


Dialéctica entre innovación conceptual y continuidad doctrinal en el Mediterráneo tardoantiguo: un estudio a la luz del impacto del Concilio de Nicea en su 1700 aniversario

Unai Buil Zamorano

Universidad Isabel I 

<https://dx.doi.org/10.5209/dmae.97603>

Recibido: 20 de Agosto de 2024 • Aceptado: 6 de noviembre de 2024

ES Resumen: El actual estado de la cuestión de la investigación académica sobre el Primer Concilio de Nicea y su relación con la conformación de la historia intelectual oficial de la Iglesia muestra la operatividad de una dialéctica entre innovación conceptual y continuidad doctrinal en la promulgación del dogma. Es decir: en el asentamiento de la ortodoxia sobre la fe cristiana, se conjugan tanto una base de continuidad con un pasado vinculante, como una apuesta por nuevos conceptos. A este respecto, Nicea sirvió de paradigma de establecimiento de doctrina y de concreción lingüística de contenidos de fe, mediante un Credo con centro en el concepto «*homoousios*». A su vez, la apelación a una idealizada Nicea en las décadas posteriores (la «idea de Nicea», en palabras de M. S. Smith) llevó a una intensificación de esa lógica conciliar de definición de doctrina e, incluso, a aumentar los contenidos vinculantes de fe, al precio de excluir la diversidad de interpretaciones teológicas legítimas en favor de una en exclusiva. Este estudio se centra en el análisis de esta dinámica, particularmente mostrada en el ejemplo del dogma del pecado original, donde la construcción de un enemigo único y común (la herejía) y la utilización interesada de los textos sagrados para promover la uniformidad política y religiosa del Imperio romano serían herramientas para la estabilización social y la correspondiente chivo-expiación de los disidentes.

Palabras clave: Nicea; *homoousios*; innovación; tradición; exclusión social; Sagrada Escritura; pecado original.

ENG Dialectics between conceptual innovation and doctrinal continuity in the Late Antique Mediterranean: a study in the light of the impact of the Council of Nicaea in its 1700th anniversary

Abstract: The current state of academic research on the First Council of Nicaea and how it relates to the shaping of the official intellectual history of the Church shows the operation of a dialectics between conceptual innovation and doctrinal continuity in the promulgation of dogma. That is to say: in the establishment of the orthodoxy of the Christian faith, both a basis of continuity with a binding past and a commitment to new concepts are combined. With regard to this, Nicaea served as a paradigm for the establishment of doctrine and the linguistic specification of the contents of faith, by means of a Creed centred on the concept «*homoousios*». In turn, the appeal to an idealised Nicaea in subsequent decades (the «idea of Nicaea», in M. S. Smith's words) led to an intensification of this conciliar logic of defining doctrine and even to an increase in the binding contents of faith, at the expense of excluding the diversity of legitimate theological interpretations in favour of an exclusive one. This study focuses on the analysis of this dynamics, particularly shown in the example of the dogma of original sin, where the construction of a single, common enemy (heresy) and the self-interested use of sacred texts to promote the political and religious uniformity of the Roman Empire would be tools for the social stabilisation and the corresponding scapegoating of dissidents.

Keywords: Nicaea; *homoousios*; innovation; tradition; social exclusion; Sacred Scripture; original sin.

Sumario: Introducción: el Concilio de Nicea y su idealización como recurso frente a la crisis eclesial y política del Imperio romano tardoantiguo; 1. La reivindicación de la innovación como medio de afirmación de la tradición: la estrategia del Concilio de Nicea y su inmediato *aftermath*; 2. El encubrimiento de la innovación mediante la reivindicación de la tradición: las metamorfosis de la idea de Nicea y el ejemplo del *originale peccatum* en los albores del siglo V; 3. Conclusiones; Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Buil Zamorano, U. (2025). Dialéctica entre innovación conceptual y continuidad doctrinal en el Mediterráneo tardoantiguo: un estudio a la luz del impacto del Concilio de Nicea en su 1700 aniversario. *De Medio Aevo*, 14 (1), 69-87. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/dmae.97603>

Introducción: el Concilio de Nicea y su idealización como recurso frente a la crisis eclesial y política del Imperio romano tardoantiguo

El año 2025 contempla el (Primer) Concilio de Nicea a diecisiete siglos de distancia y son muchas, verdaderamente, las facetas (de corte histórico, teológico y filosófico, entre otras) que cabría comentar sobre su preparación, desarrollo y recepción. En este estudio, se centrará la atención en un fenómeno con respecto al cual Nicea (o, más bien, la «idea de Nicea»¹ sirvió de instrumento catalizador², en especial en lo referido al punto concreto de establecer sucesivas fijaciones dogmáticas, tales como la forja doctrinal del «pecado original». De hecho, en esta última noción, posterior a las disputas del más inmediato entorno niceno y post-niceno, se detendrá de modo destacado este artículo. En efecto, la fijación doctrinal del *peccatum originale* es un claro ejemplo de la actividad de ese fenómeno que contribuyó a la exitosa conformación eclesial del dogma y que fue alimentado por el recurso a la idea (post-nicena) de Nicea y sus diversas versiones y transformaciones. El fenómeno en cuestión es, en definitiva, la *delimitación de un enemigo concreto y compacto como medio efectivo para legitimar y perpetuar la elección de una posibilidad de interpretación teológica (que estaba en disputa con otras) como dato vinculante*³ que, además, debía ser visto como tradición arraigada y revelación divina inequívocamente afirmada «desde

siempre»⁴. La idea de Nicea era, precisamente, el resultado de una idealización de la explicitación eclesial universal de doctrina del Niceno, que se pretendía ver como concreción lingüística de datos teológicos siempre creídos eclesialmente y solo cuestionados por recientes herejías. Sin embargo, la realidad de Nicea no había sido tan ideal. Y, desde luego, nada intrínseco en el concilio permitía invocar su autoridad o su lógica interna para justificar otras ideas como datos evidentes de fe:

«[...] as Lim has put it [...] “the self-conscious formation of tradition” [...]. Nicaea was, in this way, not a past triumph but a present battleground, not a specimen fixed in amber but a malleable discursive tool [...] new orthodoxies were disguised as that which had always been believed. “Nicaea” could thus function as a helpful cypher [...] a powerful weapon, providing the ammunition with which an opponent’s theology was condemned as hopelessly heterodox»⁵.

Sea como sea, el progresivo triunfo de esa idealización del Niceno, así como su implantación en la lógica de la maquinaria eclesial en tanto que homogeneizadora de doctrina y de praxis, determinó que quienes se opusieran a las ideas elegidas en exclusión de las restantes debían ser vistos como un bloque unitario de herejes sembradores de discordia frente a un tema nunca sujeto a debate más que por las nuevas ideas heterodoxas⁶. Y lo mismo se aplicaba al posterior desarrollo intelectual de las ideas escogidas en cuestión. Empero, como se verá, ello no significa que Nicea «inventara» la fe, que esta empezara en ese momento histórico del primer concilio ecuménico o que esa fe estuviera hasta tal punto diluida en distintas interpretaciones que no hubiera un núcleo esencial hasta el arbitraje de Nicea y su ampliación teológica ulterior. Pero sí significa que la inmediata recepción del concilio del 325 (fechas en torno a mediados del siglo IV) dio inicio a una lógica que incardinaba una dinámica de feroz exclusión

¹ «[...] gradual emergence of a self-consciously “pro-Nicene” theology in the decades after Nicaea [...] Athanasius’ ambitious recasting of the idea of “Nicaea” during the 350s and 360s was a response to the very difficulties that Nicaea itself had created [...]. Nicaea’s unique authority and sole sufficiency let to the articulation of a number of distinct “reading strategies” by which Nicaea could remain meaningful», Smith, M. S. *The idea of Nicaea in the early Church councils, AD 431-451*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 13; comillas internas en el original.

² Quien escribe estas líneas hace suyas las reflexiones del teólogo Rowan Williams a este respecto: «Incluso quienes creen -entre los que no me cuento-, que Nicea supuso un cambio perjudicial o equivocado en la historia de la doctrina se ven obligados a considerar cómo modeló y sigue modelando el discurso y la oración cristiana. En cuanto a aquellos satisfechos con afirmar la fe de Nicea, ellos también deben responder a ciertas preguntas [...] a nivel doctrinal, preguntas que nos plantea la mera existencia de una crisis doctrinal en el siglo IV [...] ingente tarea contemporánea de asimilar de forma crítica [...] el legado de la historia doctrinal», Williams, R. *Arrio: herejía y tradición*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010. p. 286; cursivas en el original.

³ «Historians of ancient Christianity have already turned towards the sociology of deviance for analyzing both the mechanisms of exclusion within the Church and the formation of heresies [...] focus on the process by which a heretic is defined as such [...]. Thus they escape traditional representations of heresy as a perversion of orthodoxy», Rebillard, É. *Transformations of religious practices in Late Antiquity*. Farnham etc: Ashgate, 2013, p. 159.

⁴ «Recourse to Nicaea, indeed, became the primary means by which conflicting theological construals were justified, and through which new orthodoxies were disguised as that which had always been believed», Smith, p. 1.

⁵ Smith, p. 1; comillas internas en el original.

⁶ «The fifth century. By this time, Nicaea itself had become effectively sanctified in retrospect. The middle of the fourth century was rewritten by the fifth-century ecclesiastical historians as a time of heretical dominance, when emperors wavered in their commitment to orthodoxy and corrupt Arian bishops persecuted Athanasius and other steadfast defenders of the faith», Price, R. and Gaddis, M. (eds.). *The Acts of the Council of Chalcedon. Volume One*. Liverpool: Liverpool University Press, 2005, pp. 7-8.

de muchas ideas⁷ o interpretaciones teológicas existentes o posibles en favor de una en concreto. Y, en esta dinámica, se trató de hacer de tal idea o interpretación la única postura admitida, admisible y promulgada eclesiásticamente *desde siempre*⁸. Con todo, en un primer momento, en Nicea y tras Nicea, los defensores de la lógica conciliar no reivindicaban la ortodoxia dogmática fijada en la estela ideal del sínodo recurriendo a una *maniobra retórica conservadora*. Es decir: la ortodoxia no era equivalente a mantener fórmulas teológicas recibidas de un pasado remoto o a indagar en la documentación transmitida por generaciones ancestrales para mostrar la pertinencia de la idea teológica escogida como auténtica expresión formal de la fe según el tenor literal de esa herencia⁹. Antes bien, tenía que ver con una *maniobra retórica creativa*: con la gestión del entendimiento concreto del dato de fe a través del discernimiento de su expresión lingüística más oportuna, que implicaba incluso *forjar nuevos conceptos como estrategia teológica de expresión de la prístina esencia de la fe*. Verdaderamente, en el contexto de una escasa fijación terminológico-conceptual legada por una tradición no monolítica se hacía necesaria tal creación lingüística y tal purificación del bagaje lingüístico-teológico recibido:

«La crisis del siglo IV [no es...] la lucha de “la Iglesia” contra una “herejía” concebida y propagada por un único maestro; en gran medida, se trata de un debate acerca de los elementos de continuidad, posibles y necesarios, en el lenguaje de la iglesia»¹⁰.

En el proceso de confeccionar ese entendimiento inexorablemente lingüístico, había que definir las fórmulas o los términos y conceptos válidos y los inválidos. Es decir: en las primeras décadas del siglo IV no había todavía mucha *fijación lingüística de*

*aplicabilidad y reconocimiento eclesiástico universal*¹¹ y, por ello, la adecuación de la tradición de expresión teológica del dato de fe recibida de generaciones anteriores debía enjuiciarse con libertad. Más aún: ese enjuiciamiento conducía, incluso, a la *explícita defensa de la innovación conceptual*, cosa que no pasaría al cabo de unas cuantas décadas tras Nicea (a partir de los últimos compases del siglo IV), pues el Niceno sentó precedente de fijaciones lingüísticas sobre el dogma y, por tanto, estableció un vínculo con un pasado lingüístico de expresión de la fe ya asentado universalmente y que se acabó entendiendo como *referido al pasado en general*, por extensión. En otras palabras: los nuevos dogmas (como el *originale peccatum*), desde los primeros lustros del siglo V, debían entenderse como directamente contenidos doctrinal y lingüísticamente en la Tradición¹² y la Escritura. Se intentaba mostrar que la teología no inventaba y no innovaba, sino que simplemente desescombraba una formulación quizás *no del todo explícita, pero explícita a fin de cuentas*¹³: como el dogma de Nicea.

La continuidad y la discontinuidad (en clave terminológica, doctrinal y nocional) en la historia del dogma son dinámicas que se conjugaron dialécticamente ya desde los albores de la historia conciliar ecuménica de la Iglesia a la hora de delimitar los contenidos ortodoxos de fe. Había un sentido básico de fe, una expresión teológica de esa fe, pero también existían grandes desavenencias entre distintos eclesiásticos y una necesidad de poner coto, política y teológicamente, a una tradición no fijada y que se estaba mostrando conflictiva. No obstante, como se ha dicho, en un primer momento (en el marco histórico inmediato al Concilio

⁷ «A growing concern for uniformity of belief upon even minor matters [...] a demand for uniformity of belief within the Church», Bonner, G. «*Dic Christi veritas ubi nunc habitas: ideas of schism and heresy in the Post-Nicene Age*». In Klingshirn, W. and Vessey, M. (eds.). *The limits of Ancient Christianity: essays on Late Antique thought and culture in honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999, p. 79.

⁸ En contraste, «the perspective offered by the sociology of deviance suggests that we approach orthodoxy as a process rather than as a body of doctrines that is liable to attack by heresy or that continuously “develops” up until it attains the fullest comprehension of the divine mystery», Rebillard, p. 176; comillas internas en el original.

⁹ No obstante, tal maniobra conservadora tampoco estuvo ausente, pues Atanasio de Alejandría y Eusebio de Cesarea reivindicaron que el *homousios* niceno (un término extrabíblico) estaba presente en la enseñanza eclesiástica anterior a Nicea y que, por tanto, la tradición lo blindaba. *Cfr. Epistula Eusebii ad ecclesiam Caesarensis*, 13: en Fernández, S. (editor de la edición y reelaboración española). *Acta Synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*, editado por Baron, A. y Pietras, H. Madrid: BAC, 2016, pp. 304-305 y *Ad Afros* 6, 4: en Brennecke, H. Ch. et al. (eds.). *Athanasius Werke*, Band 2: Die «Apologien», Lieferung 8. Berlin/New York: De Gruyter, 2006, p. 332.

¹⁰ Williams, R., p. 274; comillas internas en el original.

