

Revista internacional de Teología **CONCILIUM**

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

EL CONCILIO DE NICEA 1700 AÑOS DESPUÉS: PERSPECTIVAS CRÍTICAS SOBRE UN LEGADO VIVO

Luca Ferracci, Stephan van Erp y Susan Abraham (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Fáinche Ryan y Steven Battin

409

FEBRERO • 2025

evd

Revista internacional de Teología **CONCILIUM**



409

FEBRERO • 2025

TEMA MONOGRÁFICO

El Concilio de Nicea 1700 años después: perspectivas críticas sobre un legado vivo

Luca Ferracci, Stephan van Erp y Susan Abraham (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Fáinche Ryan y Steven Battin

evd

Revista internacional de Teología CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

409

FEBRERO 2025

**EL CONCILIO DE NICEA 1700 AÑOS DESPUÉS.
PERSPECTIVAS CRÍTICAS SOBRE UN LEGADO VIVO**

Luca Ferracci, Stephan van Erp
y Susan Abraham

410

ABRIL 2025

**SACRAMENTALIDAD: EL MUNDO COMO SIGNO
E INSTRUMENTO DE LA PRESENCIA DE DIOS**

Stephan van Erp, Carlos Schickendantz
y Béatrice Faye

411

JUNIO 2025

PRISIÓN

Leonel Guardado y Michelle Becka

412

SEPTIEMBRE 2025

NUEVAS FRONTERAS EN LA TEOLOGÍA COMPARADA

Catherine Cornille, Bernardeth Caero Bustillos
y Anthony John Baptist

413

NOVIEMBRE 2025

DOLOR Y CONSUELO

Stan Chu Ilo, Margareta Gruber
y Geraldo de Mori



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Susan Abraham - Presidenta
Stan Chu Ilo - Vicepresidente
Luca Ferracci - Vicepresidente
Margareta Gruber, O.S.F. - Vicepresidenta
Leonel Guardado - Vicepresidente

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng †
Johann Baptist Metz †
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Berkeley-EE.UU.
Antony John Baptist	Bangalore-India
Steven Battin	Indiana-EE.UU.
Bernardeth Caero Bustillos	Cochabamba-Bolivia
Viorel Coman	Bucarest-Rumania
Catherine Cornille	Boston-EE.UU.
Gerardo Luiz De Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Massimo Faggioli	Villanova-EE.UU.
Luca Ferracci	Bolonia-Italia
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Leonel Guardado	Nueva York-EE.UU.
Jonas Hagedorn	Bochum-Alemania
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Léonard Amossou Katchekpele	Frankenthal-Alemania
Cesar Kuzma	Curitiba-Brasil
Ludovic Lado, S.J.	N'Djamena-Chad
Albertus Bagus Laksana	Yogyakarta-Indonesia
Silvia Martínez Cano	Madrid-España
Carlos Schickendantz	Santiago-Chile
Stephan van Erp, O.P.	Lovaina-Bélgica
Wai Ching Angela Wong	Sha Tin-Hong Kong
Richard L. Wood	Los Angeles/Albuquerque-EE.UU.
Antonina Wozna	Valencia-España

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 París (Francia)
Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Kim S. Mendoza
<https://concilium-vatican2.org/>
<https://linktr.ee/ConciliumINT>



COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht-Quinn	Alemania
María Pilar Aquino	Estados Unidos
Mile Babić, O.F.M.	Bosnia y Herzegovina
José Óscar Beozzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
Maria Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Thierry-Marie Courau	Francia
Enrico Galavotti	Italia
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Linda Hogan	Irlanda
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanron	Suecia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. Congo
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Nigeria
Agbonkhianmeghe Orobator, S.J.	Kenia
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Léonard Santedi Kinkupu	Rep. Dem. Congo
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
David Tracy	Estados Unidos
Marciano Vidal	España
João J. Vila-Chã, S.J.	Portugal
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannarás	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquía



