido, *homoousios* podía ser sabeliano (modalista): en esta línea se sitúa la oposición de arrianos y semiarrianos al término. Pero el hecho mismo de que el término fuera susceptible de diversas interpretaciones lo podía hacer aceptable para todos. En concreto, unos podía interpretarlo en un sentido muy fuerte de unidad de Padre e Hijo, los dos comparten la misma naturaleza numéricamente una. Éste es el sentido que terminará por imponerse. Pero existía la posibilidad de entenderlo en sentido genérico, la *ousía* del Hijo es como la del Padre, sin especial indicación de cómo se articulan la divinidad del uno y del otro. Este punto no se dirimió en el concilio, omisión que tuvo graves consecuencias en la recepción del concilio.

La segunda parte del artículo nos sitúa en la historia de la salvación. Con este término se indica que la salvación del hombre, su participación en la vida de Dios, tiene lugar a través y por medio de hechos que pueden ser enmarcados en las coordenadas de espacio y tiempo: nacimiento de Jesús, vida oculta, predicación en Galilea, pasión, muerte, resurrección y envío del Espíritu Santo. La conexión con la parte anterior es clara, pues sólo si el Hijo es Dios y su encarnación es real y verdadera, sólo entonces, puede atribuirse fuerza salvífica a los hechos constitutivos de los *mysteria vitae Christi*. En Cristo, *homoousios* con el Padre, es Dios mismo quien viene a salvarnos. Dios mismo se ha unido a la humanidad para siempre, para cumplir plenamente nuestra vocación como seres humanos, creados a imagen y semejanza de Dios. Siendo el Hijo unigénito, nos conforma consigo como hijos del Padre enviándonos el poder vivificante de su Espíritu.

Los Padres orientales expresaron todo esto con su doctrina sobre la gracia salvadora como *divinización*, como participación del hombre en la vida de Dios (2 P 1,4). El hombre llega a ser *por gracia* lo que las personas divinas son *por naturaleza*. El Hijo unigénito de Dios se hace hombre para hacernos partícipes a nosotros de su filiación, de su vida de hijo. Éste fue el argumento de San Atanasio contra los arrianos tras la celebración del concilio: «el hombre no habría sido divinizado si el Hijo no hubiera sido Dios verdadero». Para divinizarnos haciéndonos a nosotros hijos de Dios, Cristo tiene que ser verdadero Dios y verdadero Hijo. De lo contrario, no hay divinización ni gracia salvadora. Y como es el único Hijo de Dios encarnado, es el único que puede hacernos partícipes de su condición filial. Por eso, como declaraba solemnemente Pedro ante el sanedrín, «no hay bajo el cielo otro nombre por el que nosotros debamos salvarnos» (Hch 4,12). Él es el único Salvador.

Balance provisional

1. La confesión cristológica de Nicea es la primera definición dogmática de la Iglesia y sigue siendo el texto eclesial de mayor autoridad. Los Padres de Nicea tuvieron la intención de ofrecer una respuesta normativa para la Iglesia de todos los tiempos. La aprobación por el Papa y la recepción por los concilios posteriores hacen de Nicea la piedra de toque de la fe cristiana, el criterio de ortodoxia. Los concilios subsiguientes no son sino la interpretación actualizada de la fe nicena.

2. Nicea muestra cómo el acceso a la verdad pasa por la Iglesia, por una Iglesia presidida por el colegio de los sucesores de los apóstoles. La Biblia no tiene una existencia autónoma respecto de la Iglesia, ni en el origen nativo (pues es fruto de sus hijos) ni en su posterior interpretación. Por eso, junto a la lectura exegética, crítica, del texto bíblico es necesaria e irrenunciable su lectura eclesial que nos explicita el sentido salvífico del texto dentro de cada cultura y como revelación de Dios para cada hombre.

La recepción. Se entiende con este nombre el proceso mediante el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida. En el caso de Nicea este proceso de asimilación no fue ni rápido ni pacífico, sino largo y convulso, pues en el mismo, junto a las discrepancias doctrinales, también la rivalidad y hasta el odio tuvieron su parte.