¹¹ «The fourth century, then, was a decisive period for the church's understanding of the nature of schism and heresy», Bonner, G. «*Dic Christi veritas ubi nunc habitas: ideas of schism and heresy in the Post-Nicene Age*», p. 78. En efecto, la necesidad de definición doctrinal y formalización teológico-terminológica del dato de fe ya se dejaba notar con fuerza en el siglo II, pero su carácter ecuménico, de alcance e imposición universal a toda la Iglesia, tuvo que esperar al siglo IV, pues anteriormente la universalidad en cuestión se restringía al dominio episcopal particular de cada obispo: «by the end of the second century, our sources imply a widespread Christian community scattered through the Mediterranean basin, deeply concerned with establishing and maintaining right belief against a multitude of “heresies”. The model of a single bishop exercising rule over each Christian community seems to have taken hold [...] the protector of a faith originally expressed by the apostles», Ayres, L. «Continuity and change in Second Century Christianity: a narrative against the trend». In Paget, J. C. and Lieu, J. (eds.). *Christianity in the second century: themes and developments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 106; comillas internas en el original.

¹² *Grosso modo*, «Tradición» con «T» mayúscula designa una de las «fuentes» de la Revelación cristiana, es decir, un canal a través del cual Dios se habría revelado a la humanidad. El otro canal de la Revelación es la Escritura. La «Tradición» sería la «tradición» canónica o depurada por parte de la oficialidad eclesiástica, que habría elegido un cuerpo de doctrinas dentro de un conjunto más amplio de creencias o lugares comunes de debate de la cristiandad. Sería una versión asumida por la Iglesia oficial acerca de la ortodoxia de distintos asuntos doctrinales y teológicos, generalmente no explicitados en la letra de la Biblia y, por ello, transmitidos oralmente e igualmente portadores de la Palabra de Dios.

¹³ Sin embargo, en realidad, «[...] this definition of grace [y del pecado original] was itself the result of a deductive exegesis of Scripture and therefore the result of an interpretation and not a pure and simple repetition of Scripture», Rebillard, p. 177.

de Nicea), era la *discontinuidad conceptual* (particularmente, el *homoousios*¹⁴ y, ante todo, su posterior elaboración teológica hacia mediados del siglo IV) lo que trataba de hacerse ver como genuina tradicionalidad dogmática. Y se intentaba hacerlo pasar por dogmáticamente ortodoxo pese a su falta de continuidad o *tradicionalidad terminológica con respecto a la teología dominante previamente*. Paradójicamente, en tal discontinuidad parecía morar la demarcación de los auténticos contenidos ortodoxos de fe y la manera de pacificar la *societas christiana*, inmersa en tantas disputas teológicas, que contaban con un innegable influjo político también, a la vez que la propia *polis* era vapuleada socialmente por factores exógenos y, especialmente, por el inicio de las grandes invasiones bárbaras. Aunque no se abandonaba completamente la senda teológica que explicaba la fe tradicional, sí se desafiaba su oportunidad intelectual, al tiempo que se reclamaban los nuevos enfoques conceptuales como si fueran los genuinos intérpretes de *la más depurada tradición dogmática, tácita en las deficientes explicaciones de la teología anterior*. Se sostenía que esta *tradición dogmática implícita*, en el fondo, había sido siempre afirmada por la Iglesia¹⁵ y debía por ello ser reivindicada con nuevos conceptos y, por supuesto, siempre en el nombre de la ortodoxia. Lo nuevo era lo realmente tradicional y lo tradicionalmente tradicional era una traición a la genuina tradición desempolvada en Nicea y reivindicada por sus paladines en los años posteriores:

«La labor de Atanasio consiste en mostrar cómo la ruptura de la continuidad [...] es un paso necesario en el camino que permite alcanzar una comprensión más profunda, al tiempo que asegura la tradición. Más aún, se dedica a persuadir a los cristianos de que la simple adhesión a términos arcaicos y “neutrales” constituye de hecho una potencial traición a la fe transmitida»¹⁶.

Así pues, en las primeras décadas tras Nicea, el reconocimiento expreso de la ya aludida *discontinuidad terminológica o conceptual* que supuso el concilio (por el *homoousios*¹⁷ y su aumento doctrinal en las décadas posteriores al 325 fue usado como aval legítimo para respaldar lo que no era, pese a todo, sino un cambio muy relevante en el modo de entender los contenidos de la fe e, incluso, de presentar la doctrina de esta fe. Los defensores de esta innovación conceptual, como se ha dicho, sostenían que se desenterraba así cierta tradición latente y, en rea-

lidad, más depurada en términos dogmáticos sobre lo que era la auténtica fe. Empero, en contraste con esto, en los albores del siglo V tal estrategia de reivindicación de la innovación conceptual como medio de transformación de la doctrina o de expresar lo que esta (supuestamente) contenía de modo tácito ya no podía funcionar. Verdaderamente, la elección de una posibilidad de interpretación teológica entre otras y su perpetuación, así como su reconocimiento con el aura de la genuina fe tradicional, ya no podía funcionar como lo había hecho justo tras Nicea. Y no lo podía hacer porque en las décadas anteriores al siglo V se había creado una tradición de explicitación terminológica y dogmática (a la luz de Nicea) que compelia a justificar la determinación teológica mediante *apelaciones a un pasado ya fijado conceptualmente* y que, simplemente, se iba complementando posteriormente sin discontinuidad dogmática esencial y solo con irrelevante discontinuidad conceptual y terminológica. Al contrario que en el momento de Nicea y su inmediato *aftermath*, la fijación doctrinal de ciertos dogmas prácticamente medievales (como el pecado original¹⁸ ya no se podía separar de una determinación conceptual ya establecida en el pasado y vista como vinculante. Así pues, a ella había que apelar, dado que la innovación conceptual no era aceptable o no lo era sin una justificación que dejara bien claro que no había novedad alguna en la teología en cuestión. De esta manera, *se requería un factor adicional para sancionar legítimamente el nuevo dato teológico (sobre el pecado original, por ejemplo) de tal forma que adquiriera el alcance dogmático pretendido*. Por eso, la idea de Nicea debía «reciclarse» y se tenía que insistir incisivamente en la estrategia de tildar de heterodoxia o *herejía recién llegada en el presente* a la visión contraria que, incluso, muchas veces, había sido la realmente tradicional o más extendida sobre el punto ideológico debatido. Ese era el factor adicional mencionado unas líneas más arriba: tener un enemigo al que hacer responsable de las dificultades halladas en la imposición de las nuevas ideas y utilizarlo como trampolín para asentar tales innovaciones. En el caso del inmediato marco post-niceno, como se verá, se descubrió esa estrategia paulatinamente en la invención del «arrianismo»¹⁹, década y media después de Nicea²⁰. En el caso del pecado original y,

¹⁴ «Controversial term *homoousios*, which—as its detractors never tired of pointing out— was a made-up word that appeared nowhere in Scripture», Price and Gaddis, p. 6.

¹⁵ «Nicaea’s doctrinal statement, which a century later would be the standard against which other’s orthodoxy could be measured [...], was in its own time rejected by many as an unacceptable innovation upon faith», Price and Gaddis, p. 6.

¹⁶ Williams, R., p. 276; comillas internas en el original.

¹⁷ No obstante, téngase en cuenta que fueron los propios arrianos quienes también utilizaron este término que luego condenaron por ser extrabíblico. Se puede ver el uso e, incluso, definición del *homoousios* en la carta-credo arriana que empieza con las palabras *Ἡ πίστις ἡμῶν* y que Opitz consigna en su *Urkunde 6*, titulada por él «Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Genossen an Alexander von Alexandrien»: Opitz, H.-G. (ed.), *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* [Athanasius Werke III/1, Lieferung 1-2]. Berlin: De Gruyter, 1934-1935, 12-13.

¹⁸ «At the start of the 5th century there was no Christian dogma concerning original sin, prevent grace or predestination», Bonner, A. *The myth of pelagianism*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 263; comillas internas en el original.

¹⁹ «El “arrianismo” como sistema coherente, fundado por una única gran figura y continuado por sus discípulos, es una fantasía basada en las controversias de los autores nicenos», Williams, R., p. 101; comillas internas en el original.

²⁰ Verdaderamente, «no tenemos ninguna refutación pública y explícita del “arrianismo” por parte de Atanasio hasta principios de la década del 340, unos quince años después del concilio de Nicea, cuando escribe sus *Discursos contra los arrianos*», Anatolios, K. *Nicea en perspectiva trinitaria. Desarrollo, sentido, legado*. Salamanca: Sigueme, 2023, pp. 51-52; comillas internas en el original. En las fuentes más cercanas cronológicamente al Niceno, lo más próximo a tal «arrianismo» o «arrianos» está en la palabra «Ἀρειομαῖται», usada por Eustacio de Antioquia en su fragmento 79 (anterior al año 328), transmitido por Teodoro de Ciro. Cfr. Declerck, J. H. (ed.). *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, Opera quae supersunt omnia*, Corpus Christianorum, Series Graeca 51. Turnhout: Brepols, 2002, p. 150 y Fernández, S. «Eusebio de Cesarea y [el] desarrollo del sínodo de Nicea». *Anuario de Historia de la Iglesia*, 32 (2023), p. 105.

aprendida ya la lección y asentado el reconocimiento de la autoridad de Nicea, el nuevo enemigo herético (el «pelagianismo»²¹) sería creado retóricamente de modo más rápido y efectivo. Es decir: no sería creado años más tarde del elemento usado para asentar los nuevos contenidos (como en las innovaciones del inmediato *aftermath* de Nicea, en las que se usaba el dogma niceno), sino en ese mismo contexto de forja y forzada proclamación dogmática de otras novedades (singularmente, del pecado original, en los albores del siglo V).

En lo referido al *peccatum originale*, la aludida visión común tradicional aherrojada por ese neodogma era la bondad de la naturaleza humana y sus capacidades para la virtud y la amistad con Dios, no impugnadas tan gravemente por cierto pecado (supuestamente) humano (el pecado original) como, en cambio, los formuladores del *originale peccatum* sostenían²². A su vez, tal pecado original no implicaba en la visión tradicional pre-agustiniana una neta identidad real entre la culpa moral y la pena correspondiente de Adán (a causa de su pecado personal) y la de cada uno de sus descendientes como contraída en él individualmente (Rm 5, 12: *in quo omnes peccaverunt*²³, causante de la muerte física (separación de cuerpo y alma) y eterna (el infierno) de toda la humanidad²⁴ *eo ipso et ipso facto* por mor del pecado de uno adquirido instantáneamente por todos en la naturaleza individual del primer hombre²⁵). Sin embargo, los propulsores del *originale peccatum* necesitaban que todas estas novedades se vieran como la genuina tradición dogmática y la auténtica fe, *operativa de modo no tácito* (al contrario que en la estrategia retórica implementada en el inmediato *aftermath* niceno), *sino de modo explícito*. Es decir: las maniobras atanasianas (ya aludidas) efectuadas tras Nicea frente a los «arrianos» para hacer ver los conceptos tradicionales como traición a la genuina tradición de la fe (tradición genuina que estaría tácita en la teología previa al concilio y explícita en él solo mediante la reivindicación de nuevos conceptos) ya no funcionaban. Así pues, aunque realmente existente, la novedad conceptual debía ser escondida o reducida a lo explícito en la expresión lingüística de la fe ya

demarcada en el Niceno y tras él y retroproyectada en el pasado en general. Como mucho, se trataba de trasladar que tal tradición explícita necesitaba cierta complementación o aclaración teológica. Este era el mensaje que querían transmitir los teólogos del pecado original: que ellos no innovaban. Por eso, para alcanzar debidamente esta finalidad, era *indispensable tener un enemigo único y concreto ya de entrada, conforme se formulaba el propio dogma*, para justificar que los obstáculos a la aceptación de tales (reales) novedades se debían a una ventisca herética sobreenvenida de repente y no a la falta de aceptación de los nuevos planteamientos, que se pretendían netamente tradicionales dogmática y lingüísticamente. A su vez, era esencial también contar con una retórica bíblica persuasiva para dar respaldo a este proceso y llevarlo a su culmen exitosamente²⁶.

Este trabajo, más específicamente, se centrará en el despliegue de la anteriormente comentada dinámica de triunfo de la idea de Nicea, en contraste con la realidad más austera del propio concilio (véase, principalmente, el primer apartado). Asimismo, sobre todo en el segundo apartado, se describirá la conquista de la idea de Nicea sobre áreas teológicas ajenas al núcleo tratado en el Niceno (áreas como el pecado original), según este proceso se desarrolló en varias fases y contribuyó a la conformación de un enemigo común como medio de unificación religiosa y, en último término, también política. Metodológicamente, en este estudio se usarán abundantes fuentes bibliográficas, variadas, relevantes, clásicas y también recientes, representativas del estado actual de la investigación sobre la Antigüedad cristiana y su imaginario cultural, filosófico y teológico. A este respecto, merecen especial mención Samuel Fernández, Rowan Williams, Mark S. Smith, Lewis Ayres, Mark Edwards, Éric Rebillard, David Bentley Hart y Ali Bonner. Mediante la revisión, comentario y conjugación de estas investigaciones en el presente artículo, se espera poder dar razón, de manera original, de la continuidad y la discontinuidad, tanto conceptual (lingüística) como dogmática (de contenidos de fe), entre el legado anterior a Nicea y el propio concilio y entre este y su inmediato y no tan inmediato *aftermath*. En este devenir histórico, la construcción de la figura del enemigo identificable, singularmente mediante una retórica bíblica interesada, fue un arma que se utilizó de modo diverso, pero con la misma finalidad de exclusión social, tanto civil como eclesiástica. No en vano, *la construcción teológica de la figura del enemigo concreto no dejaba de ser una construcción social y un fenómeno de chivo-expiación* muy socorrido en un contexto de gravísima crisis política, como era la de los siglos IV y V en el Imperio romano. Ciertamente, dado que el cristianismo se había convertido en la religión del Estado en el *aftermath* de Nicea, *el enemigo único de los eclesiásticos dominantes era también el enemigo común de la polis* y, por ello, la construcción teológica de la figura del hereje y de su grupo de sediciosos secuaces era *un acto de exclusión social* en toda regla. Y también era un vehículo

²¹ «Use of the term “Pelagianism” [...] would obscure the historical process that was at work in the 5th century, which was the defence of an understanding of the Christian message that was widely held at the time, in response to newly prominent interpretations of the Pauline Epistles [las de San Agustín, singularmente] which threatened that understanding of the Christian message [...] to bring Pelagius into disrepute», Bonner, A., p. xiv; comillas internas en el original.

²² «San Agustín ha copado casi toda la doctrina sobre el pecado original y el mismo magisterio [de la Iglesia] ha bebido en su fuente [...]. Su autoridad ha pesado a veces con exceso», Morán, J. «Presupuestos filosóficos del pecado original en San Agustín». *Estudio Agustiniano*, 4/3 (1969), p. 497.

²³ San Agustín entiende que todos estábamos en la naturaleza individual de Adán, como si fuéramos él mismo y le atribuye este pensamiento a San Pablo en Rm 5, 12: «*Non enim eramus jam nos, sed eramus in Adam*», *Enarrationes in Psalmos* 84, 7: en San Agustín. *Obras de San Agustín. XXI. Enarraciones sobre los Salmos*. Madrid: BAC, 1966, p. 199.

²⁴ *Cfr. De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum* I, 13, 16 y 17: en San Agustín. *Obras de San Agustín, Tomo IX*, 3ª ed. Madrid: BAC, 1973, pp. 198-199.