CONTENIDO

1. Tema monográfico: *El Concilio de Nicea 1700 años después: perspectivas críticas sobre un legado vivo*

Luca Ferracci, Stephan van Erp y Susan Abraham: *Editorial* 7

- 1.1 Giacomo Freda Civico: *La recepción del Credo niceno-constantinopolitano más allá del limes romano: el caso de los godos* 13
- 1.2 Bishara Ebeid: *Una apología de la ortodoxia nicena para los musulmanes: el Comentario al Credo de Elías de Nisibis*..... 21
- 1.3 Paolo Aranha: *Introducir la Trinidad y evitar la Trimurti. La recepción de la doctrina trinitaria del Credo niceno-constantinopolitano en la India durante los primeros tiempos modernos*..... 33
- 1.4 Austin John Millares Ortinero: *¿Qué tiene que ver Nicea con Manila? Una laguna teológica y el desarrollo de una cristología local*..... 45
- 1.5 Massimiliano Proietti: *La «decanonización» litúrgica del Credo niceno-constantinopolitano. La adición del Símbolo de los Apóstoles en el Ordo Missae del Vaticano II* 55
- 1.6 Giuseppe Samuele Adorno: *El Credo niceno-constantinopolitano en los números de Communio (1972-1975): ¿una lucha por la identidad católica?* 67
- 1.7 Valentina Ciciliot: *Más allá de la controversia sobre el filioque y los símbolos de la fe. El auge del cristianismo pentecostal, carismático y no confesional* 79

1.8	Silvia Martínez Cano: <i>Aportaciones de las teologías feministas a la teología trinitaria. Reimaginando la noción de «relacionalidad»</i>	91
1.9	Luca Ferracci: <i>Sobre los orígenes de la reapropiación ecuménica de la fe de Nicea (siglo XIX)</i>	105
1.10	Johannes Oeldemann: « <i>Confesar la fe única</i> ». <i>La contribución de un estudio de Fe y Constitución al aniversario del Concilio de Nicea</i>	117
2.	Foro teológico:	
2.1	Fáinche Ryan: <i>Hacia una comprensión de la afirmación de Ratzinger de un «derecho inalienable del pensamiento griego a un lugar en el cristianismo»</i>	131
2.2	Steven Battin: <i>¿Nicea como símbolo de fe y símbolo de tragedia?</i>	141

Cada domingo, los cristianos de todo el mundo recitan el Credo de Nicea como confesión de fe, pero la mayoría ignora que el Credo no fue concebido para convertirse en lo que realmente ha sido a lo largo de los dieciocho siglos de su historia: una piedra angular para todas las confesiones cristianas, que circula en los más diversos ámbitos teológicos, con un amplio impacto en las culturas locales y diversas implicaciones teológicas, políticas y filosóficas. Creado con fines principalmente litúrgicos y catequéticos, el Credo ha mostrado una doble capacidad de adaptación: de tipo cultural, como puente hacia las poblaciones de misión, y de tipo lingüístico. Las traducciones del Credo comenzaron ya en el siglo IV (producidas en las regiones armenia, siríaca y copta, y, más tarde, también en el mundo árabe) y la expansión del cristianismo durante la Edad Moderna ha dado lugar a la producción de traducciones a lenguas aún más diversas, desde el eslavo hasta los idiomas hablados en cada una de las llamadas «tierras de misión».

En 2025, año en que las iglesias cristianas y el mundo académico celebran el 1700 aniversario del Concilio de Nicea, *Concilium* brinda con este número la oportunidad de visitar y reflexionar sobre antiguos debates, así como de proponer nuevos enfoques y marcos interpretativos. De acuerdo con un enfoque interdisciplinar y transcultural, este número ofrece trece estudios originales de especialistas que examinan cada uno un aspecto del legado del Credo, tratando de demostrar su profunda herencia y

adaptabilidad cultural con ideas frescas, a veces provocadoras, pero siempre intelectualmente ricas.

