


## Análisis lingüístico y recurso de apelación en el Concilio de Nicea (325): un estudio unitario sobre la controversia documental acontecida en el primer concilio ecuménico y el debate en torno al *homoousios*

Unai Buil Zamorano

Universidad Internacional de La Rioja 

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1582-8500>

<https://dx.doi.org/10.5209/geri.100033>

Recibido: 7 de enero de 2025 / Aceptado: 22 de abril de 2025

**Resumen.** Tanto en las fuentes antiguas, como en las publicaciones académicas contemporáneas sobre el Concilio de Nicea (325), se echa en falta un relato unitario sobre la identidad y el sentido de la interrelación de los distintos documentos (cartas, credos) traídos a colación en el primer concilio ecuménico. En este trabajo, se presentará una propuesta para cubrir esa laguna. Particularmente, se ofrecerá en este artículo una detallada reconstrucción documental (no meramente hipotética) sobre el modo preciso en que surgió en Nicea el debate en torno al famoso término *homoousios*. No en vano, el *homoousios* es un elemento íntimamente ligado a la articulación de la disputa documental habida en el Concilio. Así, se defenderá que la finalidad principal de la convocatoria conciliar fue el fortalecimiento político-religioso del Imperio romano constantiniano en función de una fórmula de fe que debía resultar del análisis lingüístico-teológico del credo que el importante obispo Eusebio de Cesarea presentó en Nicea como escrito de apelación frente a su excomunión en el Concilio de Antioquía (325).

**Palabras clave:** Eusebio de Cesarea; *homoousios*; análisis lingüístico; Imperio romano; Eustacio de Antioquía; Eusebio de Nicomedia.

### [en] Linguistic Analysis and Appeal Procedure at the Council of Nicaea (325): A Unitary Study on the Documentary Controversy Happened at the First Ecumenical Council and the *Homoousios* Debate

**Abstract.** Both in ancient sources and in contemporary scholarly publications on the Council of Nicaea (325), there is a lack of a unified account of the identity and meaning of the interrelation among the various documents (letters, creeds) brought up at the first ecumenical council. This paper will present a proposal to fill that gap. To that end, this article will offer a detailed documentary (not merely hypothetical) reconstruction of the specific manner in which the debate about the famous term *homoousios* emerged at Nicaea. Unsurprisingly, the *homoousios* is an element intimately linked to the articulation of the documentary dispute that took place at the Council. Thus, it will be argued that the main purpose of the conciliar convocation was the political and religious strengthening of the Roman Empire through a formula of faith that was to result from

the linguistic-theological analysis of the creed that bishop Eusebius of Caesarea presented at Nicaea as an appeal against his excommunication at the Council of Antioch (325).

**Keywords:** Eusebius of Caesarea; *homoousios*; linguistic analysis; Roman Empire; Eustathius of Antioch; Eusebius of Nicomedia.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El credo de Eusebio de Palestina en la carta a la iglesia de Cesarea y en el fragmento 79 de Eustacio de Antioquía. 3. La llegada del *homoousios* al Concilio de Nicea en la prueba de refutación del credo eusebiano. 4. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Buil Zamorano, U. (2025): "Análisis lingüístico y recurso de apelación en el Concilio de Nicea (325): un estudio unitario sobre la controversia documental acontecida en el primer concilio ecuménico y el debate en torno al *homoousios*", *Gerión* 43/2, 553-574.

## 1. Introducción

En 2025 se cumple el 1700 aniversario de un hecho trascendental para la historia de la Iglesia y para la del Imperio romano tardoantiguo: la celebración del (Primer) Concilio de Nicea (325), en el que el emperador Constantino fue uno de los protagonistas. Sin embargo, son muchas las incógnitas que rodean la identificación de la motivación principal de la convocatoria sinodal y las principales líneas de su ejecución o desarrollo una vez inaugurado. Especialmente, hay una gran capa de oscuridad rodeando lo relativo a entender cómo se confeccionó el que sería el gran resultado documental de este concilio general, cuya vigencia eclesiástica oficial en la actualidad (en la fórmula niceno-constantinopolitana) sigue siendo indiscutida. Tal resultado documental fue el credo niceno. En concreto, la principal dificultad para entender la confección de esta fórmula de fe y sus componentes lingüístico-teológicos radica en determinar su relación con el credo del prominente obispo oriental Eusebio de Cesarea (llamado también Eusebio de Palestina), leído en Nicea, así como con varios documentos más traídos a colación en el Concilio. Al contrario que el credo del palestino, estos últimos documentos son muy difíciles de identificar y, sin embargo, jugaron un papel esencial a la hora de encuadrar la actuación del cesariense en el Concilio y, ante todo, a la hora de vincular o contrastar el credo eusebiano y el credo niceno. En las publicaciones (tanto en la Antigüedad, como en la actualidad) sobre el Concilio de Nicea se echa en falta un relato unitario y coherente sobre cómo la disputa documental acontecida en la gran reunión sinodal de la ciudad bitinia desembocó en la confección de la fórmula de fe nicena y sobre cuáles fueron los documentos en liza en tal proceso. Lo que se propone en este estudio pretende rellenar esa laguna.

Metodológicamente, en buena medida, las dificultades para el estudio del que sería el primer concilio ecuménico derivan del hecho de que no se han conservado sus actas<sup>1</sup> (si es que realmente existieron). Por esta razón, para hacerse una idea de la esencia y el desarrollo, el historiador depende de relatos posteriores que, muchas veces, están marcados por un carácter retrospectivo y dominados por un afán apologético (es decir, por un enfoque ideológico, partidista).<sup>2</sup> Sin embargo, aunque acceder de modo directo a documentos primarios emanados oficialmente del propio Concilio de Nicea no sea posible, hay maneras alternativas de aproximarse a tal objeto de estudio sin depender solo de relatos posteriores, interesados o sesgados. Una estrategia historiográfica depurada al respecto consiste en llevar a cabo tal investigación desde los documentos (fragmentos, cartas) más próximos al evento conciliar y desde los testimonios más inmediatos de los participantes en el sínodo (como la carta de Eusebio de Cesarea a su

<sup>1</sup> "Al no conservarse sus actas ni documentos sincrónicos o, al menos, estrictamente contemporáneos del sínodo, contamos con muy pocos datos que nos informen de su desarrollo": Alba 2023, 20.