²⁵ «*Hoc delictum alienum obnoxia successione fit nostrum*», *Opus imperfectum contra secundum Juliani responsionem* II, 163: en San Agustín. *Obras completas de San Agustín. XXXVI. Escritos antipelagianos*. Madrid: BAC, 1985, p. 370.

²⁶ «The words of Scripture held great authority for Christians but also [...] very different brands of Christianity followed from different interpretations of these words», Bonner, A., p. xi.

para lograr la pacificación de la comunidad mediante la ejecución de una cabeza de turco que debía ser vista como causa propia y única de la destrucción de la ciudad de Dios y del César²⁷.

1. La reivindicación de la innovación como medio de afirmación de la tradición: la estrategia del Concilio de Nicea y su inmediato aftermath

Las recientes investigaciones del teólogo Samuel Fernández muestran la existencia de una dialéctica entre continuidad y discontinuidad en el seno del propio Concilio de Nicea. En concreto, esa dialéctica se tradujo en el compromiso conciliar final de decantarse por una *discontinuidad terminológico-conceptual* clara (el *homousios*) pero bastante *comedida en sus implicaciones teológicas*. Sea como sea, pese a todo, el proceso de delimitación de la ortodoxia en el propio concilio niceno fue de cuño principalmente *negativo*²⁸ y solo posteriormente cobraría cariz expresamente *positivo*, mediante cierto desarrollo teológico de doctrina, no exento de especial carga ideológica o de decisiones intelectuales y políticas que, particularmente, lo que hacían era dejar fuera de juego a un «enemigo»(supuestamente) grupal y compacto²⁹. Era el nacimiento de una, por así denominarla, «ortodoxia aumentada», que había venido para quedarse y echar raíces, mediante la hipertrofia de la idea de Nicea y la recolecta de su cosecha teológica.

No obstante, como manifiestan las fuentes historiográficas depuradas trabajadas por Samuel Fernández³⁰, nada debería oscurecer el dato de que la conciencia de una *regula fidei*³¹ real (no «inventada»

o asumida por convención en Nicea) era un dato de partida en los padres conciliares. En Nicea, por tanto, había continuidad con un pasado doctrinal real. No en vano, fue la existencia de contenidos dogmáticos vinculantes la que determinó la convocatoria conciliar y, por tanto, tales contenidos, en lo esencial, no resultaron fijados por una resolución «creativa» en Nicea o por su posterior recepción o re-creación. En otras palabras: *Nicea no se convocó para discernir o «elegir» qué era la fe entre las distintas propuestas de Cristianismo ofrecidas en el mercado teológico, sino para condenar lo que se consideraba de modo general como evidente heterodoxia y desacuerdo con una regla fidei que antecedió a Nicea y moraba en el sentir eclesial universal*³². Asimismo, se intentaba obligar a eclesiásticos descollantes sospechosos de ser simpatizantes del elemento más inmediatamente problemático en aquel entonces (Arrio) a significarse en la línea conciliar y tener la oportunidad de abjurar de sus errores. Obispos como Eusebio de Cesarea se vieron, así pues, obligados a declarar sus creencias *in Ecclesiae communione* con una fórmula específica: justamente, la de Nicea³³. Sin embargo, al mismo tiempo, la delimitación nicena de cuño negativo aludida unas líneas más arriba implicaba que tal condena a Arrio era muy genérica y no tenía grandes intenciones teológicas más allá de una *salvaguarda mínima de un sentido elemental de regula fidei*. En otras palabras: el compromiso del Niceno, en lo fundamental, fue, simplemente, aportar herramientas conceptuales que sirvieran de prueba de fuego para una, por así decir, «doble identificación». Se quería identificar y excluir de la comunión eclesial a quienes, *por un lado, negaban la esencial unidad de divinidad del Padre y del Hijo y, por otro lado, a quienes no la afirmaban dentro de un marco monoteísta estricto pero neotestamentario, es decir, dentro del tipo de monoteísmo que contempla varias identidades divinas diferentes aun confesando un solo Dios*³⁴. El problema es que la postura de Arrio no tenía un

²⁷ «Just as all subjects of the empire owed uniform obedience to the emperor, so all members of the Church who were subjects of the emperor owed uniform obedience to Christ, and emperor and church alike would determine what that obedience involved», Bonner, G. «*Dic Christi veritas ubi nunc habitas: ideas of schism and heresy in the Post-Nicene Age*», p. 79.

²⁸ «Los obispos que presidían el sínodo [...] habían encontrado una expresión que [...] *dividía las aguas entre la ortodoxia y la herejía* [...] en algún punto de la discusión, el emperador, que buscaba la concordia entre los obispos, propuso una solución de compromiso [...] afirmó que el credo de Eusebio no contenía nada reprochable y propuso que le fueran añadidas las expresiones anti-arrianas propuestas [en definitiva, el *homousios*]», Fernández, S. «Eusebio de Cesarea y [el] desarrollo del sínodo de Nicea», pp. 118-119; las cursivas no están en el original.

²⁹ «Scholars from a variety of perspectives and commitments now also tend to take for granted that the emergence of orthodoxy involves a concomitant definition of heresy as that which is excluded», Ayres, L. «The question of orthodoxy». *Journal of Early Christian Studies*, 14/4 (2006), p. 396.

³⁰ «This method draws the consequences of [...] the current historiographical debate that is increasingly international and emancipated from ideological and apologetic assumptions», Fernández, S. (ed.). *Fontes Nycaenae Synodi: The contemporary sources for the study of the Council of Nicaea (304-337)*. Paderborn: Brill Schöningh, 2024, p. ix. Son palabras de E. Prinzivalli.

³¹ «The notion of “Rule of Faith” has captured the attention of many [...]. Roman Catholic, Protestant and Orthodox scholars have seen in the “rule” a common possession from the earliest period of the undivided Church: for Protestants the “Rule of Faith” is a statement that defines, but one that escapes a perceived gulf between the text of scripture and the language of credal definition. For Catholic and Orthodox the “rule” represents a pre-credal creed, an early example of the Church’s role as bearer and definer of the Christian faith», Ayres, L. «Irenaeus and the “Rule of Truth”: a reconsideration». In Ayres, L. and Clifton Wards, H. (eds.). *The rise of the early Christian intellectual*. Boston: De Gruyter, 2020, p. 145; comillas internas en el original.

³² «Las discusiones teológicas de Nicea no intentaban dilucidar si la enseñanza arriana era ortodoxa o heterodoxa; no había duda de la heterodoxia de Arrio [...] la primera función del credo niceno era la de ofrecer una regla clara para identificar y condenar a quienes [se] adherían a la doctrina arriana. Se requería entonces una fórmula de fe incompatible con el “arrianismo” [...] más que ofrecer una definición teológica positiva», Fernández, S. «Eusebio de Cesarea y [el] desarrollo del sínodo de Nicea», p. 119; comillas internas en el original.

³³ «El sínodo [Nicea] examinaba más bien si Eusebio de Cesarea y otros obispos [se] adherían o no a la enseñanza arriana», Fernández, S. «Eusebio de Cesarea y [el] desarrollo del sínodo de Nicea», p. 119.

³⁴ «La revelación cristiana [...] implicaba una diferencia absoluta entre el único Dios creador y el mundo creado [...] desde esta perspectiva, Nicea no es más que la primera etapa de un camino conciliar que condujo a la formulación de nuevos conceptos para aplicarlos a la unidad y trinidad de Dios, a las dos naturalezas de Cristo [...]. Maspero, G. «Nicea como crisis filosófica de la teología. La transferencia de la fe bíblica de la Iglesia al mundo filosófico helenístico». *Anuario De Historia De La Iglesia*, 32 (2023), p. 70. En una línea semejante se sitúa Soskice: «*Creatio ex nihilo* is an emergent Christian teaching [...] once established as a stream teaching (by the early fourth century at the latest), was rarely, in itself, a matter for debate», Soskice, J. «Why *Creatio ex nihilo* for Theology today». In Anderson, G. A. and Bockmuehl, M. (eds.). *Creation ex nihilo: origins, development, contemporary challenges*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018, p. 38.

espectro teológico tan amplio como el de esa doble identificación de heterodoxia y, sin embargo, los asuntos doctrinales en el concilio se volcaron muy especialmente en el presbítero de Alejandría, como si realmente acabar con el libro Arrio fuera destruir todo el (doble) problema de identificación de heterodoxia detectado en la Iglesia universal.

Como ya señaló el propio Samuel Fernández en la década pasada, el escollo teológico esencial tratado en el momento histórico del Concilio de Nicea no tenía que ver únicamente con que Arrio no le reconociera a Cristo un estatuto divino idéntico sustancialmente al del Padre, sino que concernía muy directamente a una quiebra más profunda en el entendimiento del monoteísmo cristiano de la fe recibida apostólicamente³⁵. En efecto, aunque *décadas después de Nicea* el acento recaiga en el «arrianismo»³⁶, no hay que olvidar que, *antes de Nicea*, una doctrina diversa (el monarquianismo³⁷ había generado enormes tirantezas y reacciones contrapuestas también. Frente a esto, la memoria eclesiástica que convergió en los cientos de obispos reunidos en Nicea no podía permanecer indiferente tampoco. Siguiendo a Samuel Fernández, algunas fuentes dejan traslucir que «la controversia arriana se puede comprender no sólo como el enfrentamiento entre los partidarios y los adversarios de la divinidad de Cristo, sino como la polémica entre los adversarios y [...] los partidarios de la distinción real del Hijo respecto al Padre»³⁸. Sin embargo, la fórmula adoptada por Nicea para resolver la grave crisis de identidad del Dios cristiano en la mente de la Iglesia (fórmula concretada

en el *homoousios*³⁹ fue pensada específicamente para Arrio y sus seguidores *ad hoc*⁴⁰. Eso engendró problemas muy reseñables para armonizar esa doble intención nicena de identificación de los que se alejaban de la *regula fidei*. No en vano, Arrio era, sobre todo, una manifestación del problema, pero no era ni todo el problema ni, mucho menos, su causa principal. Hasta tal punto fue esto así que «Nicea» y «ortodoxia» no pudieron ser sinónimos para ofrecer una separación dogmática clara entre la fe y su negación. Ello se debió, verdaderamente, a no haber proporcionado suficientes recursos terminológico-conceptuales para tal labor, timidez que seguramente tenía como objeto no romper (por exceso de concreción teológica) la unanimidad lograda en el concilio a la hora de acordar un credo⁴¹:

«Orthodoxy and heterodoxy is not distributed between Nicenes and anti-Nicenes, because there are also Nicenes who are heterodox, like Marcellus of Ancyra, because they accept the homoousios as an expression of the identification of Father and Son; and there are anti-Nicenes who are orthodox, because they reject the homoousios, in order to avoid Sabellianism»⁴².

Así pues, más allá de una serie de datos irreducibles, poco más se concretaba teológicamente de modo positivo, sobre el papel, en el primer concilio ecuménico, pues no era la intención de la asamblea sinodal entrar en tales fijaciones⁴³. Antes bien, la cuestión era formular un credo en el que se identificara mediante un recurso verbal a los que, como Arrio, atacaban la unidad esencial de divinidad del Padre y del Hijo y sembraban así las dudas no solo sobre el estatuto de la identidad divina de Padre e Hijo, sino sobre la propia idiosincrasia del monoteísmo

³⁵ «Histories of dogma that only look to the pre-Nicene and post-Nicene era, run the risk of overlooking the context which gives meaning to those formulae [...]. The way to Nicea is, thus, not a pre-history of Nicea, but the necessary background for understanding the theological debates of subsequent ages», Behr, J. *The way to Nicea: the formation of Christian Theology: Volume I*. Creswood (New York): St. Vladimir's seminary press, 2001, p. 241.

³⁶ «Normalmente, la crisis arriana ha sido descrita como la lucha entre los partidarios y los adversarios de la divinidad de Cristo. Esta visión es dominante en la literatura patristica, en los historiadores del siglo V y en los manuales de la historia de la doctrina cristiana», Fernández, S. «¿Crisis arriana o crisis monarquiana en el siglo IV? Las críticas de Marcelo de Ancira a Asterio de Capadocia». *Studia Patristica*, LXVI (2013), p. 203. Sin embargo, en realidad, «historians face the difficulty of disentangling what actually happened at Nicea from later generations' elaboration and imagination», Price and Gaddis, pp. 4-5.

³⁷ «Examination of the ancient sources shows this theological crisis can also (and in a sense must be) understood in continuity with the monarchian crisis of the second and third centuries», Fernández, S. «¿Crisis arriana o crisis monarquiana en el siglo IV? Las críticas de Marcelo de Ancira a Asterio de Capadocia», p. 203. Por otro lado, «en los diccionarios teológicos se suele definir el "monarquianismo" como aquella reacción a finales del s. II y primera mitad del s. III que insistía en la monarquía divina, esto es, en el monoteísmo, hasta el punto de rechazar la Trinidad», Uríbarri, G. *Monarquía y Trinidad: el concepto teológico «monarchia» en la controversia «monarquiana»*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas (UPCO), 1996, p. 3; comillas internas en el original.

³⁸ Fernández, S. «¿Crisis arriana o crisis monarquiana en el siglo IV? Las críticas de Marcelo de Ancira a Asterio de Capadocia», pp. 203-204.

³⁹ «El término ὁμοούσιος está atestiguado por vez primera entre varias familias gnósticas como son los basilidianos, naseños y peratas, aunque las noticias más claras proceden de los valentinianos», Ayán Calvo, J. J. «Nicea y el problemático homoousios». En Reyes Guerrero, A. J. *El siglo de Osio de Córdoba: actas del congreso internacional*. Madrid: BAC, 2015, p. 321.

⁴⁰ «The contentious *ousia* terminology [...] was included precisely because Arius had vociferously rejected its use with regard to the divine nature», Smith, p. 11. Ciertamente, «directly linked to this is Arius' denial that there is a community of οὐσία between the Father and the Son», Widdicombe, P. *The fatherhood of God from Origen to Athanasius*. Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 141. En parte en conexión con Arrio y en parte distanciado de él, el pensamiento de índole origeniana (como el del propio Eusebio de Cesarea) también contrasta con la decisión conciliar de aplicar el *homoousios* a Dios directamente. Para Orígenes y su variado discipulado, se consideraba como una imposición la letra de un credo que «applied the word [homoousios] directly to the Godhead», Edwards, M. J. «Did Origen apply the word *homoousios* to the Son?». *Journal of theological studies*, 49/2 (1998), p. 669; las cursivas no están en el original.

⁴¹ «[...] apparent near-unanimity achieved at the council-only two bishops explicitly defied the emperor by refusing to sign the creed», Price and Gaddis, p. 6.

⁴² Fernández, S. «¿Crisis arriana o crisis monarquiana en el siglo IV? Las críticas de Marcelo de Ancira a Asterio de Capadocia», p. 203.