Los cuatro primeros artículos abordan la cuestión de la «recepción» del Credo en culturas alejadas del contexto cultural greco-latino. En algunos casos, estas poblaciones se habían asentado dentro de las fronteras de lo que había sido el Imperio romano, pero sin compartir la ortodoxia de Nicea que estaba formando y unificando la cultura intelectual cristiana occidental a finales de la Antigüedad. Esta fue la situación de los godos, presentada en el artículo de *Giacomo Freda Civico*, que, aunque rechazaron la ortodoxia nicena en favor de un Credo subordinacionista, adaptaron sus categorías filosófico-teológicas a sus propios cánones culturales para ser interlocutores alternativos pero iguales con el mundo latino. En otros casos, el Símbolo ha sido un medio para defender y explicar la fe cristiana a los no cristianos. *Bishara Ebeid* presenta en su ensayo el caso del *Comentario al Credo* de Nicea compuesto por Elías, el metropolitano sirio-oriental de Nisibis, a principios del siglo XI, para hacer frente a la acusación musulmana de que Nicea era la causa de la corrupción de la fe cristiana, donde se inventó la doctrina trinitaria que sustituyó a la auténtica fe monoteísta enseñada por Cristo. Sin embargo, en el caso de Elías de Nisibis, la intención apologética también estaba relacionada con el intento de hacer más accesible la comprensión cristiana de la Trinidad a un público musulmán, utilizando métodos aceptados y un lenguaje inteligible por sus oponentes. Especialmente durante la Edad Moderna, cuando los misioneros se empeñaron en difundir los principios de la «verdadera fe» entre los «paganos», esto condujo a un enfoque «acomodaticio» de las culturas locales. Obviamente, este proceso de adaptación tenía su principio básico en el Credo que los misioneros traducían (normalmente del latín) y moldeaban según la lengua y la cosmovisión de las poblaciones de misión. Pero esto no ha impedido que la superficie del cristianismo global esté surcada por profundas lagunas en la recepción local de la fe trinitaria. Este es el énfasis de los ensayos ofrecidos por *Paolo Aranha* y *Austin John Millares Ortinero*. Mientras Aranha analiza cómo la similitud entre la Trimūrti hindú y la Trinidad cristiana ha sido interpre-

tada de diferentes maneras por los misioneros y las autoridades eclesíásticas de la India moderna temprana (bien como una reliquia o una prefiguración del cristianismo, bien como una burla diabólica del mismo), *Austin John Millares Ortinero* identifica la falta de una filosofía filipina que pueda traducir todo el peso del *homoousios*, el énfasis excesivo en la humanidad de Cristo y el desarrollo de una cristología local como tres posibles razones de la comprensión parcial del Credo en la religiosidad popular filipina.

En Occidente, el Credo siempre ha oscilado entre dos funciones complementarias: transmitir la fe y preservar su ortodoxia. En la Tradición católica romana, ha habido momentos en los que la segunda función ha prevalecido sobre la primera. En 1968, durante la celebración de clausura del Año de la Fe y en medio de la tumultuosa recepción del Vaticano II, Pablo VI pronunció *El Credo del Pueblo de Dios*, una solemne profesión de fe escrita por su amigo, el filósofo Jacques Maritain. El texto de este Credo retomaba el formulado en el Concilio de Nicea, pero con la interpolación de dogmas posteriores como el pecado original, la presencia real de Cristo en la Eucaristía, la primacía de Pedro, la virginidad de María, la Inmaculada Concepción y la Asunción. Esta nueva profesión de fe iba a sustituir al Juramento contra el Modernismo instituido por Pío X en 1910, pero la intención seguía siendo la misma: reafirmar la continuidad de la doctrina católica romana y proteger la «fe de los sencillos» de la propagación de una visión materialista del mundo y del progreso de la teología contemporánea. Como muestra *Samuele Adorno*, el Papa contó en esta misión con el apoyo de los teólogos de la revista *Communio*, que dedicó varios números entre 1972 y 1975 al Credo niceno-constantinopolitano y al problema de la deshelenización de la fe. Lo que estaba en juego para ellos era la defensa del *logos* patrístico como expresión de la universalidad de la fe cristiana, y fue precisamente en torno al problema de cómo debe comunicar la Iglesia la revelación a los seres humanos modernos sobre lo que ha girado durante tanto tiempo el debate entre *Concilium* y *Communio* sobre el legado del Vaticano II.

Esto nos lleva al otro lado de la cuestión, que es la transmisión de la fe del Pueblo de Dios (*traditio fidei*). Se trata de una función que el Credo niceno-constantinopolitano ha cumplido por su naturaleza de Credo «litúrgico», dada su presencia constante en la liturgia de la misa desde el Concilio de Trento. *Massimiliano Proietti* escribe que este «monopolio» del Credo niceno sobre la misa católica terminó con la reforma litúrgica del Vaticano II, que redescubrió el Credo de los Apóstoles, más fácil de traducir a las lenguas vernáculas y más apropiado para la nueva misa y el rito del bautismo. Este proceso de «descanonización» del Credo niceno también se produjo a nivel lingüístico y conceptual. *Silvia Martínez Cano* escribe apasionadamente sobre cómo las teologías feministas están contribuyendo a resignificar la fe trinitaria con nuevos lenguajes y metáforas, aportando a menudo nuevas perspectivas y un enfoque interdisciplinar que conduce a un renacimiento para la teología.