<sup>2</sup> Cfr. Price – Gaddis (eds.) 2005, 7-8.

iglesia, escrita justo tras el Concilio).<sup>3</sup> Esos documentos han sido transmitidos indirectamente<sup>4</sup> por autores como Atanasio de Alejandría o Teodoreto de Ciro que, aunque escribieron sobre el Niceno mucho después de su clausura, reportaron, junto con su visión o interpretación, textos distintos de tal óptica particular o retrospectiva (en el caso de Teodoreto o Atanasio, tal visión es antiarriana).<sup>5</sup> En otras palabras: décadas después del Concilio de Nicea, autores que divulgan su versión de lo ocurrido o que trazan la historia eclesiástica según la han investigado traen a colación cartas o fragmentos que, en algunos casos, son muy próximos a la fecha del Niceno y que, por tanto, tienen independencia con respecto al tenor de tales relatos posteriores. Tal circunstancia permite contar con datos o perspectivas adicionales y más valiosas que, posteriormente, quizás aparecen diluidas en parámetros interpretativos ajenos a los históricamente originales. Dar prioridad a las noticias más cercanas (cronológicamente hablando) al Concilio de Nicea permite purificar nuestra lectura general sobre lo que pudo haber ocurrido realmente en la ciudad de Bitinia, hasta el punto de que emergen interpretaciones novedosas que contrastan con las versiones más extendidas. Y esta es, justamente, la estrategia metodológica asumida en este estudio. En concreto, la atención se centrará, sobre todo, en la carta de Eusebio de Cesarea a su iglesia local (que contenía el credo eusebiano y el credo niceno) y en el fragmento<sup>6</sup> 79 de Eustacio de Antioquía (edición de José H. Declerck)<sup>7</sup> transmitido por Teodoreto de Ciro en su *Historia ecclesiastica*.<sup>8</sup> Ambos documentos son muy valiosos porque son los más próximos cronológicamente hablando a la propia celebración conciliar y porque su autenticidad no se ha puesto en duda.<sup>9</sup>

A lo largo de los tres apartados de este trabajo, se demostrará que el protagonista teológico principal del Concilio de Nicea fue el propio Eusebio de Cesarea, cuyo credo resultaría, en el ámbito documental, el principal texto examinado y un elemento de referencia clave a la hora de elaborar un producto final oficial, que sería el credo conciliar (según se destacará, sobre todo, en el apartado 3). Sin embargo, el motivo del protagonismo del palestino en Nicea no se debía a una honrosa causa. No en vano, la publicación en 1905 (por parte de E. Schwartz<sup>10</sup>) de la epístola

<sup>3</sup> Véase la *Ep. Caes. [Epistula ad Caesarienses]* (transmitida, entre otros, por Atanasio de Alejandría [*Urk.* 22]) en, por ejemplo, Fernández (dir.) 2016, 297-307, quien presenta una traducción al castellano junto con la versión en griego.

<sup>4</sup> “[...] han sido transmitidos como citas, es decir, se conservan en otras obras (*traditio indirecta*). Los principales autores que transmiten documentos son Eusebio, Atanasio, Hilario, Epifanio y los historiadores cristianos antiguos”: Fernández 2024b, 415.

<sup>5</sup> Como indica Samuel Fernández, se necesita “distinguish between the *narrative* written by ancient historians [como Teodoreto] [...] and the *documents* transmitted by them [como el fragmento 79 de Eustacio], which hand on different voices contemporary to the events”: Fernández (ed.) 2024a, XVI; cursivas en el original. En este sentido, la edición de los fragmentos de Eustacio llevada a cabo por Declerck (que será la utilizada en este estudio) pretende ser más pura o crítica que otras anteriores, separando así netamente entre lo que se puede atribuir a Eustacio propiamente y lo que es glosa de su texto: “nous avons constaté que dans les collections eustathiennes publiées par Cavallera et par Spanneut, quelques extraits [...] n'ont pas été écrits par Eustathe, mais sont des témoignages concernant son oeuvre”: Declerck (ed.) 2002, CXXIX.

<sup>6</sup> “Les fragments de l'oeuvre d'Eustathe ne sont pas des lambeaux de texte, comme par exemple ceux transmis sur papyrus; dans ce dernier cas, le support matériel étant très souvent endommagé, les parties du texte sauvées le sont par hasard [...] les ‘fragments’ [de Eustacio...] sont [...] d'extraits, soigneusement choisis avec un but précis dans un ouvrage aujourd'hui perdu parce qu'à un moment donné on a cessé d'en produire des copies”: Declerck (ed.) 2002, CXXIX; comillas internas en el original.

<sup>7</sup> Eustacio de Antioquía, *Fr. [Fragmento] 79*, en Declerck (ed.) 2002, 149-150.

<sup>8</sup> Teodoreto de Ciro, *HE [Historia ecclesiastica]* 1.8.1-5, en Théodoret de Cyr 2006, 210-213.

<sup>9</sup> *Cfr.*, por ejemplo, Fernández (dir.) 2016, 297, nota 181 y Spanneut (ed.) 1948, 30.