⁴³ «Should the Council attempt to define the faith more precisely, in order to exclude the beliefs of those to be condemned as heretics, or should it strive rather to produce a broad and inclusive statement of faith, in the interests of harmony and unanimity? Constantine leaned strongly towards the latter vision», Price and Gaddis, p. 5.

cristiano mismo. No en vano, tales individuos nunca confesarían su fe mediante esa expresión (esto es, mediante el *homoousios*⁴⁴. En consecuencia, en la *letra de Nicea no se condenaba de manera inequívoca todo tipo de subordinación o toda desigualdad relevante del Hijo (y/o de su peculiar dúplice naturaleza) con respecto al Padre*⁴⁵, sino solo el subordinacionismo más claramente ligado a Arrio. Así pues, una visión muy extendida antes de Nicea (que finalmente fue desplazada, pese a todo) sobre la relación del Padre y el Hijo se concretaba en *un entendimiento genéricamente subordinacionista*⁴⁶ del Hijo con respecto al Padre⁴⁷ (el subordinacionismo de Arrio solo era *una versión* de subordinacionismo⁴⁸. Todo ese distanciamiento de esta tradición teológica previa, como es sabido, se materializaba en la fórmula anti-arriana del *homoousios* conciliar, distinto del

homoousios origeniano⁴⁹ (si bien no necesariamente incompatible con él en términos absolutos), que se decidió que sería la prueba de fuego para determinar la ortodoxia⁵⁰, aunque resultara finalmente problemático. Fue problemático, en verdad, más específicamente, porque, al no haber abordado en paralelo y de modo necesariamente simultáneo y en clave igualmente conceptual y terminológica el asunto específico relativo a la herencia monarquiana⁵¹ (como sí, en cambio, se había analizado el tema de la igualdad de sustancia divina de Padre e Hijo), serían los años posteriores a Nicea quienes verían los nuevos fogonazos de ese incendio monarquiano nunca totalmente extinguido. En efecto, la preocupación principal en los primerísimos compases post-nicenos no era garantizar la protección de la divinidad de Cristo, igual a la del Padre, que era el aparente único problema que había que resolver, a propósito de Arrio, según suele pensarse. Verdaderamente, antes bien, *el problema percibido por muchos tenía que ver esencialmente con el riesgo de politeísmo en el que se podía incurrir dentro de la tradición monoteísta neotestamentaria*⁵² *si no se aceptaba el homoousios antiarriano de Nicea*. Si el *homoousios* no se aceptaba y, al mismo tiempo, se seguía manteniendo una distinción clara entre Padre e Hijo (el genérico subordinacionismo aludido unas líneas más arriba, que era una visión muy extendida), se entendía que el monoteísmo estaba en peligro. En cambio, si se mantenía esa diferencia clara entre el Padre y el Hijo, pero esta no era relevante en clave sustancial (lo que se lograba con el *homoousios*), no había problema. Como se aprecia, este aparente riesgo de negar el *homoousios* y de incurrir en politeísmo evidenciaba la actividad de cierto neo-monarquianismo. No obstante, igualmente, este problema no dejaba de manifestar que en Nicea no se proporcionaron los medios terminológico-conceptuales para (en la línea de lo reclamado por los neo-monarquianos) *defender el homoousios y, al mismo tiempo* (en la línea de un ge-

⁴⁴ «Una fórmula con la que los partidarios de Arrio no pudieran estar de acuerdo», Williams, R., p. 86.

⁴⁵ «Todo el siglo [IV d.C.] es esencialmente una profunda disputa sobre la herencia origeniana y la exégesis del Prólogo joánico que se reflejaba en las diversas interpretaciones del *homoousios* de Nicea», Maspero, p. 81.

⁴⁶ «[...] the subordinating perspective(s) that were held by almost all Christians in one form or another before the fourth century “lost” in the end», Kim, Y. R. «Introduction». In Kim, Y. R. (ed.). *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 10; comillas internas en el original.

⁴⁷ «Indeed, it is important to note the problematic status of the very term subordinationism. Insofar as it is understood to indicate an intent to present the Son as being inferior to the Father it does not accurately describe the character of many pre-Nicene and early fourth-century theologies. Consider, for example a third- or fourth-century theologian who spends considerable effort showing how the Son can be said to possess some of the Father's attributes or to image those attributes because of the manner in which *the Son is uniquely generated*. In such a case describing the theologian's intent as one of subordinationism directs our attention away from the concern to emphasize continuity of being between the two», Ayres, L. *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century Trinitarian theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 21; las cursivas no están en el original. En esta misma línea de Ayres con respecto a este punto específico parece situarse la reciente traducción del prólogo del Evangelio según San Juan de David Bentley Hart, quien indica lo siguiente sobre el Lógos: «the wording [...] seems intentionally elliptical, so as to avoid speaking of the Logos in a way that, in late antique usage, was reserved properly for the Father», Hart, D. B. *The New Testament: a translation*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2023, p. 168, nota a. Verdaderamente, hay que considerar «[...] the vast range of meanings the word *logos* had acquired by the time John's Gospel was written, many of which are unquestionably present in its use in the prologue [del Evangelio según San Juan] [...]. In the special context of late antique, Greek-speaking Judaism, and particularly in the work of Philo, the word had come to mean a very particular kind of divine reality, a secondary or derivative divine principle proceeding from the Most High God», Hart, pp. 550-551. Por otro lado, el pensamiento judío y el pensamiento griego pueden converger armónicamente en la presentación del Hijo como Palabra divina encarnada, como se muestra en el Cuarto Evangelio: «In Jewish thought the Word was the source of being, the origin of Law, the written Torah and a Person next to God. Early Christianity announced the incarnation of this Person», Edwards, M. J. «Justin's Logos and the Word of God». *Journal of Early Christian Studies*, 3/3 (1997), p. 279.

⁴⁸ Estrictamente hablando, «el credo niceno declara que el Hijo es generado (γεννώ), rechaza que sea hecho (ποιέω), pero no condena el uso cristológico del verbo creado-producido (κτίω)», Fernández, S. «Eusebio de Cesarea y [el] desarrollo del sínodo de Nicea», p. 116.

⁴⁹ Aunque hay discusión sobre el uso del término *homoousios* por parte de Orígenes (Cfr. Lyman, R. «The Theology of the Council of Nicaea». St. Andrews Encyclopaedia of Theology. In Wolfe, B. N. et al. (eds.), 2024, p. 6.), Edwards sostiene (aun reconociendo una apuesta intelectual en ello) que «Origen did resort to the word *homoousios* to elucidate the unity of the two divine Hypostases, but he used it analogically and never proposed it as a dogmatic formula. In his time it was merely a word; in that of his first disciples, it was the fuel of controversy», Edwards, M. J. «Did Origen apply the word *homoousios* to the Son?», p. 670.

⁵⁰ «The non-scriptural *homoousios* became the only viable option precisely to defend the witness of Scripture. Nicaea discovered the need [...] to shape and employ new vocabulary to convey and embody old truths [...]. Continuity with the past could no longer simply be assumed [...]. Nicaea was itself a moment of “episodic reformulation” of the Church's tradition», Smith, p. 13; comillas internas en el original.

⁵¹ «Pluralismo [...] distinguiendo entre distintas sustancias “reales” de las tres personas de la Trinidad, un énfasis que ha desaparecido en el credo conciliar», Williams, R., p. 87; comillas internas en el original.

⁵² «Que los partidarios del ὁμοούσιος sean acusados de sabelianismo no sorprende, pero resulta asombroso que los adversarios del ὁμοούσιος no sean acusados de negar la divinidad de Cristo, sino “de introducir el politeísmo”», Fernández, S. «¿Crisis arriana o crisis monarquiana en el siglo IV? Las críticas de Marcelo de Ancira a Asterio de Capadocia», p. 203; comillas y cursivas en el original, pues es una cita literal que Samuel Fernández hace de una obra de Sócrates el Escolástico.

nérico subordinacionismo, donde se puede ubicar a Arrio también), *sostener una relevante distinción real de Padre e Hijo*⁵³. Ambas cosas simultáneamente no se lograron.

Así pues, como se ha indicado, en Nicea se procedió esencialmente a una *delimitación negativa de la doctrina*, principalmente destinada a proteger lo indispensable del mensaje sobre la unidad de divinidad del Padre y del Hijo, según este era eclesialmente sentido, si bien asuntos pendientes, como el relativo a digerir la herencia monarquiana en el contexto de una aceptada distinción ontológica entre Padre e Hijo, no fueron adecuadamente abordados. Por otra parte, frente a este cariz de delimitación negativa que caracterizó al Concilio de Nicea, se sitúa la demarcación de *cariz positivo* del dogma niceno (demarcación aludida también unas páginas más arriba) y que tiene que ver, justamente, con la época inmediatamente post-nicena (con los primeros compases de la «idea de Nicea»). Ese desarrollo de cuño positivo post-niceno se focalizó a partir de determinado momento en el denominado «arrianismo»⁵⁴. Así, en esa delineación positiva neo-nicena quería afirmarse un cuerpo de doctrina más asentado desarrollado a partir de Nicea⁵⁵ y opuesto a otras alternativas interpretativas, lo que implicaba que, a un *panorama previo al concilio*, complejo y lleno de explicaciones divergentes sobre un punto doctrinal (dirimidas con dificultad *durante el concilio*⁵⁶, se sumaban las alternativas de la interpretación de la propia decisión conciliar *después de Nicea*⁵⁷.

A la luz de todo lo anterior, *puede afirmarse que el panorama de la actual investigación histórico-teológica sobre el establecimiento de la ortodoxia cristiana y sobre la conformación del dogma se sitúa a medio camino entre la senda hiper crítica de, por ejemplo, Bauer*⁵⁸, y las visiones más tradicionales legadas por los eclesiásticos vencedores en distintas batallas doctrinales y sus herederos, que ven en el dogma y su desarrollo or-

gánico una simple formulación de algo ya creído desde siempre y solo negado por ciertos herejes de modo accidental o sobrevenido. Así, por un lado, en la historia de la configuración doctrinal se aprecia una *continuidad dogmática de base*; es decir, cierta *regula fidei* en torno a distintos puntos de fe no sujetos a debate en lo esencial, no «inventados» en el siglo IV. Por ello, esos puntos gozan de *una formulación dogmática en negativo, aunque se expliciten con términos positivos*, pues tal especificación léxica (paradigmáticamente, el *homoousios*) pretende fundamentalmente servir de regla para establecer la diferencia entre lo que está en consonancia con la fe y lo que no lo está. En otras palabras: confesar el *homoousios* es negar lo contrario a él⁵⁹ (es decir, es negar la creencia opuesta al sentido elemental de la fe encarnado por el *homoousios*). El contenido teológico positivo de la fórmula (su significado intelectual y sus implicaciones) no es lo principal; lo esencial, antes bien, es su (por así decir) «contenido credal», para el cual la teología es instrumental en tanto que está destinada no a precisar la fe, sino a separarla de lo que va contra ella⁶⁰. Sin embargo, por otro lado, en esta historia del dogma hay también una posterior concreción de ideas sobre esos elementos irreductibles de *regula fidei* (de contenido credal), que ya no se logran afirmar en el contexto de un credo compartido⁶¹ sino que, antes bien, tienen *un marcado carácter de explicación teológica* y, por tanto, son prolongaciones más o menos orgánicas de lo ya fijado. Pese a ello, hay distintas facciones que pretenden que estos *incrementos de contenido teológico* se acepten como contenido credal, sin éxito, como se acaba de señalar. En verdad, ese desarrollo de la doctrina ya es positivo, no negativo. *Pero es justamente en este punto de forzar a aceptar el aumento doctrinal positivo como delimitación credal (negativa) de fe donde la idea de Nicea empieza a desplegar su enorme potencial y comienza a ser explotada eclesiástica y políticamente por distintos partidos cristianos*. Y esta operación se ejecuta mediante la identificación de un enemigo único y mediante una retórica bíblica interesadamente dirigida a hacer prevalecer unos contenidos principalmente teológicos (intelectuales) como si fueran esencialmente credales (de *regula fidei*).

⁵³ «At the time, the success of pro-Nicene theology was contingent upon its proving the dissimilarity between itself and monarchianism», Williams, D. H. «The Council or Ariminum (359) and the Rise of the Neo-Nicenes». In Kim, Y. R. (ed.). *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 306.

⁵⁴ «Las enseñanzas “arrianas”-entre comillas [sic]-son las doctrinas defendidas por [...] los clérigos que apoyaron a Arrio. Ellas ni conforman necesariamente un conjunto de enseñanzas coherentes, ni coinciden con la teología de Arrio», Fernández, S. «Eusebio de Cesarea y [el] desarrollo del sínodo de Nicea», p. 118, n. 98; comillas internas en el original.

⁵⁵ «Neo-Niceneism in the later fourth and early fifth centuries represented a considerable accretion to the doctrines articulated in 325 [...]. Nicene theology and ecclesiology by this time meant something that had substantially evolved and expanded from what they meant in 325», Williams, D. H., pp. 322-323.

⁵⁶ Ciertamente, «las discusiones en la asamblea sinodal no fueron en blanco y negro, sino que hubo algo más de debate y deliberación de la que se suele aceptar», Fernández, S. «Eusebio de Cesarea y [el] desarrollo del sínodo de Nicea», p. 117.

⁵⁷ «Attempt to “create” Nicaea precisely by creatively “re-receiving” it», Smith, p. 13; comillas internas en el original.

⁵⁸ «Most significant scholarship on the development of Christian belief has rejected the idea that we can narrate a monolithic story of heresy becoming orthodoxy. This [...] rejection has not, however, seen scholars return to a picture of simple continuity: instead they have shaped accounts of the emergence of defined orthodoxies from more pluralistic situations which preceded them and frequently from situations of exegetical uncertainty», Ayres, L. «The question of orthodoxy», p. 395.

⁵⁹ A la vez, «Constantino fue convencido para decir simplemente lo que el término [*homoousios*] no significaba, de modo que, finalmente, la resistencia lucanista cedió», Williams, R., p. 88; cursivas en el original.

⁶⁰ «Más que ofrecer una definición teológica positiva, buscaban excluir a los partidarios de Arrio [...]. Los sentimientos de decepción, por parte de unos, y de deshonra, por parte de otros, son un factor que explica, al menos en parte, la enigmática escasez de fuentes que describan un acontecimiento tan importante como el desarrollo del concilio de Nicea», Fernández, S. «Eusebio de Cesarea y [el] desarrollo del sínodo de Nicea», p. 119.