Es importante señalar que no todas las comuniones cristianas de Occidente asumen la fe nicena como expresión válida de la enseñanza apostólica. A menudo se dice que la aparición y la difusión a escala mundial de iglesias de tipo pentecostal y no confesionales han oscurecido la centralidad de los símbolos de la fe en la identidad cristiana contemporánea, dado el dogmatismo con el que se han revestido estos símbolos en el discurso pneumatológico. Pero, en algunos aspectos, se trata de una suposición que solo es parcialmente cierta. Como afirma *Valentina Ciciliot*, aunque los símbolos de la fe fueron prácticamente innecesarios, cuando no rechazados inicialmente, en el auge del cristianismo pentecostal y carismático, el diálogo ecuménico contemporáneo con las demás confesiones cristianas ha exigido a los pentecostales clásicos que reabran el debate sobre el Credo y le den así una oportunidad como declaración de la fe común.

De hecho, la proximidad del aniversario de 2025 parece haber despertado a las iglesias de su letargo (algunos lo han llamado el «invierno ecuménico»), convenciéndolas para que reanuden el camino ecuménico. Se dan las condiciones para que la Sexta Conferencia Mundial de Fe y Constitución, que tendrá

lugar en octubre de 2025 bajo el lema «¿Qué camino seguir ahora hacia la unidad visible?», produzca importantes resultados de los que, lamentablemente, este número no puede informar. Del mismo modo, solo podemos esperar que el deseo del papa Francisco y del patriarca Bartolomé de reunirse en Nicea para celebrar juntos el sacramento de la comunión se haga realidad, tal y como esperaban ambos líderes en 2024. Lo que este número ofrece mientras tanto son dos análisis de las raíces históricas y teológicas del significado ecuménico del Credo en la actualidad. *Luca Ferracci* escribe sobre cómo en el siglo XIX el Símbolo niceno-constantinopolitano fue redescubierto como piedra angular de la unidad cristiana por teólogos que historizaron y relativizaron así las diferencias doctrinales entre las iglesias, permitiéndoles redescubrir el corazón de la fe cristiana. *Johannes Oeldemann* recuerda un documento de estudio publicado en 1991 por la Comisión Fe y Constitución, que ofrece una explicación ecuménica del Credo niceno-constantinopolitano.

Por último, nuestros dos ensayos del Foro, de *Fáinche Ryan* y *Steven Battin*, intentan revitalizar una conversación que sigue siendo tan importante ahora como lo era en el siglo IV: la relación entre el pensamiento griego y la fe cristiana, y cuestionan si las categorías aristotélico-tomistas y coloniales son adecuadas para expresar la verdad perenne de la fe revelada. A finales del siglo XX, el paradigma emergente del «cristianismo mundial» polarizó fuertemente la literatura sobre el Símbolo niceno-constantinopolitano, especialmente en el campo de la teología. Frente a la teoría de Joseph Ratzinger sobre el Credo niceno como piedra angular de un proceso de helenización del cristianismo, vinculante para otras culturas (como explicó en su elucidación del Credo de los Apóstoles, publicada por primera vez en 1968 con el título *Introducción al cristianismo*), teólogos como Wolfahrt Pannenberg, Hans Urs von Balthasar y Hans Küng interpretaron el Credo niceno-constantinopolitano como una realidad dinámica portadora de un significado ecuménico universal para la contextualización de la fe cristiana.

El argumento de Ryan es que, aunque Ratzinger defiende sin duda alguna la autenticidad y la interacción providencial de la tradición cristiana con el pensamiento griego, su obra puede leerse, no obstante, como abierta en principio a una exploración del pluralismo religioso y del diálogo interreligioso en la medida en que el pensamiento griego se entienda como el único medio en el que puede tener lugar la interacción intercultural. En congruencia con los teóricos descoloniales, en cambio, Battin sostiene que Nicea tiene un «lado trágico» que reverbera a través de la historia cristiana, contribuyendo a su manera a la inclinación de la modernidad colonial por rechazar el diálogo con el Otro indígena y negarle la autonomía epistémica y espacial.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

La recepción del Credo niceno-constantinopolitano más allá del *limes* romano: el caso de los godos