<sup>10</sup> “Eduard Schwartz startled historians of the ancient church by his acute discovery of a Syriac translation of a synodal letter [...] sent [...] by a council of Antioch [...]. Nothing about the existence of this council is to be found in any other ancient evidence [...] it illuminated the action of Eusebius of Caesarea when he submitted his creed to the Nicene fathers. The great church historian was clearing himself of heresy and pleading for restoration to church communion”, Chadwick 1958, 292-293. Sobre la epístola sinodal del Concilio de Antioquía, su proceso de publicación y reedición (*editio princeps*: 1905, por Schwartz) y

sinodal de un hasta entonces desconocido Concilio de Antioquía,<sup>11</sup> celebrado unos meses antes del Niceno,<sup>12</sup> ejerció un poderoso influjo a la hora de repensar historiográficamente la esencia y el desarrollo del primer concilio ecuménico. El Concilio de Antioquía había excomulgado a Eusebio de Cesarea y a otros dos prelados por su (supuesta) adhesión al arrianismo (que era una causa ya proscrita eclesiásticamente),<sup>13</sup> por lo que tal circunstancia hacía del cesariense un destacado protagonista de la asamblea sinodal de la ciudad de Bitinia, pero debido a su condena. Contra esta, se puede entender que el proscrito palestino debía presentar ante el tribunal niceno un escrito de retractación o apelación a modo de alegato de defensa, que fue su credo. Frente a este credo, sus más enconados enemigos traerían a colación distintos documentos (y, como se verá en el apartado 3, principalmente uno en concreto) para hacer inviable su apelación en Nicea y ratificar su excomunión (o bien para hacer que Eusebio de Cesarea claudicara tanto en sus posicionamientos teológicos que asumiera los postulados intelectuales de sus detractores).

La emergencia de la discusión sobre el famoso término *homoousios* se sitúa en línea con lo anterior también y es de capital importancia, pues la aceptación de tal vocablo fue la principal prueba de fuego por la que debió pasar el palestino para demostrar que había abandonado el arrianismo y para lograr su absolución, así como la aceptación sinodal de lo esencial de su fórmula de fe. La palabra *homoousios* (reivindicada en Nicea), por expresarlo sintéticamente, implicaba que la vinculación entre el Padre y el Hijo se caracterizaba por una relación de co-eternidad e igualdad de rango ontológico: eran dos personas distintas, pero una misma sustancia divina (eran la misma cosa divina: el mismo y único Dios). En cambio, los arrianos sostenían que solo el Padre era Dios como tal y que el Hijo existía por voluntad del Padre y solo devino un ente divino posteriormente, si bien antes de la Creación (con respecto a la cual, no obstante, era de todo punto superior sustancialmente hablando). Así pues, el Hijo se situaba en una esfera sustancial y cronológica distinta a la del Padre y distinta a la de lo creado, pues el único ser increado y eterno era el Padre y, por ello, el Hijo, aun siendo superior a la Creación, sería una criatura también: la más eminente y principal, por la que las demás empezaron a existir. En consecuencia, para los arrianos, el Padre y el Hijo no eran iguales sustancialmente (no eran *homoousios*). Como se explicará, según Ambrosio de Milán, el *homoousios* fue extraído de una carta de Eusebio de Nicomedia leída en el Concilio (la cita literalmente Ambrosio en *De Fide* 3.15.125, según se verá en el apartado 3) y fue adoptado en el credo niceno por el horror que les causaba a los arrianos tal término. A este respecto, aunque Ambrosio escribiera décadas después de Nicea y su afán fuera también apologético (antiarriano), su testimonio resulta verosímil, a la luz del mismo protagonismo y repulsa del *homoousios* que se deja notar en la carta de Eusebio de Palestina a la iglesia de Cesarea. También coincide en señalar la importancia del *homoousios* Atanasio de Alejandría (por ejemplo, en su carta *Ad Afros*), testigo ocular del Niceno, aunque escribiera sobre tal asamblea mucho más tarde.<sup>14</sup> Igualmente, los análisis de este trabajo identificarán el escrito que (según

---

retroversión al griego desde la versión siriaca, que es la única que se ha conservado, véase Kinzig 2024, 220 y notas al pie; Vilella 2013, 204, nota 62 y Chadwick 1958, 294.

<sup>11</sup> Véase el texto de la epístola sinodal antioquena: *Conc. Antioch. (325) [Ep. Syn.]*, en la *Urk.* 18, 14. En efecto, en la obra de Opitz se reimprime como *Urkunde* 18 el texto siriaco de esa epístola y su retroversión al griego, sin incluir una nota editorial antigua sí publicada por Schwartz en 1905. Así pues, más en concreto, la presentación de Opitz recoge tanto el texto siriaco (pero según la edición de Schulthess de 1908), como la retroversión al griego originalmente publicada por Schwartz en 1905. *Cfr.* Opitz (ed.) 1934-1935, 40.

<sup>12</sup> *Cfr.* Vilella 2015, 217.

<sup>13</sup> “Las discusiones teológicas de Nicea no intentaban dilucidar si la enseñanza arriana era ortodoxa o heterodoxa; no había duda de la heterodoxia de Arrio”, Fernández 2023a, 119.

<sup>14</sup> Οὐ γὰρ αἱ λέξεις αὐτοὺς λυποῦσιν, ἀλλ’ ἡ ἐν αὐταῖς γενομένη κατὰ κρισιν αὐτῶν. καὶ τούτων δὲ πάλιν αἴτιοι γεγόνασιν αὐτοῖ· καὶ εἰ τοῦτο κρύπτειν αὐτοὶ θέλουσι καίτοι γινώσκοντες: Atanasio de Alejandría, *Ep. Afr. [Ad Afros]* 5.3, en Brennecke *et alii* (eds.) 2006, 330 (traducción propia: “pues no son las palabras las que los irritan, sino la definición condenatoria que en ellas se les hace; y, sin embargo, una vez más, han resultado ser ellos mismos los responsables de esta situación, incluso aunque quieran ocultar aquello de lo que son claramente sabedores”). Como indica Ayán Calvo, también según Ambrosio (y no solo según Atanasio) “fueron los propios filoarrianos quienes pusieron sobre la mesa un término [el *homoousios*] que para

Ambrosio) contenía el *homooousios* con el escrito blasfemo que, según Eustacio (fragmento 79), fue leído en Nicea, según se habrá adelantado en los análisis del apartado 2. Tal escrito, en definitiva, remitía a un documento fundamental: la colectiva carta-credo arriana (dirigida al obispo Alejandro de Alejandría) cuyo *incipit* era 'Η πίστις ἡμῶν (la *Urkunde* 6),<sup>15</sup> conclusión respaldada por la noticia de Epifanio de Salamina (se citará en el trabajo), que transmite que fue el credo de Arrio lo que se rechazó en Nicea. A este respecto, no obstante, la carta de Eusebio de Nicomedia a Paulino de Tiro<sup>16</sup> también fue protagonista indirecta (en relación con el credo arriano y el credo eusebiano), como se verá en el apartado 3. En definitiva: mediante la reunión conciliar se trataba de unificar la Iglesia y cohesionar también así, en el plano simbólico, la esfera política en el contexto de una Roma que empezaba a entrar en fuerte decadencia. Tal operación de unificación político-religiosa se llevó a cabo mediante la confección de una fórmula de fe común para toda la jerarquía eclesiástica. Ese credo final resultaría de un análisis lingüístico aplicado al discernimiento de la validez teológica de la fórmula de fe particular de Eusebio de Cesarea y de su transformación textual, que pasaba, singularmente, por la inclusión del término disputado más famoso de la historia de los concilios eclesiásticos: el *homooousios*.