La decisión de Nicea no trajo la paz a la Iglesia; al contrario, suscitó una larga contienda. Las disputas entre los diversos partidos hicieron de la Iglesia una especie de campo de Agramante en el que cada partido buscaba el apoyo imperial para alcanzar una posición predominante. En medio de tanta convulsión emerge la figura de Atanasio. Por cinco veces fue depuesto de su sede episcopal y pasó más de diecisiete años en el destierro, seis de los cuales vivió con los monjes del desierto de Egipto y a petición de ellos escribió la *Vita Antonii*, compuesta alrededor del 357, poco después de la muerte del gran eremita, de quien Atanasio fue amigo. Pero todos estos sufrimientos no consiguieron quebrar su tenacidad en la defensa de la *fides nicena*. Quien hoy se acerca a la figura de Atanasio no puede evitar el asombro ante la vasta producción literaria para la que encontró tiempo en medio de su actividad pastoral de obispo y de los destierros a que se vio sometido. Sus obras teológicas más importantes en defensa de la fe nicena son los *Discursos contra los arrianos* y el tratado *Sobre la encarnación del Verbo*. El argumento decisivo en ambas obras era el soteriológico: el Hijo de Dios se ha hecho hombre para que nosotros lleguemos a ser hijos de Dios, objetivo imposible si Cristo no es verdadero Dios y verdadero hombre. Atanasio ha sido el instrumento del que se ha servido la providencia de Dios para que la fe de Nicea fuera asimilada por el cuerpo eclesial y llegara así a ser faro luminoso para la Iglesia de todos los tiempos. San Gregorio Nacianceno lo llamó «la columna de la Iglesia». La Iglesia griega lo veneró como «Padre de la ortodoxia» y la Iglesia romana lo cuenta entre los cuatro grandes Padres del Oriente.

En esta contienda hay momentos en que el triunfo del arrianismo parecía total, como lo deja entrever la conocida frase de San Jerónimo: «fue abolida la palabra sustancia y se proclamó en todas partes la condenación de la fe de Nicea. Gimió todo el mundo y se espantó de sentirse arriano». Valoración semejante encontramos en Hilario de Poitiers. Muerto Atanasio, la defensa de Nicea fue empresa de los tres grandes Capadocios: Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa. Y en el plano político fue decisiva la intervención de Teodosio, verdadero arquitecto de la Iglesia de Estado, que emitió un edicto en el que pedía a todos los habitantes del Imperio que acogieran aquella fe «que profesan Dámaso en Roma y Pedro en Alejandría». Pero el arrianismo pervivió en las tribus germánicas, como es el caso en España de los visigodos, hasta la conversión de Recaredo, que, al comenzar su reinado, decidió abrazar la fe católica. Con la valiosa intervención de San Leandro, el ejemplo del rey fue seguido por la mayoría de los obispos arrianos, de la nobleza y del pueblo. El concilio III de Toledo (589) selló la conversión de los visigodos al catolicismo.

El arrianismo no es sólo un episodio del pasado, sino un problema perenne para el cristianismo, porque el hombre siempre tendrá la tentación de querer alcanzar la salvación desde lo humano. Es tentación de creer que el hombre no tiene necesidad de ser salvado porque puede darse a sí mismo la salvación.

Encontramos esa idea en el pelagianismo: el hombre, con su libre albedrío, puede por sí mismo ponerse en el camino de su salvación. Es el propio artífice de su salvación, reservándose a Cristo el papel, claramente secundario, del buen ejemplo, del modelo estimulante. Con insuperable claridad San Agustín vio lo que esto suponía: un cristianismo sin Cristo. Por eso, la doctrina agustiniana sobre la prioridad de la gracia no es otra cosa que una cristología desarrollada.

El arrianismo nos sale al paso, sobre todo, en el deísmo de la época ilustrada (siglo XVIII). El deísmo hace de Cristo un simple capítulo más en la historia de las religiones. Cristo no es superior a ninguno de los grandes líderes religiosos de la historia ni el cristianismo que de él deriva puede pretender una superioridad sobre las demás religiones: todas serían igualmente válidas y susceptibles de articularse en una síntesis superior.

Y ya más reciente tenemos una irrupción del arrianismo que ha desembocado en lo que podemos llamar *relativismo cristológico*. El punto de partida es aquí la distinción que ponía Kant entre el *phainomenon* y el *nooumenon*: nosotros nunca podemos captar la sustancia, realidad de Dios tal como es en sí misma, sino sólo ciertas manifestaciones y reflejos de la divinidad. Jesús de Nazaret es una de esas manifestaciones o reflejos de lo divino, como lo han sido, son y podrán ser otros genios religiosos, como Confucio, Buda, Mahoma o alguno de los profetas. La identificación de Cristo con la realidad del Dios vivo (eso es lo que significa Nicea) es rechazada como recaída fundamentalista en el mito. Claro está que esta devaluación cristológica supone, como consecuencia, la devaluación de la Iglesia, de su dogma y de sus sacramentos. Frente a esto, la fe de Nicea proclama que Cristo no es un simple reflejo de la divinidad. Es sustancialmente verdadero Dios, el Unigénito de Dios, el único Salvador.