La recepción del Credo niceno-constantinopolitano entre los godos constituye un caso de estudio especial. La historiografía tradicional se ha centrado en cómo los pueblos germánicos fueron antinicenos desde el principio de la evangelización. Sin embargo, escasa ha sido la atención prestada a las dinámicas de conversión, que delinean un paisaje mucho más complejo y variado, pero también a las corrientes doctrinales presentes en los primeros siglos y, sobre todo, a las formas en que se construyó este aparente rechazo total. Este artículo analiza cómo este rechazo no fue unívoco y cómo algunas figuras construyeron una doctrina antinicensa gracias a una sensibilidad teológico-filosófica y lingüística.

La recepción del Credo niceno-constantinopolitano al otro lado de la frontera romana, entre la población de los godos, constituye un caso de estudio especial. La opinión común es que rechazaron de hecho el Credo niceno-constantinopolitano, aunque algunas corrientes historiográficas divergen en cuanto a qué partido doctrinal era mayoritario. Sin embargo, algunas fuentes atestiguan que el principio de la evange-

* GIACOMO FREDA CIVICO se licenció en Ciencias Arqueológicas en la Universidad La Sapienza. Aquí obtuvo el máster en Ciencias Históricas; en la misma universidad es doctorando desde noviembre de 2023, donde prosigue sus investigaciones sobre el cristianismo primitivo entre los godos, tema central de sus estudios desde su tesis de máster.

Dirección: Viale Vaticano 67 00165, Roma (Italia). Correo electrónico: giacomo.fredacivico@uniroma1.it.

lización de este pueblo precedió a los años de la controversia arriana¹.

Para comprender bien la diversidad de las corrientes cristianas en los comienzos de la evangelización, es necesario analizar el proceso de cristianización en sus fases iniciales, es decir, las de mediados del siglo III d.C. En este período de anarquía militar, los primeros núcleos cristianos se difunden entre las poblaciones godas. Por un lado, se trataba de esclavos capturados en las ciudades de Capadocia durante incursiones militares, como los antepasados de Ulfilas. Tales personajes sometidos a la servidumbre pudieron influir en un segmento más amplio de la población, por un lado debido al peso de los esclavos domésticos y, por otro, a la fuerte movilidad social que caracterizaba a los godos como población nómada, como indica el caso del propio Ulfilas, de linaje capadocio pero con nombre godo (**Lo-bo*: «lobito»). Por supuesto, es probable que el número de esclavos cristianos fuera pequeño, pero se pueden considerar otras fuerzas evangelizadoras. Por ejemplo, el ejército godo es muy permeable: en una época de fuerte hostilidad por parte de las instituciones imperiales, bastantes cristianos decidieron alistarse en la milicia germánica, adquiriendo así tanto riquezas procedentes del botín como una posición social destacada². También contribuyeron al proceso de cristianización las políticas matri-

¹ Cf. Comodiano, *Carmen apologeticum*, 807-822; Sozomeno, *HE*, II 6, 2; Patr. Nicean. nomina, XLII., XLIII., Eusebio, *Const.* II 53-III 7; Filostorgio, II 5; fuentes recogidas en Nico De Mico, Simonetta Marchitelli y Simona Rota, *Fonti per la cristianizzazione dei Germani (secc. IV-VIII)* (Roma: Herder, 2007), 535-580; cf. Viola Gheller, «Prima di Ulfila, accanto a Ulfila: missionari (in)volontari tra i Goti», en Emanuele Piazza (ed.), *Qui est quiligno pugnat?: Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardantica e medievale (secc. IV-XIII)* (Verona: Alteritas, 2016), 54-63.

² Cf. Rosalba Arcuri, «Forme di dipendenza nelle società barbariche dell'Occidente tardoantico: incidenza economica e strutture sociali», en Jordi Cortadella i Morral, Oriol Olesti Vila y César Sierra Martín (eds.), *Lo viejo y lo nuevo en las sociedades antiguas: homenaje a Alberto Pireto* (Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2018), 470-482; Walter Pohl, «Introduction», en Walter Pohl y G. Heydemann (eds.), *Strategies of Identification: Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe* (Turnhout: Brepols, 2013), 1-64; Mario Caravale, *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale* (Bologna: il Mulino, 1994), 15-25; Herwig Wolfram,

moniales y los contactos comerciales y civiles limítrofes entre los godos y el entorno dacio, en el que se atestigua la presencia de objetos de culto cristiano importados a partir del siglo III y producidos *localmente* a partir del siglo IV, indicativos de una importante comunidad cristiana³.