## 2. El credo de Eusebio de Palestina en la carta a la iglesia de Cesarea y en el fragmento 79 de Eustacio de Antioquía

En la carta de Eusebio de Palestina a su iglesia de Cesarea, escrita justo tras la finalización del Concilio de Nicea, este prelado indica que su credo (que incluye íntegramente en esa carta) fue leído en Nicea<sup>17</sup> y recibió la aprobación del Emperador y de los concurrentes.<sup>18</sup> Sin embargo, señala que se le tuvo que añadir la palabra *homooousios*<sup>19</sup> para que tal fórmula de fe pudiera terminar de resultar aceptable. Asimismo, Eusebio revela que, aparte del *homooousios*, se insertaron una serie de frases más en su credo.<sup>20</sup> Precisamente, siguiendo el relato del cesariense, los próceres nicenos habrían compuesto el que sería el credo de Nicea<sup>21</sup> a la luz de las inserciones textuales que se practicaron en su fórmula de fe y, en particular, a la luz de la inclusión del *homooousios*. Al hilo de esto último, el prelado palestino se detiene en varios momentos en su carta a hablar de la justificación de tales elementos añadidos a su texto original y, ante todo, trata sobre la inclusión del término *homooousios*, acerca del cual no indica explícitamente ni su procedencia, ni cómo advino exactamente el debate al respecto en el Concilio. Así pues, si algo queda claro en la carta de Eusebio a su iglesia local es que todo en el Concilio giraba en torno a su texto credal, especialmente en torno a la controversia sobre el *homooousios*. Esta controversia, para más señas, tuvo lugar mientras se estaba leyendo su credo o justo después y sobrevino en estrecha dependencia del asunto principal del Concilio, que era, precisamente, el examen de la validez de su propuesta lingüística de fe en tanto que en ella se debía descubrir la *regula fidei* de la Iglesia confesada por Eusebio.<sup>22</sup> Como el cesariense y su ortodoxia habían sido puestos en entredicho en el Concilio de Antioquía unos meses atrás, se requería una retractación que reflejara un radical alejamiento del arrianismo, que había sido la acusación que había llevado a que Eusebio fuera excomulgado. Si no hubiera tenido nada que ver la fórmula de fe eusebiana con una objeción teológica (concretada en el *homooousios*) que se le hiciera a su propio contenido y que determinó la inclusión del vocablo en cuestión en su credo para que, así, se ajustara a la fe eclesial, no se

---

ellos era inequívoco a la hora de expresar una relación de filiación verdadera e increada, aunque esto no lo podían admitir": Ayán Calvo 2015, 360.

<sup>15</sup> Arrio, *Ep. Alex.* [*Urkunde* 6]: en Opitz (ed.) 1934-1935, 12-13.

<sup>16</sup> Eusebio de Nicomedia, *Ep. Paulin.* [*Urkunde* 8]: en Opitz (ed.) 1934-1935, 16.

<sup>17</sup> *Cfr.* Eusebio de Cesarea, *Ep. Caes.*, punto 2: en Fernández (dir.) 2016, 298-299.

<sup>18</sup> *Cfr.* Eusebio de Cesarea, *Ep. Caes.*, punto 7: en Fernández (dir.) 2016, 300-301.

<sup>19</sup> *Cfr.* Eusebio de Cesarea, *Ep. Caes.*, punto 7: en Fernández (dir.) 2016, 300-301.

<sup>20</sup> *Cfr.* Eusebio de Cesarea, *Ep. Caes.*, punto 2: en Fernández (dir.) 2016, 298-299.

<sup>21</sup> *Cfr.* Eusebio de Cesarea, *Ep. Caes.*, punto 7: en Fernández (dir.) 2016, 300-301.

<sup>22</sup> *Cfr.* Eusebio de Cesarea, *Ep. Caes.*, punto 1: en Fernández (dir.) 2016, 297-298.

entendería ni la propia transformación del credo eusebiano, ni su parecido con el credo final de Nicea.<sup>23</sup> Este es un dato central. Y lo es con mayor razón en tanto que puede entenderse que el fragmento 79 de Eustacio de Antioquía, en buena medida, conviene en lo mismo, si bien lo hace refiriéndose explícitamente a un texto blasfemo que, como se verá, no es el credo eusebiano, sino el que habría causado el debate en torno a su validez (y en torno al *homoousios*) y habría inducido a que los líderes conciliares estimaran oportuno llevar a cabo una reforma estructural en la fórmula eusebiana.