Karl Rahner quiso abordar la relación del cristianismo con las religiones no cristianas. La gracia de Cristo es la única realidad salvadora, pero puede actuar también fuera de los límites de la Iglesia, mediante elementos de las diversas tradiciones religiosas, produciendo lo que él llamó *cristianos anónimos*, de forma que incluso los elementos valiosos de las religiones no cristianas se consideran fruto de la gracia salvadora de Cristo, planteamiento que al no cristiano podía resultarle pretencioso. Pero, decía el gran teólogo, «a esa pretensión no puede renunciar el cristiano». Más aún, según Rahner, «propiamente es ésta la manera de humildad más grande para él (para el no cristiano) y para la Iglesia. Puesto que deja que Dios sea más grande que el hombre y

que la Iglesia. La Iglesia saldrá al encuentro del no cristiano de mañana en la actitud que pronunció Pablo, al decir: “lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar” (Hch 17,23). Desde aquí se puede ser tolerante, modesto e implacable sin embargo, frente a todas las religiones no cristianas».

Permítanme recordar aquí la figura de Karl Barth. Al contrario que Rahner, la actitud de Barth sobre las religiones es de una completa descalificación. Dios ha ofrecido a los hombres, de una vez para siempre, su revelación y su justificación en Cristo. En consecuencia, todo intento del hombre por acercarse y agradar a Dios fuera de la revelación de Cristo está condenado al fracaso o —lo que es peor— a convertirse en idolatría. La actitud radical de Barth se explica como reacción crítica a la teología protestante del siglo XIX (protestantismo liberal). Barth acusa a estos teólogos de “hacer del cristianismo un caso más de la historia de las religiones”. Se llegó a eso porque se abrieron todas las puertas que iban de fuera a dentro y cerraron todas las que iban de dentro a fuera, descuidando el interior de la morada, la revelación cristiana en cuanto tal. Se preocuparon más del comercio de los hombres con Dios que del comercio de Dios con los hombres y terminaron llamando fe a lo que no era más que una forma de autointeligencia del hombre. Barth fue constante en esta crítica, la desarrolla en las sucesivas ediciones de su Dogmática eclesial, en su Römerbrief y en *Credo* (1935: comentario al símbolo apostólico), encontramos estas palabras: «Podemos afirmar, basándonos en pruebas exactas y concretas, que la gran catástrofe teológica y eclesiástica cuyo escenario es actualmente el protestantismo alemán, no se habría producido, si las tres palabras: *Filium Dei unicum*, en el sentido exacto de la doctrina nicena de la Trinidad, no hubieran desaparecido realmente para la Iglesia alemana desde hacía más de dos siglos, bajo un fárrago de interpretaciones que pretendían mitigarla». El mismo Barth conjuró más de una vez a los teólogos católicos a que no cayesen en los errores que habían proliferado desde hacía dos siglos en la teología protestante.

«Yo soy el camino y la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí» (Jn 14,6). No es un camino, es *el* camino, el *único* camino, porque solamente él es, al mismo tiempo, «carne» entre los hombres y el «Verbo de vida» junto al Padre. Esta unicidad y universalidad salvífica de Cristo y de la Iglesia ha sido recordada especialmente en un importante documento: la declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 6-8-2000.

Y termino. La celebración de los 1700 años del concilio de Nicea recuerda a la Iglesia el sentido de su existencia y de su misión. No es la de anunciarse a sí misma, sino anunciar a Jesucristo como nuestro Salvador. Como dice el Documento de la CTI, proclamar a Jesús como nuestra salvación requiere ante todo dejarnos asombrar por la inmensidad de Cristo, para que todos puedan arder de amor por él. Nada ni nadie es más hermoso, más vivificante, más necesario que Él. En Cristo, *homoousios* con el Padre, Dios mismo se ha unido a la humanidad para siempre y lleva así a insospechada

plenitud la imagen y semejanza de Dios en que fuimos creados. Siendo el Hijo unigénito, nos conforma como hijos amados del Padre mediante el poder vivificante del Espíritu Santo. El documento de la CTI apoya el asombro ante la grandeza de Cristo en un hermoso texto de Dostoievski (“He forjado dentro de mí un símbolo, donde todo me parece claro y sagrado. Este símbolo es muy sencillo, aquí está: creer que nada hay más hermoso, más profundo, más comprensivo, más razonable, más fuerte y más perfecto que Cristo”). Pienso, por mi parte, que el asombro ante esta grandeza de Cristo es lo que le hace decir a Pablo: «lo que era para mí ganancia, lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo. Y más aún, juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas y las tengo por basura para ganar a Cristo» (Flp 3,7-8).

He dicho...

*Dr. José Arturo Domínguez Asensio,
prof. del Área de Dogmática del Instituto Teológico San Leandro*