Este cuadro indica la presencia de varias comunidades cristianas, ya formadas y organizadas en los años del Concilio de Nicea y de la crisis arriana. De hecho, la recepción del Credo nice-no-constantinopolitano se expresa en un aparente rechazo casi total y una adopción masiva del subordinacionismo. «Aparente» porque se atestiguan varias corrientes teológicas entre los godos, testimonio de una cierta sensibilidad filosófico-teológica, a menudo incomprensible por la historiografía tradicional. Nicenos, arrianos, pero también otros, como los audianos, que, por su ejemplo de aislamiento ascético, representan quizás sobre todo una amenaza para el orden social⁴. Los núcleos nicenos, por cierto, persistieron incluso cuando para entonces la mayoría de la población había adoptado el subordinacionismo y cuando los propios godos se encontraban en una posición de superioridad político-militar⁵. El rechazo del Credo se ha atribuido en el pasado a una sensibilidad cultural diferente, que habría tomado un

Geschichte Der Goten (Múnich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1979), traducido al italiano, *Storia dei Goti* (Roma: Salerno Editrice, 1985), 164-175.

³ Véanse Giorgio Bejor, Maria Teresa Grassi, Stefano Maggi y Fabrizio Slavazzi, *Arte e archeologia nelle province romane* (Milán: Mondadori, 2011); Chris Thomas, «Claudius and the Army Reforms», *Zeitschrift Für Alte Geschichte* 53 (2004) 424-452; Peter Heather, *The Goths* (Oxford: Blackwell Publishing, 1996), 35-39; Stepehn Johnson, *Late Roman Fortifications* (Tortona: Barnes & Noble Imports, 1982); Eugen Lozovan y Safia Haddad, «Dacia sacra», *History of Religions* 7 (1968) 209-243; George Leonard Cheesman, *The Auxilia of the Roman Imperial Army* (Oxford: Clarendon Press, 1914).

⁴ Epifanio, *Panar.* 70, 14, 5-15, 5, en De Mico, Marchitelli y Rota, *Fonti per la cristianizzazione dei Germani*, 542s. Véase también Gheller, «Prima di Ulfila, accanto a Ulfila», 51-55.

⁵ Véanse Basilio, *Epist.* 164; Paolino di Nola, *Carm.* 12, 197-268; Jerónimo, *Epist.* 106, 1-2 y 10, 2; Juan Crisóstomo, *Epist. Ad Olymp.*, 1, 5, *Epist.* 207, *Hom.* 2, 3 y *Hom.* 8; fuentes recogidas en De Mico, Marchitelli y Rota, *Fonti per la cristianizzazione dei Germani*, 539ss, 564-573.

modelo cultural tradicional degradante y lo habría repropuesto dentro de una nueva religión⁶. Sin embargo, este factor de «comprensibilidad» puede explicar solo en parte la razón de su difusión, pero no la de la victoria del arrianismo; tanto porque no centra la atención en las figuras evangelizadoras, como porque no tiene en cuenta un paisaje multiforme y abigarrado en el que coexisten diferentes iglesias y cristianismos. Además, de hecho, las creencias góticas tradicionales se desconocen casi por completo, y este criterio se basa en una supuesta similitud entre la religión gótica y la germánica del siglo I de la que da testimonio Tácito.

Merece la pena analizar a los evangelizadores, figuras clave pertenecientes a una élite cultural educada en las grandes ciudades del Imperio. Ellos, más que la población, poseen una fuerte sensibilidad filosófica y teológica. Gran parte del mérito de la victoria del arrianismo les pertenece, en particular la labor de Ulfilas. Obispo consagrado por Eusebio de Nicomedia, educado en Constantinopla, es el redactor de un nuevo alfabeto para traducir la Biblia a la lengua gótica. Esta operación cultural implica una accesibilidad sin igual al mensaje cristiano, diferenciando la misión evangelizadora de su entorno de la asistemática promovida por otras corrientes doctrinales. Además, el maestro de Ulfilas, el obispo Teófilo, tal y como se define en el *laterculus* de Nicea *Gothiae*, participó en el Concilio niceno. De fe casi con toda seguridad antinicensa, a pesar de suscribir el símbolo, como es habitual en la mayoría de las figuras opuestas al Credo, es el jefe de la Iglesia mayor de los godos, como indica su propia participación en Nicea. Este peso, unido a la uniformidad que un texto escrito podía dar al mensaje cristiano, explica que la recepción del Credo niceno-constantinopolitano se realizara con un rechazo parcial.