Eustacio afirma que la finalidad de la convocatoria conciliar (ἐπειδὴ διὰ ταῦτα σύνοδος εἰς τὴν Νικαέων ἀφικνεῖται μεγίστη, líneas 2-3<sup>24</sup>) se debía a tener que lidiar con ciertos problemas no explicitados por él (διὰ ταῦτα) que se dirimen en el examen de una expresión lingüística de la fe en Nicea (ὡς δὲ ἐζητεῖτο τῆς πίστεως ὁ τρόπος, línea 6). Al tiempo que tenía lugar tal examen, se aducía (προϋβάλλετο, línea 7) como palpable prueba de refutación<sup>25</sup> (ἐναργὴς μὲν ἔλεγχος, líneas 6-7) el escrito (τὸ γράμμα, línea 7) de la blasfemia de un inespecificado Eusebio (Εὐσεβίου [...] βλασφημίας, línea 7), autor del bando arriano. Ese escrito ilegítimo, después de que fuera públicamente leído (Ἐπὶ πάντων δὲ ἀναγνωσθέν, línea 8), fue finalmente ultrajado y destruido (τοῦ παρανόμου γράμματος διαρραγέντος, líneas 11-12). Ese texto impío, además, según Eustacio, ponía en evidencia al grupo de los que secundaban a ese Eusebio (Ἐπειδὴ δὲ τὸ ἐργαστήριον τῶν ἀμφὶ τὸν Εὐσέβιον σαφῶς ἕλω, líneas 11-12) y le causó a este personaje una gran vergüenza (αἰσχύνην ὃ ἀνήκεστον τῷ γράψαντι παρείχεν, líneas 9-10). Debido a esta incriminación, finalmente, según Eustacio, los arrianos (οἱ δ' Ἀρειομανεῖται, línea 14) en general terminaron firmando el credo niceno (συμφώνοις γράμμασιν ὑπογράψαντες αὐτοχειρί, línea 17).

Hay autores como Arnold Hugh Martin Jones<sup>26</sup> o Samuel Fernández que sostienen que, en sus respectivos relatos, Eustacio de Antioquía (fragmento 79) y Eusebio de Cesarea (carta a su iglesia) se están remitiendo a la lectura de un mismo y único documento en Nicea. Es decir: Eustacio (con las palabras τὸ γράμμα, ya citadas) y el palestino estarían, ambos, hablando de la exposición del credo de Eusebio. De otro modo, según Fernández, “si las dos fuentes se refieren a dos episodios distintos, no es fácil integrarlos en un solo relato, pues ambos comienzan con una discusión y concluyen con la firma del credo de Nicea, que fue un acto que ocurrió una sola vez”.<sup>27</sup> Entonces, siguiendo a Fernández, la diferencia entre el tono de aprobación y el tono de rechazo del documento en cuestión que se aprecia en la comparación de los relatos de Eustacio y Eusebio de Cesarea se habría debido a diferencias ideológicas entre ambos.<sup>28</sup> Eustacio (enemigo de Eusebio) habría incidido con maña retórica y exageración en que el credo del cesariense fue rechazado y Eusebio habría subrayado que, aunque no fue aceptado del todo de entrada, simplemente se le tuvieron que añadir unas pocas frases y, sobre todo, el *homoousios*, razón por la cual, en general, fue aprobado con claridad. Es decir: siguiendo a Fernández, se podría afirmar

<sup>23</sup> “The structural resemblances [entre el credo eusebiano y el niceno] are so striking that there must be some literary connection between both formulae [aunque...] Eusebius’ statement according to which N [el credo niceno] was his revised creed is [...] hardly plausible, if we assume that he means the *exact wording* of the formula quoted by him”, Kinzig 2024, 250; cursivas en el original.

<sup>24</sup> El número de las líneas se refiere a las líneas del fragmento 79 en la edición de Declerck ya citada, en las pp. 149-150 de tal edición.

<sup>25</sup> En algunos sistemas jurídicos, “la prueba de refutación (*Rebuttal Evidence*) [...], en sentido general, es ‘la prueba que se ofrece en contra de la prueba del adversario con el fin de desestimar su valor’, sin más condiciones. En este sentido general la prueba de refutación atiende exclusivamente a su finalidad: refutar, contradecir o impugnar [...]”, Decastro González 2016, 15; comillas internas en el original (tales comillas marcan la cita literal de un documento ligado a la Defensoría del Pueblo de Colombia). Sobre lo relativo a la traducción de la palabra ἔλεγχος en este pasaje se volverá más adelante.

<sup>26</sup> Cfr. Jones 1978, 133-134.

<sup>27</sup> Fernández 2023a, 111.

<sup>28</sup> “Tal como la carta [de Eusebio de Cesarea a su iglesia, en la que se contiene su credo], el fragmento de Eustacio afirma que el texto de Eusebio [su credo] –que ambas fuentes [es decir, Eustacio y Eusebio de Cesarea] llaman γράμμα– fue leído ante la asamblea. Mientras Eustacio, por motivos polémicos, amplifica la reacción negativa de los auditores; el obispo de Cesarea, por razones apologeticas, afirmó solo de manera indirecta este rechazo”, Fernández 2023a, 112.



que, *grosso modo*, el credo eusebiano habría sido rechazado, pero no tan radicalmente como indica Eustacio y precisamente eso mismo (según Fernández) es lo que se deduce también del testimonio de Eusebio de Cesarea. Sin embargo, esta interpretación de Jones y Fernández (que sostiene que el texto blasfemo leído en Nicea del que habla Eustacio y el credo del cesariense consignado por este en su carta y descrito como leído en el Concilio son lo mismo) es susceptible de ser reconsiderada. En efecto, se aprecia una lógica distinta en la razón de ser del escrito que Eustacio dice que se condenó en Nicea en comparación con la razón de ser del credo de Eusebio de Cesarea. Y también hay un contraste entre la razón de ser de ese escrito impío rechazado y la de la formalización de la fe a la que alude también Eustacio. Ciertamente, se advierte la existencia de dos elementos claramente diferenciados en el fragmento 79 de Eustacio: por un lado, la expresión de la fe que estaba siendo examinada y, por otro lado, un escrito herético de un Eusebio. Ni son lo mismo, ni responden a lo mismo.