⁶¹ «For the next half-century, Constantine’s imperial successors struggled to maintain order in a church bitterly divided [...]. Some mid-century assemblies attracted hundreds of bishops from throughout the empire and were certainly considered by their conveners to have pronounced authoritatively on the faith, but their differences with Nicaea meant that later generations could not accept them», Price and Gaddis, p. 6. Así, «the 350s compounded the problem still further, ushering in a bewildering “labyrinth” of councils and creeds, as competing ecclesiastical parties sought to lend authority to their particular agendas through conciliar process and credal promulgation», Smith, p. 15; comillas internas en el original.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto hasta el momento, puede afirmarse que el recorrido de la idea de Nicea ya estaba profundamente arraigado a principios del siglo V, había recrudescido su espíritu protagonista y había creado escuela, conquistando nuevos terrenos teológicos. En este sentido, la explicitación agustiniana de la doctrina del pecado original (objeto de especial atención en este estudio, como se ha adelantado) y su sanción en el Concilio de Cartago del 418⁶² no fue de cuño negativo (como la demarcación doctrinal de Nicea frente a Arrio), sino que tuvo *ya desde el principio un cariz positivo* (como la dinámica del *aftermath* niceno frente al arrianismo). Es decir: no se configuró para salvar cierta *regula fidei* fundamental ya aceptada y concerniente a una amenazada noción tradicional (en este caso, sobre un pecado de origen), sino para fabricar positivamente tal *regula fidei* acerca de un elemento dogmático en realidad nuevo (el *originale peccatum* de San Agustín), utilizando para ello materiales de la Escritura y la Tradición. Además, se hacía esto en un momento (tras Nicea), en el que la Tradición, definida por la jerarquía eclesiástica, había alcanzado más fijación que el canon de la propia Escritura y empezaban a prevalecer sobre ella⁶³. A mayor abundancia, esa operación de reivindicación de más elementos que se pretendían pertenecientes al nivel esencial de la fe (de *regula fidei*) se fraguó, justamente, mediante la ya conocida creación retórica consciente y activa de un enemigo único⁶⁴ y mediante una exégesis bíblica⁶⁵ que respaldara doctrinalmente el nuevo dogma:

«Everything changed, however, when the African bishops at the Council of Carthage in May 418 set [...] an *explicit definition* of the nature of grace and *condemned Pelagius in virtue of this definition* [...] the rule that they wanted to impose»⁶⁶.

En efecto, el *peccatum originale* de San Agustín (es decir: el pecado original⁶⁷) solo era una enseñanza

tradicional *lato sensu*⁶⁸, pues difería notablemente en su esencia y formulación de su ascendencia en la senda semántico-doctrinal de la Escritura y la Tradición⁶⁹. A pesar de ello, en cambio, se la pretendía hacer pasar por doctrina ya formulada y asentada y atacada repentinamente por grupos heréticos innovadores. La manera de defender este dogma, en la perspectiva de sus propulsores, pasaba en buena medida por recurrir a las fuentes bíblicas (singularmente, Rm 5, 12⁷⁰ y mostrar exegéticamente cómo estas revelaban el pecado original *según la formulación concreta* de sus postuladores de principios del siglo V. Se pretendía que el *originale peccatum* de San Agustín era el del Génesis, el de San Pablo⁷¹ y el de los Padres de la Iglesia⁷². Pues bien: a continuación, se sigue con la explicación de esta lógica de prosecución de la idea de Nicea y, en especial, se aborda su extrapolación a otros territorios teológicos distintos a los propios del aula conciliar. En concreto, se tratará de advertir esa dinámica en la cocción del triunfo final del *originale peccatum* agustiniano⁷³.

⁶² En el año 418, por primera vez, un documento oficial de la Iglesia utilizó el término «pecado original» (en latín), en el canon II del Concilio de Cartago XV o XVI («[...] nihil ex Adam trahere originalis peccati [...]»), Cfr. Ladaria, L. F. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC, 1993, p. 92.

⁶³ «The orthodoxy of such exegesis is grounded, in the eyes of these interpreters, in an interpretative framework that is exterior to the Scriptures but that is transmitted within the Church. Orthodoxy, on this view, is conformity to a general schema of Scriptural interpretation [...] a process, in which rules that conform to this schema are deduced according to new and different needs», Rebillard, p. 177.

⁶⁴ «The creation of deviance begins not when a person is labelled deviant but earlier when social groups or moral crusaders create rules», Bonner, A., p. 266.

⁶⁵ «[...] a society in which rhetorical education trained individuals to express themselves freely in writing, and intellectual cultural norms required literary activity and publication, which conferred authority [...] their own interpretations of Scripture», Bonner, A., p. 215.

⁶⁶ Rebillard, pp. 167-168; las cursivas no están en el original.

⁶⁷ «Per tutto il medioevo, fino al solenne riconoscimento del concilio di Trento, che nel decreto sul peccato originale sanzionò in gran parte la dottrina del vescovo ipponese utilizzandone il medesimo formulario teologico, il prestigio de Agostino [...] veniva considerato universalmente come l'interpretazione più autorevole della tradizione ecclesiastica *tout court*», Beatrice, P. F. *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1978, pp. 29-30.

⁶⁸ «The writings of the Fathers contain concepts which at first glance may be deemed contrary to or contradictory with later official teaching of the Church [...] although they do not correspond with dogmatic formulas they do speak, however, about the first sin, Adam's sin which affected all of his descendants [...] the whole of humanity in a way formed a unity with Adam», Przyszychowska, M. *We were all in Adam. The unity of mankind in Adam in the teaching of the Church fathers*. Warsaw/Berlin: De Gruyter, 2018, p. 3.

⁶⁹ Tomando como ejemplo a San Gregorio de Nisa, podría afirmarse que «rather than seeing Gregory [of Nyssa] as having the building blocks of an Augustinian understanding of «the Fall» and «original sin», but not yet having put them together coherently, Gregory's understanding of the economy of creation, from its beginning (in Christ) to its end (in and as Christ), clearly falls within the pattern developed before him by Irenaeus and after him by Maximos, and also [...] with Origen», Behr, J. *Gregory of Nyssa: On the human image of God*. Oxford: Oxford University Press, 2023, p. 128; comillas internas en el original.

⁷⁰ Cfr. Gross, J. *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus*. Basel-München: Ernst Reinhardt Verlag, 1960, p. 307.

⁷¹ «We must at least be careful not to read into S. Paul's language more than it can legitimately bear [...] in all probability none of the several forms of the doctrine of Original Sin which, in the Christian Church, only became differentiated in course of time, was ever distinctly present to the apostle's mind», Tennant, F. R. *The sources of the doctrines of the Fall and original sin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903, p. 253.

⁷² «Rather than succumbing to what Skinner describes as «the mythology of doctrine», that is, assuming that certain topics are constitutive for a particular discipline, in this case theology, and looking to each historical author to see what they said about it, we should perhaps take [un autor determinado] on his own terms», Behr, J. *Gregory of Nyssa*, p. 121; comillas internas en el original.

⁷³ «He [Jason David BeDuhn] suggests, in particular, that at the time of his «conversion» to Nicene Christianity and for some time afterwards, Augustine had internalized the principal tenets of its doctrine only to a very limited degree and that, in the process of internalizing them, he transformed them in ways that affected the whole tradition of Nicene Christianity», Rebillard, É. and Rüpke, J. *Group Identity & religious individuality in Late Antiquity*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2015, p. 7; comillas internas en el original.

2. El encubrimiento de la innovación mediante la reivindicación de la tradición: las metamorfosis de la idea de Nicea y el ejemplo del *originale peccatum* en los albores del siglo V

Con respecto al fenómeno de conformación de un enemigo único bajo la égida de la idea de Nicea, la exégesis bíblica, ciertamente, jugó un papel esencial⁷⁴, pues la Sagrada Escritura fue, en el marco del Mediterráneo cristiano de la Antigüedad tardía, uno de los principales lugares comunes (si no el más importante) de la reflexión intelectual y existencial humana. Las dotes retóricas y persuasivas de los púgiles teológicos, por tanto, se situaron en un primer plano a la hora de proceder a discutir las diversas ideas relativas a los puntos doctrinales cuya ortodoxia había que decidir o cuya interpretación había que implementar. Además, tal elucidación fue particularmente relevante para lograr la *finalidad principal de las disputas eclesiásticas del aftermath de Nicea*, entre las que también están las referidas al pecado original. Es decir: esa aclaración fue singularmente relevante para la *finalidad de asentar la pertinencia y la necesidad de la anatematización política y canónica de las alternativas interpretativas que fueron deslegitimadas por la que, de entre ellas, se acabaría convirtiendo en el dogma (o en la única interpretación eclesiásticamente triunfante del dogma y su prosecución intelectual)*. Frente a la (supuesta) evidencia del dogma en cuestión, una subversión herética capitaneada por ciertos herejarcas habría hecho inevitable una disputa teológica en sí misma innecesaria. Así pues, mediante esa chivo-expiación de las ideas excluidas y de sus defensores se lograría la ansiada uniformidad religiosa y política en un contexto de desintegración social como la existente en el Imperio romano tardoantiguo, donde ya el trono y el altar empezaban a estar unidos inescindiblemente:

«In order to have a doctrine condemned as heresy and so achieve its exclusion from orthodox doctrine, it was crucial to give it a name, usually the name of a supposed progenitor. Attaching a label to an interpretation of Christianity was [...] essential [...] to expelling it from the Church»⁷⁵.

A mayor abundancia, en el transcurso de tales maniobras de imposición ideológica, la interpretación canónica vencedora de un asalto teológico-dogmático dado debería presentarse de modo retóricamente convincente *no solo como la única idea doctrinalmente correcta, sino también como la única noción históricamente original* sobre el tema específico sujeto a discusión. Frente a tal (supuesta) idea primigenia y auténticamente ortodoxa se habrían ido alzando sucesivas «herejías», eventualmente condenadas solemnemente en pronunciamientos eclesiásticos oficiales donde ya desde el principio se habrían tenido las cosas claras acerca de lo que era

«de fe» y lo que no lo era⁷⁶. De modo más directo, con frecuencia la construcción de un enemigo teológico demarcado y común (efectuado prototípicamente a *posteriori* a la luz de Nicea)⁷⁷, en buena medida hacía también otra cosa. Lo que hacía de modo singular era invertir en su relato de acontecimientos el sentido del flujo histórico real del desarrollo doctrinal eclesiástico que había existido hasta la fijación del dogma⁷⁸. Así pues, en tal relato interesado, muchas veces el enemigo designado era, en realidad, el conjunto de doctrinas que contaban inicialmente con más apoyo y solera teológica en la eclosión del combate y que había gozado de más prestigio de modo sostenido con anterioridad a su estallido⁷⁹. Es decir: mediante sus mañas retóricas, los partidarios del dogma proclamado o en vías de proclamación o extensión de contenidos pretendían establecer como ortodoxo y tradicional lo que, paradójicamente, no era sino desarrollo principalmente innovador.

A este respecto, siguiendo la senda de la investigación actual (a medio camino entre el hipercriticismo y una historia lineal del dogma, según se ha indicado), cabe también citar la última aportación de Samuel Fernández, editor del recientemente publicado libro *Fontes Nicaenae Synodi* (2024):

Arrio «is presented as an original thinker who influenced many bishops. This understanding of the crisis assumes that a single controversy, originating in Arius' personal ideas, spread from Alexandria to other parts of the Christian world [...]. However, Arius did not divide the Christian world, but rather exacerbated an existing division»⁸⁰.

Verdaderamente, en el caso concreto de Nicea y su *aftermath* inmediato, el paradigma de inversión retóricamente pergeñada para afirmar como tradicional e históricamente anterior la (ciertamente nueva) ortodoxia según esta se fue solidificando tras el Niceno y desacreditar así globalmente posiciones que eran realmente previas como

⁷⁴ «This was a process in which doctrine was being explored and shaped through exegesis», Bonner, A., p. 264.

⁷⁵ Bonner, A., p. 265.

⁷⁶ «When we examine in hindsight the council [Nicea] and what unfolded in the ensuing decades, we can fall into the trap of reading back into the beginning the end result [...] a foregone conclusion and the inevitable outcome of the theological debates», Kim, Y. R. «Introduction», p. 9.

⁷⁷ «[...] a series of subtle "re-readings" of the Nicene past», Smith, p. 22; comillas internas en el original.

⁷⁸ «A longstanding and widely held understanding of Scripture was being displaced», Bonner, A., p. 265.

⁷⁹ Las novedosas ideas de San Agustín eran «[...] doctrines [that] were explicitly or implicitly asserted by councils in Africa, and the dissent from them expressed in verdicts given by the councils of Jerusalem and Diospolis in the East set up a political tension [...] threatened the cohesion of the Church», Bonner, A., p. 264. Ciertamente, «[...] the African bishops [...] saw their dogma of Original Sin called into question by the conciliar decisions in Palestine in 415, which declared Pelagius to be orthodox [...]. Since the acquittal of Pelagius at Diospolis in 415 seemed to call into question, not only Augustine's personal theology but also his conviction», Bonner, G. «Augustine and Pelagianism». *Augustinian studies*, 24 (1993), pp. 27-28. *Cfr.* también Beatrice, pp. 279-280.

⁸⁰ Fernández, S (ed.). *Fontes Nicaenae Synodi*, pp. XXV-XXVI.

ilegítimamente nuevas (no recibidas apostólicamente⁸¹ es el «arrianismo»⁸²:

«Constructed later to serve as the archetypal counterpoint to Nicene orthodoxy, “Arianism” was assumed by scholars and theologians to be a coherent set of heretical teachings embraced by a succession of followers: Arius was an unwary intellectual, who relied too much on philosophical categories, but was caught out by his bishop Alexander, and defeated theologically and spiritually by the tenacious Athanasius [...]. In place of well-formed theological parties, they have mapped sets of alliances which may agree on certain theological points [...]. Athanasius’s lifelong use of Arius [...] was a masterful rhetorical and political move»⁸³.

Se advierte, así pues, que «un error metodológico frecuente ha sido juzgar a los autores anteriores a Nicea con los parámetros que se establecieron en el gran sínodo y que se consolidaron a finales del siglo IV»⁸⁴. Pues bien: algo semejante a lo que puede decirse sobre la forja terminológica y nocional de una realidad herética compacta y combativa denominada «arrianismo» se puede aplicar a los opositores del entonces recién acuñado «pecado original».

En efecto, el creador de este término (San Agustín⁸⁵, mediante tal forja léxica, no completó una noción en lo esencial ya contenida en la tradición precedente, sino que, en el acto de aportar una terminología inédita, creó un concepto que no estaba en la Tradición o en la Escritura, aunque en ellas se apoyara para hacerlo pasar por tradicional. En este caso, el enemigo único, común y delimitado de la nueva doctrina (del *originale peccatum*) no se formaría sobre todo *a posteriori* (como el arrianismo con respecto a los defensores del desarrollo post-niceno), sino, por así decir, *in fieri*: sobre la marcha. Es decir: como medio para garantizar la *afirmación* del dogma *que se estaba gestando* (el pecado original⁸⁶, antes que como medio de *reafirmación* de un dogma *ya promulgado* pero necesitado de refuerzo y desarrollo incluso para ser reconocido como tal dogma⁸⁷ (esto último fue lo que ocurrió con la «invención» del arrianismo

⁸¹ «A medida que el relato de estos acontecimientos va avanzando en la narración de estos autores [defensores del concilio], Nicea y su credo se perfilan como la encarnación de la ortodoxia cristiana [...] puesta en peligro por los enemigos de la fe que son combatidos por los defensores de la Tradición apostólica representada por la doctrina emanada del concilio ecuménico», Alba López, A. «Historiografía sobre el Concilio de Nicea: el Concilio de Nicea a la luz de sus historiadores». *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), p. 42.

⁸² En efecto, «accepting Nicaea always involved rejecting Arius», Parvis, S. «The reception of Nicaea and homoousios to 360». In Kim, Y. R. (ed.). *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 252.