⁶ Heinz-Eberhard Giescke, *Die Ostgermanen und der Arianismus* (Leipzig: Teubner, 1939), 57ss; cf. Bruno Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico* (Roma: Herder, 1992), la tercera parte del volumen, «L'età romano-barbarica», subdividida en cuatro capítulos que analizan la historia entre el siglo III y el siglo VIII.

Cabe destacar que la *societas* goda veía el culto como un carácter sociocultural en el que reconocerse, a nivel identitario más que en la esfera íntima. En particular, la literatura nacida con el nuevo alfabeto representa un nuevo patrimonio cultural en el que reconocerse en una fase de etnogénesis, migraciones y cambios cuarentenarios. Esta literatura se distingue por tratar temas puramente religiosos, es una literatura exegética: de ella se puede derivar no solo un conocimiento profundo de las corrientes doctrinales coetáneas, sino también las formas en que se construyó el rechazo de los Credos de Nicea y Constantinopla. Como en el caso de toda la crisis arriana, el término problemático es *ὁμοούσιος*. Un lexema que ha pasado por modificaciones, rechazos, readmisiones, que también puede verse en la misma literatura en gótico, lo que demuestra la sensibilidad teológico-religiosa de esta población y cómo construyó el rechazo del Credo retomando los argumentos surgidos de las numerosas discusiones conciliares que caracterizaron todo el siglo IV.

Algunos ejemplos pueden ayudarnos a respaldar esta afirmación. Un fragmento exegético del siglo V, el *Skeireins aiwaggeljons þairh Johannen* (Comentario sobre el Evangelio de Juan), es rico en pistas sobre el arrianismo de los germanos y sobre cómo entendían los diversos matices del término. Conservado en dos copias misceláneas entre finales del siglo V y principios del VI⁷, este texto, cuya naturaleza de traducción o redacción en la lengua aún se debate, tiene sin embargo una fecha *post quem*, 449, ya que retoma algunos pasajes del Comentario de Cirilo de Alejandría. En el folio V, en particular, se dice explícitamente que se debe rendir al Hijo *un honor, no igual sino similar* al que se dirige al Padre; además, al final del folio, hablando del amor dirigido al Padre, se repite esta fórmula, haciéndose eco de la homoea del 357. Aquí se utiliza el *hapax legomenon* *ibnaleiks* para significar «igual». Una neoformación que combina los adjetivos *ibna* «igual» y *galeiks* «similar» en el mismo lema. Este adjetivo también podría expresarse con la palabra *ibna* en términos

⁷ Ocho folios manuscritos: Ambrosiana: cod. E 147, 77-80, 111-114, 309-310; Vaticana: cod. lat. 5750, 57-62.

de significado; en cambio, aquí se prefiere la construcción con la palabra *galeiks*. Una hipótesis⁸ sugiere que los tres términos se utilizan en correspondencia con términos griegos: *ibna* para ἴσος, *galeiks* para ὅμοιος e *ibnaleiks* para ὁμοούσιος, una teoría, sin embargo, que no puede demostrarse⁹. Si *ibna* y *galeiks* diferencian a las dos Personas de la Trinidad, *ibna* e *ibnaleiks* expresan el mismo concepto, pero con dos matices de significado diferentes, de lo contrario no se habría utilizado una neoformación especial en el texto. Puesto que no hay diferencia semántica entre los dos adjetivos, es probable que la segunda palabra exprese el concepto de «similar en todo» o «similar en sustancia», expresiones utilizadas por los partidos doctrinales no nicenos.