Al margen de cómo intente Eusebio de Palestina vender su *performance* en Nicea en su carta dirigida a su audiencia local de Cesarea tras el Concilio, este obispo expresa claramente que de lo que se trataba en la ciudad bitinia era de examinar la validez de su credo. Si hay algo que queda claro en la carta de Eusebio a su iglesia local es que todo en el Concilio giraba en torno a su credo, su corrección teológica y su expresión lingüística. Y, a grandes rasgos, la misma finalidad le otorga Eustacio al Concilio cuando afirma que para eso se habían reunido los obispos en la ciudad de Bitinia, es decir, para examinar la forma o expresión de la fe (según lo ya comentado, aunque Eustacio no mencione expresamente a Eusebio de Cesarea o a su credo). Por tanto, en ambos testimonios (que son los más pertinentes, al ser los más próximos al evento mismo de Nicea), resulta claro que la finalidad del Concilio era fijar lingüísticamente la fe y validar una forma concreta de expresarla. Este era el objeto de discusión en el Concilio: un credo. Pues bien: el escrito que Eustacio dice que fue rechazado en Nicea tras haber sido leído no era el objeto de la discusión sinodal, sino algo que se aducía (προϋβάλλετο)<sup>29</sup> mientras se estaba analizando el que era, justamente, el verdadero texto o discurso propiamente sometido a examen en el Concilio (y que no era sino la formalización de la fe de la que habla el mismo Eustacio; es decir, cierta propuesta credal y, en concreto, difícilmente otra que la del obispo de Cesarea). Así pues, no puede haber una relación de identidad entre el escrito condenado según Eustacio y el credo de Eusebio de Cesarea. Estos dos textos responden a dos conceptos distintos, pues el credo eusebiano era lo principal en Nicea y su refutación mediante cierto escrito que oficiaba como prueba de cargo persistente y como elemento de cuestionamiento de lo que sería el credo del cesariense era algo secundario, si bien relevante. Si no, ¿qué sentido tendría decir que, cuando se empezó a examinar la expresión de la fe en Nicea, se traía a colación un documento a modo de prueba evidente o a modo de refutación (ἐλεγχος)?<sup>30</sup> ¿Refutación o prueba evidente de qué? No en vano, Eustacio no ha mencionado expresamente nada concreto frente a lo cual otro elemento pudiera presentarse para contradecirlo o apoyarlo, sino que, simplemente, parece haber afirmado que se estaba debatiendo sobre la formulación credal que se tenía que confeccionar, proceso que se habría desarrollado de modo más o menos oral o informal. En esta

<sup>29</sup> En el fragmento 79 de Eustacio, la gramática de la forma verbal προϋβάλλετο (imperfecto de indicativo pasivo, tercera persona del singular), insertada en una estructura sintáctica donde se establece un contraste de elementos vinculado a un relato de acontecimientos *in fieri* (ὡς δὲ ἐζητεῖτο τῆς πίστεως ὁ τρόπος ἐναργῆς μὲν ἐλεγχος τὸ γράμμα [...] προϋβάλλετο [...]), respalda consistentemente esta traducción ("se aducía") e interpretación general que, no obstante, sería susceptible (desde el punto de vista de la mera gramática de la forma verbal y de paralelos en otras fuentes) de alternativas: *cfr.* Stead 1973, 95-96. La traducción de Valesius y, en ella, especialmente la forma verbal utilizada por él para encarnar en latín la palabra προϋβάλλετο (*proferebatur*), respalda también la interpretación ofrecida en estas páginas: *Ubi cum de fidei ratione quaeri coeptum esset, tanquam manifestum argumentum liber Eusebianae blasphemiae proferebatur* [ὡς δὲ ἐζητεῖτο τῆς πίστεως ὁ τρόπος, ἐναργῆς μὲν ἐλεγχος τὸ γράμμα τῆς Εὐσεβίου προϋβάλλετο βλασφημίας], Migne (ed.) 1864, 922 [PG LXXXII, 922]. Esta última oración en griego (puesta entre corchetes), donde está el ἐλεγχος, tiene como sujeto paciente (pues no hay complemento directo, dada la forma verbal pasiva προϋβάλλετο) a τὸ γράμμα τῆς Εὐσεβίου βλασφημίας.

<sup>30</sup> Para leer un elenco ejemplificado de significados al respecto, así como una breve explicación de la historia morfológica del léxico en cuestión aplicada a casos concretos, véase Rodríguez Alfageme 2017.

tesitura, ¿qué refutación o aprobación puede hacerse de un debate o de un proceso de búsqueda si, justamente, tal proceso no era algo concreto, sino un camino mediante el cual se tenía que llegar a cierta concreción? Se observa que hay en todo este asunto algo que está implicado y que no ha sido captado hasta el momento por la investigación académica que se ha ocupado del Concilio de Nicea. Por otra parte, dado que el propio texto eusebiano era lo que se presentó en Nicea como elemento sujeto a examen en tanto que debía dirimirse si era válido como credo eclesial, ¿por qué si, realmente, tal credo era el texto blasfemo del que habla Eustacio, afirma este último que ese texto se adujo como ἔλεγχος y no, simplemente, que se adujo un ἔλεγχος? Ciertamente, debe tenerse presente que esta palabra (ἔλεγχος) no es ni el sujeto de su oración<sup>31</sup> (ni una de las partes o complementos de ese sujeto), ni su complemento directo y, por ello, ni protagoniza la acción, ni la padece o recibe de un modo u otro. Verdaderamente, ἔλεγχος, en la oración de Eustacio, es una aposición predicativa.<sup>32</sup> Por tanto, su función predicativa implica que, en realidad, había un elemento principal que era el que estaba siendo examinado en Nicea mientras se traía otro texto como, justamente, ἔλεγχος, como también sugiere la conocida traducción latina de Valesius citada ya en nota al pie.<sup>33</sup> En efecto: la función predicativa del ἔλεγχος es determinar en un sentido concreto el contenido semántico genérico del núcleo del sujeto y del núcleo del predicado de su oración y, además, vincular sintácticamente tal determinación a una expresión de significado superior y exterior, que es la del pasaje del fragmento 79 que empieza aludiendo al examen de la forma de la fe. De este modo, mediante esa anteposición enfática de la aposición en la oración (en lugar de relegarla a un lugar más natural, al final, como ocurre en Jn 3.2),<sup>34</sup> Eustacio subraya la relevancia del carácter dialéctico del elemento en cuestión y su importancia en el relato, en tanto que contrariaba el contenido intelectual del escrito o discurso protagonista que estaba siendo analizado como encarnación lingüística de la fe. Como consecuencia de lo anterior, no puede afirmarse ni siquiera como hipótesis que el ἔλεγχος designa directa o propiamente al credo eusebiano, pues este sí sería el complemento directo o el sujeto paciente de la oración en la que apareciera, al haber resultado el objeto protagonista leído públicamente en el Niceno y, por tanto, al haber tenido plena autonomía como para haber sido aludido frontalmente como objeto directo o sujeto de la oración en un relato sobre su exposición en el Concilio de Nicea, aunque fuera con una palabra (ἔλεγχος) que, normalmente, implicaba una referencia a algo externo, como objeción a ese componente externo precisamente. Asimismo, ya se ha indicado que ἔλεγχος no es un complemento del nombre o una aposición del núcleo del sujeto que, así, se pudiera entender como incluida en el sujeto paciente de su oración. Debido a esto último, no se puede ni defender que el ἔλεγχος es una parte del sujeto τὸ γράμμα τῆς Εὐσεβίου βλασφημίας, ni se puede considerarlo un calificativo o un mero complemento del credo eusebiano (en el hipotético caso de que se quisiera reconocer al credo del cesariense en ese