⁸³ Lyman, R. «Arius and Arianism. The origins of the Alexandrian controversy». In Kim, Y. R. (ed.). *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 43.

⁸⁴ Fernández, S. «Eusebio de Cesarea y la controversia arriana: una nueva interpretación del estallido de la crisis». *Estudios eclesiológicos*, 99/389 (2024), p. 415. En efecto, «contamos con poquísimos datos acerca de su desarrollo, pues no se conservan sus actas y los documentos antiguos que lo describen no son contemporáneos al concilio», Fernández, S. [...] *Acta Synodalia* [...], p. 274, n. 173. No obstante, como el propio Fernández ha matizado muy recientemente, «fortunately, there is a solution. The writings of Eusebius, Athanasius, Hilary, Epiphanius [...] contain a large number of documents contemporary to the events: letters, creeds, canons [...]. From the fourth century, chroniclers and historians recognized the value of such documents [...] emphasized the value of ancient sources [...] however [...] the need to distinguish between the *narrative* written by ancient historians, which follows the account of Athanasius, and the *documents* transmitted by them, which hand on different voices contemporary to the events», Fernández, S. (ed.). *Fontes Nycaenae Synodi*, p. XVI; cursivas en el original.

⁸⁵ «The term *original sin* was not used by the Fathers before Augustine», Przyszychowska, p. 121; cursivas en el original. Fue San Agustín quien forjó en latín el término traducido al castellano como «pecado original», junto con el concepto tradicional de esta noción, en los últimos años del siglo IV (Cfr. Lyonnet, S. «Rom. V, 12 chez saint Augustin. Note sur l'élaboration augustinienne du péché originel». En *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, vol. I: Exégèse et patristique*. Paris: Aubier, 1963, pp. 328-329 y Martinetto, G. «Les premières réactions antiaugustinienes de Pélage». *Revue des études augustinienes*, 18 (1971), pp. 84-85), antes de sus famosas *Confesiones*. Sin embargo, otros autores indican que el concepto agustiniano definitivo ligado a tal término no aparecería a finales del siglo IV (Cfr. Floëri, F. «Remarques sur la doctrine augustinienne du péché originel». *Studia patristica*, IX (1966), p. 418), sino que incluso tardaría en surgir una década o década y media, sobre todo en el marco de la denominada «controversia pelagiana» (Cfr. Sage, A. «Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430». *Revue d'Études Augustiniennes et patristiques*, 15/1-2 (1969), pp. 75-76). Véase la declinación *originalis peccati* que se aprecia en el siguiente fragmento, escrito en torno al año 396, y que constituye una de las primeras explicitaciones documentadas del término específico «*originale peccatum*»: «[...] mortalitatis et assiduitate voluptatis [...] Illud est ex poena originalis peccati, hoc est ex poena frequentati peccati», *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 1, 10: en San Agustín. *Obras de San Agustín, Tomo IX*, 3ª ed., p. 67. De igual modo, véase Sayés, J. A. *Teología de la Creación*. Madrid: Palabra, 2002, p. 421.

⁸⁶ «The person who forced the issue of original sin as Church dogma was Augustine, supported by others and in particular by his fellow African bishops», Bonner, A., p. 303.

⁸⁷ «In this period the idea of an ecumenical council that was authoritative for the entire church had not yet been developed [...]. Athanasius set out to refute the tenets of Arianism supposedly taught by his Eusebian enemies. In this early text [*Orations against the Arians*] he provided no defense of the Nicene Creed», DelCogliano, M. «The emergence of the pro-nicene alliance». In Kim, Y. R. (ed.). *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 258 hasta los corchetes y p. 259 después. Por otro lado, «las actas del Concilio de Nicea] no se han conservado. R. P. C. Hanson piensa incluso que, dado que se trataba del primer concilio ecuménico y no había precedentes, quizás ni siquiera se redactaron», Ayán, p. 358.

tras Nicea, como se ha dicho⁸⁸. Además, para el historiador, tal confección *in fieri* del pecado original (y de su enemigo, el pelagianismo) a la que se acaba de aludir está unida a una ventaja metodológica fundamental, de orden documental. Tal ventaja es que *hay fuentes emanadas del mismo momento histórico* en el que se fue forjando el dogma del *originale peccatum* y que dan razón de las refriegas de su confección doctrinal *en tiempo real*, a la vez que son representativas de distintas tendencias contrapuestas (los «pelagianos»⁸⁹, singularmente). Se permite de esta manera asistir *en directo*, por así decir, a la batalla retórica para la conquista de las fortificaciones teológicas del imaginario cristiano tardoantiguo. Más aún: ocurre con el pelagianismo un fenómeno que manifiesta, justamente, la operatividad de la larga sombra de la idea de Nicea. Ese fenómeno se da también en la primera proyección histórica de esa sombra post-nicena (tal proyección fue la invención neo-nicena del arrianismo). El fenómeno frente al cual pelagianismo y arrianismo se sitúan en paralelo y que caracteriza a ambos consiste en que la única realidad de tales supuestos grupos combativos homogéneos y heréticos se cifra en haber sido «plataformas» formadas *ad hoc* para enfrentarse a una deriva doctrinal no claramente afirmada como dogmática eclesialmente hasta el momento, pero que se pretendía imponer a todos como si realmente lo hubiera sido. La realidad de ese enemigo común retóricamente creado («arrianos», «pelagianos») solo era esa: ser un fenómeno asociativo de pensadores que reaccionaban y se agrupaban *a posteriori* sin haber existido *a priori* como grupo compacto (de esta última manera solo existían en el relato interesado de sus perseguidores). En el caso concreto del *peccatum originale*, el tema era que, si se condenaba eclesiásticamente a Pelagio por enfrentarse a desarrollos doctrinales no vinculantes, la libertad de quienes no comulgaran con tales opiniones, en ese

u otros campos, estaba en peligro y, por ello, había que reaccionar, también grupalmente, al menos de modo puntual:

«It is curious that it is only after the condemnation of Pelagius and Caelestius in 418 that we begin to find evidence of some real support for their theology. This was provided by eighteen Italian bishops, of whom Julian of Eclanum is the leading spirit»⁹⁰.

En este sentido, el propio surgimiento real de algo así como un movimiento pelagiano se debe entender simplemente como una reacción anti-agustiniana, de rechazo a la doctrina del *originale peccatum*, de modo similar a como el arrianismo era, en realidad, un constructo conceptual de la alianza pro-(neo) nicena cuya única entidad real era la de representar ampliamente a un conjunto de autores dispares que se oponían a las nuevas sistematizaciones doctrinales, que tenían pretensiones dogmáticas. Finalmente, dada la derrota del pelagianismo y del arrianismo, estos puntos teológicos (relativos a un pecado-base o pecado original o a otras doctrinas) acabarían configurados para la posteridad por los moldes de la doctrina victoriosa, en sustitución, precisamente, de las alternativas propuestas por los ya vistos retrospectivamente como innegablemente heterodoxos⁹¹.

Así pues, inmersos en la dinámica retórica agustiniana triunfante, legada generación tras generación⁹², se ha tendido a considerar muchas veces al *originale peccatum* del *Doctor Gratiae* como algo «dado» de entrada por la Escritura y la Tradición, cuando tal noción es una novedad doctrinal y no una mera sistematización conceptual de algo ya sabido. Aunque la idea del *peccatum originale* esté situada claramente en conexión con cierto campo semántico-doctrinal ya cultivado en la senda patristica precedente (sobre todo, latina), es fundamentalmente una noción esencialmente inédita. En otras palabras: *el originale peccatum no es una idea tradicional cristiana heredada por San Agustín y pulida por él, sino que es un concepto agustiniano devenido tradición cristiana posteriormente al lograr haberse impuesto dogmáticamente*⁹³ *gracias a la enorme capacidad intelectual*

⁸⁸ «En los primeros momentos, algunos anti-nicenos pudieron estar satisfechos con el nombre de «arrianos» [...] no obstante, es muy poco probable que siguieran sintiéndose satisfechos con esa denominación después de Nicea [...]. El amplísimo espectro de creyentes no nicenos se consideraban parte de la corriente principal del cristianismo, juzgando a Atanasio y a sus partidarios como extremistas aislados [...] fuera de la corriente principal de la tradición católica», Williams, R., p. 101; comillas internas en el original. Ciertamente, «la tarea de articular una teología alternativa a la propuesta por Nicea pasó a ser liderada por Eusebio de Nicomedia, Eusebio de Cesarea y Asterio [...] los decenios que siguieron a Nicea son testigos del surgimiento de dos importantes figuras que serían en gran parte responsables de la designación de la teología no nicena como «arriana»: Marcelo [de Ancira] y Atanasio», Anatolios, p. 50 hasta los puntos suspensivos y p. 51 después; comillas internas en el original. En paralelo, también los tildados de «pelagianos» (como Juliano de Eclana) se veían a ellos mismos como católicos, igual que los tachados de «arrianos»: «en todas las Escrituras santas no se contiene otra cosa sino lo que para gloria de Dios creen los católicos», a lo que San Agustín le responde (a Juliano) en ese mismo lugar citado: «di más bien que tu interpretación es pelagiana, no católica», *Opus imperfectum contra secundum Juliani responsionem* II, 22; en San Agustín. *Obras completas de San Agustín. XXXVI. Escritos antipelagianos*, pp. 233-234.

⁸⁹ «Pelagius [...] a number of his works survive, allowing direct comparison of the ideas attributed to him by his opponents and the actual content of his writings [...] the narrative about a heresy in surviving texts is usually written by the winning side in the struggle to shape Christian belief», Bonner, A., pp. x-xi.

⁹⁰ Bonner, G. «Pelagianism and Augustine», p. 45. Ciertamente, «the polemic between Julian and Augustine started after the condemnation of Pelagius and his supporters in 418 and after Julian took the head of the group of eighteen Italian bishops who rejected the Tractoria of Zosimus», Rebillard, p. 200.

⁹¹ Difiriendo de Samuel Fernández en el hecho de que Arrio ya habría entrado condenado en el Concilio de Nicea, Kim afirma lo siguiente: «We simply cannot conceive of a Saint Arius of Alexandria, let alone the heresiarch Alexander or Athanasius the heretic. We are also compelled to make the logic of the seemingly illogical Trinity work and to ascertain the reasons why the subordinating perspective(s) that were held by almost all Christians in one form or another before the fourth century “lost” in the end», Kim, Y. R. «Introduction», p. 10; comillas internas en el original.

⁹² Una exposición en esta línea puede verse en la obra de Merlin (véase la bibliografía), que mantiene la lectura oficial de Pelagio como hereje y de San Agustín como defensor de un dogma ya desde siempre creído fundamentalmente en los términos en que lo formalizó el de Hipona. Con un tono mucho más moderado y académico, también la obra de Trapé (véase la bibliografía) se sitúa en esta línea de Merlin.

⁹³ «At the start of the 5th century there was no Christian dogma concerning original sin, preventent grace or predestination», Bonner, A., p. 263; comillas internas en el original.

y habilidad retórica del obispo de Hipona. Este último intentó hacer ver que lo nuevo (y, por tanto, lo ilegítimo, lo no tradicional) no era la doctrina final ganadora (la agustiniana) sino la que no encajaban con esta⁹⁴. Singularmente, en este grupo de perdedores se sitúan las ideas pelagianas⁹⁵ (como décadas atrás en el siglo IV estaban los «arrianos») que, en realidad, eran de más arraigada tradición cristiana: «Pelagius' opponents had to present "Pelagianism" as novel doctrine in order to win the fight for possession of the label of tradition [...] thus Augustine argued that original sin was part of traditional Church teaching»⁹⁶.

San Agustín pretendió que la doctrina del *originale peccatum* estaba especialmente fundamentada en el campo de la exégesis bíblica y, particularmente, en San Pablo⁹⁷, en Rm 5, 12, según lo ya adelantado. San Agustín intenta hacer ver que, mediante el pecado original, lo que se transmite a la humanidad es el pecado personal de Adán contra el mandato divino de Gn 2, 17⁹⁸. Se trataría de una «culpa heredada»⁹⁹ por cada uno de sus descendientes, que habría causado la mortalidad¹⁰⁰ de la especie humana y su decadencia en vida según los distintos individuos iban viniendo al mundo como enemigos de Dios¹⁰¹. En cambio, en realidad, San Pablo habla de la transmisión de una muerte radical que constituye pecadores y, por tanto, la muerte es «acto» (ejerce un influjo causal) con respecto al hombre y sus acciones y no está

«en potencia» (en dependencia) de estas últimas. Así pues, como indica Douglas J. Moo, «Paul's concern in this verse [Rm 5, 12] and throughout the passage, is not with "original sin", but with "original death"»¹⁰². Es en este sentido como se ha de entender que el hombre es concebido «en pecado original». No en vano, como indica David Bentley Hart, «θάνατος (*thanatos*) [en Rm 5, 12], "death," [...] the consequence of death spreading to all human beings is that all became sinners»¹⁰³. Por ello, el elemento que genera (biológicamente) pecadores no es el pecado de Adán sino una muerte radical, consista en lo que consista. No en vano, la radicalidad de la muerte (θάνατος) conceptualizada por San Pablo como herencia del pecado original en Rm 5, 12 queda transformada en el pensamiento agustiniano en herencia de la mortalidad (*ex traduce mortalitatis*)¹⁰⁴ derivada de la radicalidad del pecado personal de Adán.

San Agustín reivindicó que su doctrina del *originale peccatum* era paulina *stricto sensu* (es decir: él no inventaba nada), porque San Pablo habría establecido en Rm 5, 12 que todos pecaron «en Adán», como si fueran él mismo en lo esencial. Ciertamente, «*in quo omnes peccaverunt*»¹⁰⁵ (Rm 5, 12d) es la famosa sentencia utilizada en la Vulgata (y ya presente en la *Vetus Latina*)¹⁰⁶ para traducir la expresión original ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον¹⁰⁷. La exégesis de San Agustín está muy influenciada por la traducción latina de los escritos paulinos, a pesar de que tal versión no es la que mayor justicia le hace al pasaje original en griego¹⁰⁸ de Rm 5, 12¹⁰⁹:

⁹⁴ Las ideas pelagianas, de hecho, suelen ser descritas en diferentes publicaciones al estilo agustiniano, es decir, como «doctrines nouvelles», como se aprecia en Rondet, H. *Le Péché originel dans la tradition patristique et théologique*. Fayard: Le signe, 1966, p. 148.

⁹⁵ «Tout se passe comme si Augustin réagissait à une hérésie extraordinaire pour défendre des usages traditionnels exprimant les vérités les plus fondamentales du christianisme; mais la perspective de l'histoire change si l'on reconnaît que la controverse pélagienne a eu son vrai commencement vers 399, dans une réaction de Pélagie à la "nouveau agustinienne"», Martinetto, p. 117; comillas internas en el original.

⁹⁶ Bonner, A., pp. 270-271; comillas internas en el original.

⁹⁷ «From the 370s onwards a series of commentaries on the Pauline Epistles were composed in Latin [...] debates in the Latin West about the proper interpretation of Paul's letters», Bonner, A., p. xi.