Además de los matices de significado relativos a las tradiciones de semejante e igual, también comunes al griego, existe también un uso evidente de atributos destinados a distinguir las figuras de la Trinidad, tanto en la tradición literaria goda como en los testimonios latinos que informan de las doctrinas de los obispos godos. En el *skeireins* existe una yuxtaposición redundante entre el padre, *atta* o también llamado *gub* «dios», y el hijo, *sunus* o *frauġia* «señor», así como la comparación entre *ainabaura* «unigénito», referida al hijo, y *unbauranamma* «no encarnado», dirigida al padre, de mayor divinidad al no ser engendrado y precisamente no encarnado. La palabra *ainabaur* calca plausiblemente la fórmula latina *unigenitus filius* o la griega μονογενής y es más apropiada para identificar las diferencias de las Personas trinitarias que *sunus ainaha*, subrayando así el alejamiento de la teología confirmada en Nicea. Existen también otros testimonios latinos que indican no solo una elevada preparación teológica por parte de los autores godos, sino también la adopción de un lenguaje típicamente subordinacionista. Un ejemplo de cómo construyeron estos personajes el rechazo del Credo se encuentra en el ms. *Parisinus* 8907: entre las líneas de

⁸ Gustav Ernst Dietrich, «Die Bruchstücke der Skeireins», en *Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte* 1903, 69.

⁹ Raffaella Del Pezzo, *Skeireins: Commento al Vangelo di Giovanni* (Nápoles: Istituto Universitario Orientale, 1997), 90.

un comentario del obispo Maximino sobre las Actas del Concilio de Aquilea, hay un desanálisis de la fe de Ulfilas escrito por el discípulo Ausencio de Durostorum y se cierra con una profesión de fe del propio maestro. Es breve, lo que provocó una discusión sobre cuál era la filiación doctrinal de Ulfilas, si homoeana, es decir, moderada, o eunomiana, radical; un texto de pocas líneas es por una parte más fácil de comprender, por otra más difícil de rebatir por los posibles detractores¹⁰. En su análisis de la fe del maestro, Aussentius recurre a numerosos atributos dirigidos al Padre para subrayar su mayor divinidad, ajustándose así a una práctica antinicensa ya tradicional. Llega incluso a definir al Hijo *secundus deus*, sugiriendo una postura extrema silenciada en el Credo ulfiliano por razones de brevedad.

En conclusión, la recepción del Credo niceno-constantinopolitano en el ámbito germánico se tradujo en un rechazo general, pero no total. El rechazo del símbolo pasó por una cuidadosa construcción teológica, con fundamentos tanto culturales como lingüísticos. Si el criterio de la comprensibilidad ha sido prácticamente superado, el papel de las figuras evangelizadoras, ahora en pie de igualdad cultural con los grandes exégetas imperiales, debe reconsiderarse; pero también el sentimiento de identidad. De hecho, además de la sensibilidad filosófico-teológica que movió a los obispos misioneros, su otro gran mérito fue el de proporcionar un nuevo patrimonio cultural en el que reconocerse. El culto en las sociedades germánicas tiene una dimensión pública, funcionando como agregador social. El hecho de compartir un ritual y unas creencias comunes constituye el requisito previo para pertenecer al grupo étnico. En una época de grandes cambios, migraciones y mestizaje con la cultura grecorromana, la literatura en godo, impregnada de un sentido cristiano subalterno, proporcionó un sustituto válido a los cultos tradiciona-

¹⁰ Manilo Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975), 211-353; Manilo Simonetti, «L'arianesimo di Ulfila», en Manilo Simonetti (ed.), *Studi di Cristologia Postnicena* (Roma: Istitutum Patristicum Augustinianum, 2006), 167-187; Manilo Simonetti, «Arianesimo latino», *Studi Medievali* 8 (1967) 663-667; Tarmo Toom, «Ulfila's Creedal Statement and Its Theology», *Journal of Early Christian Studies* 29 (2021) 525-552.

les que ahora resultaban inadecuados para la nueva sociedad formada. Además, el plan identitario también desempeña un papel clave en los siglos siguientes, lo que explica igualmente la resistencia al Credo niceno-constantinopolitano *en los reinos occidentales*. Una vez asentados en las regiones imperiales, los godos y otros germanos que les siguieron tendieron a adoptar nuevos cánones culturales, retomando los romanos y readaptándolos a su propia sociedad (cf. la *civilitas* de Teodorico). Si por un lado existe un sentimiento de imitación hacia el mundo latino, por otro también hay un deseo de distinguirse, situándose como interlocutores iguales. El subordinacionismo, homoeo o extremista, en este contexto, satisface estos sentimientos, ya que existe un cristianismo en común con el mundo grecorromano, pero al mismo tiempo una considerable distinción en el plano doctrinal.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)