<sup>31</sup> Esta es su oración: ἐναργῆς μὲν ἔλεγχος τὸ γράμμα τῆς Εὐσεβίου προϋβάλλετο βλασφημίας.

<sup>32</sup> Se entiende por “aposición predicativa” un nombre (sintagma nominal) que ejerce función de predicativo (normalmente ejercida por un adjetivo calificativo) y que, en consecuencia, afecta al núcleo del sujeto (o del complemento directo) y al núcleo del predicado simultáneamente. El predicativo no es un complemento o determinante del núcleo del sujeto (o del complemento directo) o del núcleo del predicado unilateral o exclusivamente (por separado), por lo que ἔλεγχος, en realidad, no puede ser visto tampoco (al contrario de lo que podría parecer) como un complemento circunstancial (pues este último se referiría, de modo propio, solo al núcleo del predicado). En efecto, en este caso, ἔλεγχος también afecta de modo propio e inmediato al núcleo del sujeto, es decir, a γράμμα y no solo a προϋβάλλετο, que es el núcleo del predicado. Véase una concepción de la aposición predicativa en esta línea en, por ejemplo, Hernández – Gómez 2006, 66.

<sup>33</sup> A su vez, esa función predicativa parece ratificada igualmente en una traducción al castellano de este pasaje publicada en un reciente artículo de Samuel Fernández: “se proponía como prueba evidente [ἐναργῆς ἔλεγχος] el escrito (γράμμα) de la blasfemia de Eusebio”, Fernández 2023a, 110. No obstante, Fernández, como se ha dicho, cree que ἐναργῆς ἔλεγχος se refiere al credo eusebiano. Es decir: tal sintagma sería un mero complemento de γράμμα o una expresión equivalente que, simplemente, se referiría con otra formulación léxica, mediante un desdoblamiento enfático, al mismo credo del cesariense.

<sup>34</sup> Jn 3.2: Ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος (“διδάσκαλος” es la aposición predicativa). Traducción propia: “Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro”.



γράμμα). No en vano, ya se ha visto que el ἔλεγχος no es un complemento directo o un sujeto, sino que es una aposición predicativa que condiciona las circunstancias de comparecencia de, simultáneamente, el núcleo del predicado y el núcleo del sujeto paciente de su oración en el contexto lingüístico del fragmento 79 y que, así, refleja también las peculiaridades históricas del marco del acontecimiento real que está relatando. Esta es una razón destacada por la cual se advierte que tal término (ἔλεγχος) está supeditado a los elementos protagonistas de su oración (y de su contexto narrativo inmediato) y los modula en su valor semántico y sintáctico de un modo muy particular, limitando su protagonismo en el conjunto del relato y sometiénolo a la primacía del componente fundamental del fragmento 79 (es decir, el examen de la expresión de la fe en Nicea). Verdaderamente, tal calificación predicativa se refiere indirectamente (por implicación lógica) a un elemento externo a la oración en la que está el ἔλεγχος y a los protagonistas gramaticales de esta, que no son aludidos por Eustacio en sí mismos, sino en dependencia del evento central de un examen credal, mencionado en la anterior frase de ese fragmento (ὥς δὲ ἐζητεῖτο τῆς πίστεως ὁ τρόπος). Debe tenerse presente que la esencia semántica misma del ἔλεγχος clásico (esencia retenida por Eustacio) es relativa y tiene una clara especificidad retórica, de cuño lógico-dialéctico,<sup>35</sup> así como un significado básico de refutación<sup>36</sup> de una tesis concreta y de provocar vergüenza para el refutado.<sup>37</sup> Pues bien: ese carácter relativo implica que el ἔλεγχος lo es de algo concreto y previo ya mencionado o implicado por Eustacio y que, desde luego, es distinto del propio documento calificado de ἔλεγχος,<sup>38</sup> que solo tiene una autonomía relativa y que en ningún caso puede ser el centro de la atención en el acontecimiento real transmitido por Eustacio (por más que este último, para sus intereses expositivos particulares, se centrara en ese documento blasfemo, pues la obra eustaciana de la que procede el fragmento 79, como se verá, no era de historia eclesiástica, sino que era de exégesis y, en ese contexto, el documento impío sí era protagonista). Si no se acepta esto y si, en cambio, se sostiene que el escrito que Eustacio califica de ἔλεγχος es el credo eusebiano, ¿frente a qué elemento distinto, concreto y protagonista, es el credo eusebiano un ἔλεγχος o qué significado tiene entonces esta palabra? Adicionalmente, no se ha de olvidar que el cesariense hace de su credo el elemento protagonista del examen del Concilio, según se ha explicado, por lo que ese texto y no otro era, en realidad, el protagonista del examen credal. Además, las frases suplementarias añadidas a la fórmula eusebiana y la transformación del credo del cesariense en función de algún tipo de objeción (léase ἔλεγχος) presentada a su escrito refuerzan esta interpretación, pues es el elemento protagonista el que resulta objeto de atención y de reforma en función de cierta refutación ejecutada desde un texto distinto (donde, según lo citado por Ambrosio, estaba el *homoousios*; Ambrosio, además, no se refiere al credo eusebiano, pues este no contenía el *homoousios*). Así pues, el protagonista de Nicea no era un ἔλεγχος (y, en cambio, sí lo sería si fuera el credo eusebiano). Por tanto, a la luz de todo lo anterior, hay que concluir lo siguiente: aunque la redacción de Eustacio parece aludir a un examen meramente abstracto o informal sobre la composición de una expresión lingüística de la fe (ὥς δὲ ἐζητεῖτο τῆς πίστεως ὁ τρόπος), implícitamente está afirmando que tal búsqueda credal se hacía en función de un texto concreto ya compuesto pero, simultáneamente, sometido a examen y eventual transformación. Ese texto era el credo eusebiano. Frente a tal texto ya compuesto se