⁹⁸ «[...] as for the tree of knowledge of good and bad, you must not eat of it; for as soon as you eat it you shall die» (Gn 2, 17), Tanakh, p. 5.

⁹⁹ *Cfr. De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum* I, 13, 16 y 17: en San Agustín. *Obras de San Agustín, Tomo IX*, 3ª ed., pp. 198-199. En contraposición, «Paul speaks of death and sin as a kind of contagion here [en Rm 5, 12], a disease with which all are born; and elsewhere he describes it as a condition like civil enslavement to an unjust master, from which we must be "redeemed" with a manumission fee; but never as an inherited condition of criminal culpability», Hart, p. 297, nota p; las comillas internas están en el original, pero las cursivas no lo están. En efecto, en un pasaje de Rm 3 que se suele invocar como paralelo a Rm 5, 12 en lo referido a explicar el pensamiento paulino sobre el pecado original y su gramática, «the emphasis then would seem to be not upon some extrinsic writ of exoneration for a criminal, graciously bestowed despite the criminal's guilt, but rather upon a fee [Cfr. Rm 3, 24] paid "free of charge" [...] by God in Christ for an enslaved race», Hart, pp. 292-293, nota h; comillas internas en el original.

¹⁰⁰ *Cfr.* Burns, J. P. «The interpretation of Romans in the Pelagian controversy». *Augustinian studies*, 10 (1979), p. 44 y Babcock, W. S., «Augustine's interpretation of Romans (A. D. 394-396)». *Augustinian studies*, 10 (1979), pp. 60-61.

¹⁰¹ «*De ira Dei enim mortales sumus [...] Hoc enim audivit Adam, quando peccavit (Gen 3, 19); et Adam ille omnes nos eramus*», *Enarrationes in Psalmos* 84, 7: en San Agustín. *Obras de San Agustín. XXI. Enarraciones sobre los salmos*, p. 199.

¹⁰² Moo, D. J. *The epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, pp. 322-323; comillas internas en el original.

¹⁰³ Hart, p. 296, nota p; las cursivas no están en el original.

¹⁰⁴ *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 1, 10: en San Agustín. *Obras de San Agustín, Tomo IX*, 3ª ed., p. 67.

¹⁰⁵ «[Rm 5, 12] Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt», *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, 1946, p. 1454.

¹⁰⁶ *Cfr. Pelagius's commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, De Bruyn, Th. (trans.). Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 92, n. 22. *Cfr.* también Légasse, S. *L'Épître de Paul aux Romains*. Paris: Cerf, 2002, p. 363. La *Vetus Latina* «es, en realidad, un conjunto multiforme de versiones en mayor o menor grado distintas, generadas a menudo en varios procesos de revisión, conocidos con mayor precisión en las últimas décadas», Cancela, Á. «*Vetus Latina y Vulgata: síntesis histórica y estado de la cuestión*». *Tempus*, 51 (2022), p. 8.

¹⁰⁷ Pese a todo, la interpretación adjetiva (relativa a pecar «en Adán») del *in quo omnes peccaverunt* no era la única posible, si bien fue la que se impuso, sobre todo a partir de la influencia de la exégesis agustiniana. En efecto, también podía ser interpretada con valor causal: *cfr.* Origen. *Commentary on the epistle to the Romans books 1-5*. In Sheck, Th. P. (trans.). Washington: The Catholic University of America Press, 2001, p. 303, n. 1. *Cfr.* también *Pelagius's commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, p. 92, n. 23 y Rondet, p. 95.

¹⁰⁸ «The only way to engage with Paul is to read his original Greek», Wright, N. T. *Into the heart of Romans: a deep dive into Paul's greatest letter*. London: SPCK, 2023, p. X.

¹⁰⁹ «[Rm 5, 12] Therefore, just as *sin* [ἁμαρτία, *peccatum*] entered into the cosmos through one man, and death through sin, so also *death* [θάνατος, *mors*] pervaded all humanity, *whereupon all sinned* [ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, *in quo omnes peccaverunt*], Hart, p. 296; las cursivas no están en el original. El texto griego de Rm 5, 12 ofrecido por Hart en la página recién citada es el siguiente: Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἑνός ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.

«Typically, as the pronoun ὧ [ἐφ' ὧ πάντες ἥμαρτον] is dative masculine, it would be referred back to the most immediate prior masculine noun, which in this case is θάνατος (*thanatos*), “death,” and would be taken to mean [...] that the consequence of death spreading to all human beings is that all became sinners¹¹⁰. The standard Latin version of the verse makes this reading impossible, for two reasons: first, it retains the masculine gender of the pronoun (*quo*) but renders θάνατος by the feminine noun *mors*, thus severing any connection that Paul might have intended between them; second, it uses the preposition *in*, which when paired with the ablative means “within.” Hence what became the standard reading of the verse in much of Western theology after the late fourth century: “in whom [i.e., Adam] [*sic*] all sinned”. This is the locus classicus of the Western Christian notion of original guilt—the idea that in some sense all human beings had sinned *in* Adam, and that therefore everyone is born already damnably guilty in the eyes of God¹¹¹.

A la luz de lo anterior, como se ha apuntado, se aprecia que lo que se transmite por el pecado original no es una culpa heredada de Adán, sino cierto tipo de muerte, pues, más aún, San Pablo explicita que «εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν» (Rm 5, 12c): «a todos los hombres pasó *la* muerte». La tradición más atestiguada documentalmente sobre Rm 5, 12c, en efecto, incluye la palabra «muerte» (θάνατος)¹¹², si bien San Agustín no la citaba cuando se refería a Rm 5, 12 para explicar su doctrina del *in quo omnes peccaverunt*¹¹³. Esta circunstancia puede deberse a las peculiaridades de la versión bíblica¹¹⁴ de la que disponían el santo obispo de Hipona y otros autores¹¹⁵, pero probablemente hay una explicación más pertinente, complementaria de la recién mencionada. Esa explicación más oportuna es que la palabra en cuestión comprometía seriamente

la validez teológica y exegética del *originale peccatum*¹¹⁶, al hacer de la muerte como tal la protagonista del pecado original según aquello que es más propio de este último: ser originante de pecadores por transmisión biológica¹¹⁷. En ese caso, no todos pecarían «en Adán» y no sería su culpa la que se legaría biológicamente, pues el *originale peccatum* no resultaría idéntico al pecado personal de Adán. A su vez, esto implicaba que el género humano no era culpable moralmente ante Dios por un pecado hereditario cometido por uno pero contraído por todos, lo cual ponía en peligro la doctrina de la predestinación¹¹⁸ concomitante a la idea del *originale peccatum* en su relación con el problema del destino eterno del hombre según la doble adscripción de cielo e infierno. De igual modo, el debilitamiento de la naturaleza humana por cierto pecado humano anquilosado generación tras generación tampoco habría convertido al hombre en alguien incapaz de agrandar moralmente a Dios sin una *pre-ordenación explícita y absoluta de la gracia divina*¹¹⁹. Y eso, por supuesto, era otro obstáculo para la teología agustiniana que quería imponerse dogmáticamente pues, en el fondo, se ponía de manifiesto que el pecado original no era humano, sino sobrehumano, y de él y no de la falta de Adán dependería la desdicha de la especie, de cuyo origen y fin en la muerte el hombre no sería culpable¹²⁰. Por esta razón, la presencia de la palabra «muerte» en los textos de San Pablo donde se revelaba el genuino *peccatum originale* (no identificable con la falta de Adán) era molesta y debía ser

¹¹⁰ «If the pronoun [ὧ, en Rm 5, 12d] is taken instead as neuter dative [pues puede ser o masculino o neutro en griego], then the phrase would be read as relative to the preceding clause or clauses [y no en referencia al masculino θάνατος de Rm 5, 12c], which would yield the same reading», Hart, p. 296, nota p.

¹¹¹ Hart, pp. 296-297, nota p; las comillas internas y las cursivas están en el original.

¹¹² Cfr. Fitzmyer, J. A. *Romans: a new translation with introduction and commentary*. London: The anchor Bible, 1993, p. 413.

¹¹³ Por ejemplo, omite esa palabra cuando cita Rm 5, 12 en su Sermón 294, punto 15, cfr. San Agustín. *Obras completas de San Agustín, Tomo XXV*. Madrid: BAC, 1984, p. 247.

¹¹⁴ Aunque no se requiere mucha explicación sobre este punto, no es superfluo recordar que «there is no single definitive text of the New Testament canon. Among the oldest manuscripts we have, no text in the New Testament, nor any complete collection of New Testament texts, wholly agrees with every other version [...] if indeed an absolutely pure text of scripture somewhere exists, we have no notion whatsoever where it is to be found», Hart, pp. xxxvii-xxxviii; cursivas en el original.

¹¹⁵ «Augustine had an Old Latin version based on the Western Greek text, which read [Rm 5, 12c] *et ita in omnes homines pertransiit*. Whereas in the Vulgate the subject of *pertransiit* is *mors*, in Augustine's text it is unexpressed», Harbert, B. «Romans 5, 12: Old Latin and Vulgate in the Pelagian Controversy». *Studia Patristica*, XXII (1989), p. 261.

¹¹⁶ Se puede aplicar a San Agustín lo que Frances M. Young refiere de Cirilo de Alejandría: «Doubtless he was a strong-principled personality who found compromise difficult [...] he identified his standpoint with Truth, and was prepared to stop at little to ensure its triumph», Young, F. M. *From Nicaea to Chalcedon: a guide to the literature and its background*. 2nd ed. London: SCM, 2010, p. 300.

¹¹⁷ «θάνατος (*thanatos*), “death;” and would be taken to mean [...] that the consequence of death spreading to all human beings is that all became sinners. The standard Latin version of the verse makes this reading impossible», Hart, p. 296, nota p; las comillas internas están en el original, pero las cursivas no lo están.

¹¹⁸ Una prueba más de la singular novedad de la doctrina agustiniana del pecado original y, también, de la novedad de su re-categorización teológica de la noción de «gracia» (en buena medida identificada posteriormente en Occidente como, simplemente, *la* gracia), se aprecia en la transformación agustiniana de la noción hasta entonces tradicional de «predestinación». En efecto, el Hiponense operó una metamorfosis conceptual sobre tal idea, inexorablemente vinculada a su doctrina personal del *originale peccatum*, y se alejó así incluso de autores en apariencia próximos a su teología, como San Ambrosio y el Ambrosiaster: «God's foreknowledge of autonomous human decisions was the mainstream interpretation of the biblical concept of predestination, propounded, for example, by Ambrose and also the commentator known as Ambrosiaster», Bonner, A., p. 215.

¹¹⁹ «Of the many possible referents of the word “grace”, the issue for Augustine was that Pelagius's references to it might not refer to Augustine's interpretation of the word, which for him was the most important aspect of grace [...]. Prevenient grace was inextricably bound to its twin, predestination interpreted as preordainment [...]. Both were causally tied to original sin», Bonner, A., p. 16; comillas internas en el original.

¹²⁰ «[...] la plupart des théologiens anciens [...] considèrent que le premier péché primordial, celui de Satan, est [...] le vrai péché originel», Baudry, G.-H. «Le péché des origines selon Didyme d'Alexandrie». *Mélanges de science religieuse*, 53 (1996), p. 175.

ignorada o puesta en sordina¹²¹, pues no encajaba con lo que tenía que encajar (es decir, con el pensamiento de San Agustín). No en vano, en realidad, el *peccatum originale* agustiniano representaba una discontinuidad con el patrimonio común de la tradición dogmática y conceptual eclesial previa sobre el campo semántico-doctrinal de la idea teológica en cuestión. Como indica Ali Bonner, que ha estudiado en profundidad esta cuestión:

«In the 5th century an attempt was made by assiduous activists to install a set of doctrines that represented change and were new for most Christians [...] the person who forced the issue of original sin as Church dogma was Augustine»¹²².

El pensamiento agustiniano sobre el pecado original, aun estando relacionado con la tradición patristica latina precedente que va forjando una idea hasta cierto punto semejante, es claramente singular y no termina de completar una doctrina ya conformada en lo esencial, sino que apuesta por una concreción conceptual final en buena medida novedosa. Y, precisamente, para hacer pasar como tradicionalmente paulina lo que no era sino una novedad ideológica, se procedió a estigmatizar y anatemizar a quienes no se adhirieron a tal novedad:

«In a great many of his works opposing “Pelagianism”, Augustine felt the need to argue that his views on this subject were traditional in Christian teaching, suggesting that he was aware of the critique of novelty levelled against him. The argument that his own position represented tradition was the corollary of his presentation of “Pelagianism” as a “new heresy”»¹²³.

Fue de este modo como surgió el «mito del pelagianismo», así como la chivo-expiación de su supuesto propulsor, opositor de la nueva doctrina propuesta por esas corrientes teológicas representadas por San Agustín. Tal propulsor, obviamente, era el finalmente declarado «hereje» Pelagio¹²⁴:

«Use of the term “Pelagianism” [...] would obscure the historical process that was at work in the 5th century, which was the defence of an understanding of the Christian message that was widely held at the time, in response to newly prominent interpretations of the Pauline Epistles [las de San Agustín, singularmente] which threatened that understanding of the Christian message [...] to bring Pelagius into direpute»¹²⁵.

3. Conclusiones

Como se ha observado, se hace explícito en el estudio del pecado original algo que no se puede apreciar en el análisis del Concilio de Nicea, pues las fuentes para su estudio y comprensión son esencialmente posteriores en términos cronológicos al propio acontecimiento conciliar¹²⁶ y su naturaleza, además, está conformada por los patrones impuestos casi en exclusiva desde una óptica teológica determinada. Ese dato explícito o patente en la documentación de las disputas sobre el pecado original es la *conceptualización irreductiblemente histórica y retórica de un dogma en sí mismo contingente en los términos en los que se formula y se desarrolla posteriormente*, por más que luego se trate de hacer ver como creído a una voz por todos los cristianos desde siempre; e, incluso (en el caso concreto del pecado original), se pretende hacer ver que se ha creído desde siempre en esos mismos términos precisos de la formulación y lo que ellos encarnan conceptualmente de modo inmediato. En otras palabras: en el estudio del pecado original se manifiesta con claridad cómo la creación teológica de un enemigo único en conjunción con una retórica bíblica depurada está en dependencia del triunfo de la idea de Nicea y su promoción de un proceso que tenía la finalidad de imponer una versión única sobre un problema teológico acerca del cual había muchas posibles interpretaciones en la tradición cristiana. Ese pensamiento único, además, contribuía a hipertrofiar la idea de Nicea y la comentada «ortodoxia aumentada» (véase primer apartado).

La idea de Nicea y su presencia en las fuentes para el estudio del primer concilio ecuménico se impuso histórica e historiográficamente sobre la realidad del Concilio de Nicea, muy modesta en la delimitación de la fe y su separación de la herejía. De hecho, generaciones muy posteriores al Concilio y su *aftermath* ya no distinguirían entre Nicea y la idea de Nicea. En efecto, la realidad de Nicea, diluida en la idea de Nicea, habría quedado en sordina posteriormente y solo de modo indirecto sería asequible a las generaciones futuras, pues fue mediatizada por los discursos transmitidos por los vencedores del marco histórico del *aftermath* de Nicea, como se ha explicado, siguiendo a Samuel Fernández. Esa idealización de Nicea llevaría a aplicar indistintamente a diversos contenidos teológicos la dinámica de la exclusión eclesial y la fijación de ideas que solo de modo muy sobrio se había efectuado en la realidad del Niceno. Así pues, se apelara explícitamente a Nicea o no, la idea de Nicea y su lógica se habían instalado en las profundidades de la mentalidad eclesial¹²⁷, manifestándose en rechazo a la legítima diversidad de interpretaciones y formulaciones para entender la fe, a favor de una supuesta versión única de esa fe e, incluso, a favor de una expresión lingüística unívoca de esa fe, que habrían existido desde siempre. Y, de igual manera, se hipertrofió de tal for-

¹²¹ «[...] atetizar o secluir la palabra *mors* [...] paráfrasis interesada [...] preparada para respaldar la interpretación hereditaria del pecado original [...] lo que el Hiponense se veía compelido a leer en el texto bíblico», García Iglesias, L. «La cuestión del eph' hōi en Romanos 5, 12». *Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, 2 (1999), p. 541.

¹²² Bonner, A., p. 303.

¹²³ Bonner, A., pp. 270-271; comillas internas en el original.

¹²⁴ El papa Zósimo «announced that he was acquitting Pelagius but then changed his position, with the result that Pelagius was condemned as a heretic in AD 418», Bonner, A., p. x.

¹²⁵ Bonner, A., p. xiv.

¹²⁶ «Al no conservarse sus actas ni documentos sincronos [...]», Alba, p. 20.

¹²⁷ Esa idea de Nicea, en efecto, era un «appeal to genealogical descent from a venerable credal tradition», Smith, p. 15. En efecto, «Nicaea was itself a moment of “episodic reformulation” of the Church’s tradition, which bequathed, in the ensuing decades, a fruitfully problematic reception», Smith, p. 13; comillas internas en el original.

ma esa lógica idealizada de Nicea que esta conquistó diversos campos teológicos, ajenos en principio a las pretensiones credales del Niceno. Asimismo, el ostracismo de quien no compartiera el pensamiento único elegido en un tema debatido en cuestión tenía que implicar una extirpación de la comunidad política, en estricto paralelismo.

En lo referido a los primeros compases del siglo V (véase apartado 2) y, vista la situación desde la perspectiva agustiniana triunfadora, lo que habría ocurrido, simplemente, habría sido que una nueva herejía (el pelagianismo¹²⁸, como décadas antes el arrianismo) había hecho necesaria una clarificación adicional y una sanción final de cuño explícitamente dogmático sobre lo ya de por sí claro y evidente; es decir, sobre el pecado original, bendecido por el Concilio de Cartago del 418, como la doctrina del *homoousios* había sido canonizada en el 325. Adicionalmente, la herejía en cuestión, por supuesto, también era el perfecto chivo expiatorio sobre el que descargar los odios en unos momentos de grave crisis política en el Imperio romano. En efecto, la antropología agustiniana¹²⁹, trasfondo de la idea del pecado original, resultaba más explicativa de la situación histórica de la caída de Roma que la tradicional visión cristiana sobre la capacidad de virtud del ser humano mediante la ascética, que era la representada por Pelagio¹³⁰. En un momento de desintegración y decadencia, la apelación a merecidos castigos a la soberbia humana ejecutados por la divinidad (entonces monoteísta, otrora politeísta) era un recurso fácilmente disponible¹³¹. Y Pelagio podía ser visto como un destacado defensor de una impía reivindicación antropológica positiva. Por tanto, en su anatematización había que recalar, para aplacar así a la divinidad ultrajada y salvar *in extremis* a la *societas christiana*¹³² del furor de la ira divina que estaba abatiéndose sobre Roma.

Referencias bibliográficas

- Alba López, A. «Historiografía sobre el Concilio de Nicea: el Concilio de Nicea a la luz de sus historiadores». *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023): pp. 19-48.
- Anatolios, K. *Nicea en perspectiva trinitaria. Desarrollo, sentido, legado*. Salamanca: Sígueme, 2023.

¹²⁸ Curiosamente, las ideas comúnmente descritas como pelagianas se oponían, a su vez, a otras enseñanzas ya eclesiásticamente condenadas: «Pelagius [...] had two theological opponents principally in mind: Arianism and Manichaeism [...]. Pelagius displayed a concern for Christian doctrine as well as for Christian morals [...]. Against Manichaean determinism they asserted the freedom of the human will, and it was because of their determination to assert the freedom of the human will that they denied the doctrine of Original Sin», Bonner, G. «Pelagianism and Augustine». *Augustinian studies*, 23 (1992), p. 34.

¹²⁹ Cfr. Gross, p. 375.

¹³⁰ Cfr. Beatrice, p. 50.

¹³¹ «The disintegration of the Western Empire [...] it is possible that Pelagius was used as a scapegoat [...] the political and military context are part of the explanation of how the myth of "Pelagianism" gained traction», Bonner, A., p. 281; comillas internas en el original.

¹³² «[...] encouraged Christian rulers to claim a prerogative to intervene in doctrinal issues and even to define true belief—the emperor Honorius condemned Pelagianism by law», Bonner, G. «*Dic Christi veritas ubi nunc habitas*: ideas of schism and heresy in the Post-Nicene Age», p. 64.

- Ayán Calvo, J. J. «Nicea y el problemático *homoousios*». En Reyes Guerrero, A. J. *El siglo de Osio de Córdoba: actas del congreso internacional*. Madrid: BAC, 2015, pp. 317-380.
- Ayres, L. «Irenaeus and the "Rule of Truth": a reconsideration». In Ayres, L. and Clifton Wards, H. (eds.). *The rise of the early Christian intellectual*. Boston: De Gruyter, 2020, pp. 145-163.
- Ayres, L. «Continuity and change in Second Century Christianity: a narrative against the trend». In Paget, J. C. and Lieu, J. (eds.). *Christianity in the second century: themes and developments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 106-121.
- Ayres, L. «The question of orthodoxy». *Journal of Early Christian Studies*, 14/4 (2006): pp. 395-398.
- Ayres, L. *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century Trinitarian theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Babcock, W. S., «Augustines's interpretation of Romans (A. D. 394-396)». *Augustinian studies*, 10 (1979): pp. 55-74.
- Baudry, G-H. «Le péché des origines selon Didyme d'Alexandrie». *Mélanges de science religieuse*, 53 (1996): pp. 163-182.
- Beatrice, P. F. *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1978.
- Behr, J. *Gregory of Nyssa: On the human image of God*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Behr, J. *The way to Nicaea: the formation of Christian Theology: Volume I*. Creswood (New York): St. Vladimir's seminary press, 2001.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Colunga, A. y Turrado, L. (eds.). Madrid: BAC, 1946.
- Bonner, A. *The myth of pelagianism*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Bonner, G. «*Dic Christi veritas ubi nunc habitas*: ideas of schism and heresy in the Post-Nicene Age». In Klingshirn, W. and Vessey, M. (eds.). *The limits of Ancient Christianity: essays on Late Antique thought and culture in honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999, pp. 63-79.
- Bonner, G. «Augustine and Pelagianism». *Augustinian studies*, 24 (1993): pp. 27-47.
- Bonner, G. «Pelagianism and Augustine». *Augustinian studies*, 23 (1992): pp. 33-51.
- Brennecke, H. Ch., Heil, U. y Stockhausen, A. von (eds.). *Athanasius Werke*, Band 2: Die «Apologeten». Lieferung 8. Berlin/New York: De Gruyter, 2006.
- Burns, J. P. «The interpretation of Romans in the Pelagian controversy». *Augustinian studies*, 10 (1979): pp. 43-54.
- Cancela, Á. «*Vetus Latina* y *Vulgata*: síntesis histórica y estado de la cuestión». *Tempus*, 51 (2022): pp. 7-74.
- Declerck, J. H. (ed.). *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, Opera quae supersunt omnia*, Corpus Christianorum, Series Graeca 51. Turnhout: Brepols, 2002.
- DelCogliano, M. «The emergence of the pro-nicene alliance». In Kim, Y. R. (ed.). *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, pp. 256-281.

- Edwards, M. J. «Did Origen apply the word *homoousios* to the Son?». *Journal of theological studies*, 49/2 (1998): pp. 658-670.
- Edwards, M. J. «Justin's Logos and the Word of God». *Journal of Early Christian Studies*, 3/3 (1997): pp. 261-280.
- Fernández, S. «Eusebio de Cesarea y la controversia arriana: una nueva interpretación del estallido de la crisis». *Estudios eclesiológicos*, 99/389 (2024): pp. 413-443.
- Fernández, S. (ed.). *Fontes Nycaenae Synodi: The contemporary sources for the study of the Council of Nicaea (304-337)*. Paderborn: Brill Schöningh, 2024.
- Fernández, S. «Eusebio de Cesarea y [el] desarrollo del sínodo de Nicea». *Anuario de Historia de la Iglesia*, 32 (2023): pp. 97-122.
- Fernández, S. (editor de la edición y reelaboración española). *Acta Synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*. Baron, A. y Pietras, H. (eds.). Madrid: BAC, 2016.
- Fernández, S. «¿Crisis arriana o crisis monarquiana en el siglo IV? Las críticas de Marcelo de Ancira a Asterio de Capadocia». *Studia Patristica*, LXVI (2013): pp. 203-208.
- Fitzmyer, J. A. *Romans: a new translation with introduction and commentary*. London: The anchor Bible, 1993.
- Floëri, F. «Remarques sur la doctrine augustinienne du péché originel». *Studia patristica*, IX (1966): pp. 416-421.
- García Iglesias, L. «La cuestión del *eph' hōi* en Romanos 5, 12». *Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, 2 (1999): pp. 539-546.
- Gross, J. *Geschichte des Erbsündendogmas. Bd. I. Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus*. München-Basel: Ernst Reinhardt, 1960.
- Harbert, B. «Romans 5, 12: Old Latin and Vulgate in the Pelagian Controversy». *Studia Patristica*, XXII (1989): pp. 261-264.
- Hart, D. B. *The New Testament: a translation*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2023.
- Kim, Y. R. «Introduction». In Kim, Y. R. (ed.). *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, pp. 1-16.
- Ladaria, L. F. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC, 1993.
- Légasse, S. *L'Épître de Paul aux Romains*. Paris: Cerf, 2002.
- Lyman, R. «The Theology of the Council of Nicaea». In Wolfe, B. N. et al. (eds.). *St. Andrews Encyclopaedia of Theology*, 2024, pp. 1-30. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/TheTheologyoftheCouncilofNicaea>
- Lyman, R. «Arius and Arianism. The origins of the Alexandrian controversy». In Kim, Y. R. (ed.). *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, pp. 43-62.
- Lyonnet, S. «Rom. V, 12 chez saint Augustin. Note sur l'élaboration augustinienne du péché originel». En *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, vol. I: Exégèse et patristique*. Paris: Aubier, 1963, pp. 327-339.
- Martinetto, G. «Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélagie». *Revue des études augustiniennes*, 18 (1971): pp. 83-117.
- Maspero, G. «Nicea como crisis filosófica de la teología. La transferencia de la fe bíblica de la Iglesia al mundo filosófico helenístico». *Anuario De Historia De La Iglesia*, 32 (2023): pp. 69-96.
- Merlin, N. *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1931.
- Moo, D. J. *The epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Morales, X. *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2006.
- Morán, J. «Presupuestos filosóficos del pecado original en San Agustín». *Estudio Agustiniano*, 4/3 (1969): pp. 497-518.
- Opitz, H.-G. (ed.). *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites [Athanasius Werke III/1, Lieferung 1-2]*. Berlin: De Gruyter, 1934-1935.
- Origen. *Commentary on the epistle to the Romans books 1-5*. In Sheck, Th. P. (trans.). Washington: The Catholic University of America Press, 2001.
- Parvis, S. «The reception of Nicaea and *homoousios* to 360». In Kim, Y. R. (ed.). *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, pp. 225-255.
- Pelagius's commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, De Bruyn, Th. (trans.). Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Price, R. and Gaddis, M. (eds.). *The Acts of the Council of Chalcedon*. Volume One. Liverpool: Liverpool University Press, 2005.
- Przyszychowska, M. *We were all in Adam. The unity of mankind in Adam in the teaching of the Church fathers*. Warsaw/Berlin: De Gruyter, 2018.
- Rebillard, É. *Transformations of religious practices in Late Antiquity*. Farnham etc: Ashgate, 2013.
- Rebillard, É. and Rüpke, J. «Introduction. Groups, individuals, and religious identity». In Rebillard, É. and Rüpke, J. (eds.). *Group identity & religious individuality in Late Antiquity*. Washington: The Catholic University of America Press, 2015, pp. 3-12.
- Rondet, H. *Le Péché originel dans la tradition patristique et théologique*. Fayard: Le signe, 1966.
- Sage, A. «Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430». *Revue d'Études Augustiniennes et patristiques*, 15/1-2 (1969): pp. 75-112.
- San Agustín. *Obras completas de San Agustín*. XXXVI. *Escritos antipelagianos*. Madrid: BAC, 1985.
- San Agustín. *Obras completas de San Agustín*, Tomo XXV. Madrid: BAC, 1984.
- San Agustín. *Obras de San Agustín*, Tomo IX, 3ª ed. Madrid: BAC, 1973.
- San Agustín. *Obras de San Agustín*. XXI. *Enarraciones sobre los Salmos*. Madrid: BAC, 1966.
- Sayés, J. A. *Teología de la Creación*. Madrid: Palabra, 2002.
- Smith, M. S. *The idea of Nicaea in the early Church councils, AD 431-451*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Soskice, J. «Why *Creatio ex nihilo* for Theology today». In Anderson, G. A. and Bockmuehl, M. (eds.). *Creation ex nihilo: origins, development,*

- contemporary challenges*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018, pp. 37-54.
- Tanakh. Edited by Jewish Publication Society (Philadelphia), 1985.
- Tennant, F. R. *The sources of the doctrines of the Fall and original sin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- Trapè, A. S. *Agostino: introduzione alla dottrina della grazia I. Natura e Grazia*. Roma: Città Nuova Editrice, 1987.
- Uríbarri, G. *Monarquía y Trinidad: el concepto teológico «monarquía» en la controversia «monarquiana»*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas (UPCO), 1996.
- Widdicombe, P. *The fatherhood of God from Origen to Athanasius*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Williams, D. H. «The Council of Ariminum (359) and the Rise of the Neo-Nicenes». In Kim, Y. R. (ed.). *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, pp. 305-324.
- Williams, R. *Arrio: herejía y tradición*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- Wright, N. T. *Into the heart of Romans: a deep dive into Paul's greatest letter*. London: SPCK, 2023.;
- Young, F. M. *From Nicaea to Chalcedon: a guide to the literature and its background*. 2nd ed. London: SCM, 2010.