<sup>35</sup> Se pueden aplicar a este fragmento de Eustacio también estas reflexiones: “a nuestro entender, la elección de ‘prueba’ [para traducir la palabra ἔλεγχος] es errónea y fácilmente refutable [...]. El término ‘prueba’, entendido como argumento o medio por el que se pretende mostrar la verdad o falsedad de algo, no expresa la especificidad lógica que de los desarrollos del texto se extraen”: Corrales Córdón 2012, 62; las comillas internas están en el original.

<sup>36</sup> “ἔλεγχος significa generalmente el argumento refutativo”: Corrales Córdón 2012, 61.

<sup>37</sup> “El término [ἔλεγχος] en los poemas homéricos y en Hesíodo, donde significa el reproche, la vergüenza o el deshonor”: Corrales Córdón 2012, 62. También Eustacio en su fragmento 79 alude a la vergüenza que sintió un Eusebio cuando se leyó su escrito blasfemo en Nicea, según lo citado.

<sup>38</sup> “El ἔλεγχος cumple dentro del diálogo socrático la intención fundamental de demostrar que la tesis de su interlocutor es falsa o errónea. Esto no significa sin embargo que sea ésta la intención del diálogo tomado en su conjunto. El ἔλεγχος cumple una función dentro del diálogo que se distingue de la intención fundamental del diálogo mismo”: Rojas Jiménez 2021, 91.

exhibía otro texto, a modo de objeción a la validez del contenido del escrito del cesariense. Tal texto secundario era el ἔλεγχος. Si el examen de la concreción lingüística de la fe en Nicea hubiera sido abstracto, no aplicado a un credo concreto, no tendría sentido decir que se presentaba un escrito como refutación, pues no habría habido todavía nada que refutar.

Por otra parte, el fragmento de Eustacio, al iniciar la narración del desenlace del conflicto que relata, indica que los arrianos acabaron firmando el credo niceno (según se ha citado ya). Pues bien: el credo de Nicea se parece mucho (conceptual y textualmente) al credo de Eusebio de Cesarea (por más que haya notables diferencias también),<sup>39</sup> lo que hace poco factible que la fórmula de fe eusebiana hubiera sido el documento frontalmente rechazado y destrozado en ese mismo contexto, pues muy probablemente se utilizó tal fórmula (debidamente transformada por los líderes nicenos<sup>40</sup>) para la redacción final del credo de Nicea y no se habría utilizado sistemáticamente (en muchos tramos de su texto y en su estructura general) si tal credo hubiera sido destrozado y aborrecido de esa manera. Y tampoco es justificable sostener que es el afán polémico el que lleva a Eustacio a afirmar que el credo eusebiano fue un texto más condenado de lo que, en tal caso, lo fue en realidad (y que, por tanto, hay que hacer caso omiso de los datos que da Eustacio sobre la recepción o idiosincrasia del texto en cuestión que, así, no hay problema en que sea el propio credo eusebiano). Ciertamente, si el testimonio de Eustacio o el de Eusebio de Cesarea se tienen en consideración y se juzgan valiosos en función de los datos que aportan, no se puede insistir tanto en el afán polémico o apologético, sino que hay que entender esos datos lo más literalmente posible. Sobre todo, debe procederse así en los casos en los que, como en este, hay una serie de datos adicionales paralelos en otras fuentes que, en conexión con los escritos de Eustacio y Eusebio, son muy reveladores para desentrañar lo ocurrido en Nicea en torno a la disputa documental acontecida y su centro neurálgico en el *homoousios*.

### 3. La llegada del *homoousios* al Concilio de Nicea en la prueba de refutación del credo eusebiano

¿Cómo se propició el debate sobre el *homoousios* en Nicea? Al margen de noticias poco concretas o un tanto dudosas al respecto,<sup>41</sup> solo hay una fuente que se pronuncie explícitamente sobre la procedencia específica del *homoousios*: Ambrosio de Milán. Este obispo indica en *De Fide* 3.15.125<sup>42</sup> que se leyó en Nicea una carta de Eusebio de Nicomedia, importantísimo obispo arriano, que contenía la palabra *homoousios*, en acusativo. Ambrosio señala que, debido al miedo que los arrianos le tenían a tal palabra, los padres conciliares decidieron incluirla en el credo. Así pues, la fuente documental del *homoousios* niceno sería una carta (inespecificada) del nicomediense y, justamente, al haberla leído públicamente, se habría generado el debate en torno al vocablo en cuestión y se habría decidido contar con él en el credo niceno (pues la carta del nicomediense lo

<sup>39</sup> Cfr. Kinzig 2024, 250.

<sup>40</sup> “How profoundly distressing these changes were to Eusebius of Caesarea can be seen from the letter which he hastened to write to his Church. It is a pathetic document [...]. He had evidently expected, and perhaps had indiscreetly let it be known, that he was to be triumphantly vindicated from the slur which the Council of Antioch had laid upon his orthodoxy”: Jones 1978, 137.

<sup>41</sup> Cfr. Kinzig 2024, 261.

<sup>42</sup> *Nam quid est aliud, cur homousion patri nolint filium dici, nisi quia nolunt verum dei filium confiteri? Sicut auctor ipsorum Eusebius Nicomedensis epistula sua prodidit scribens: Si verum, inquit, dei filium et increatum dicimus, homousion cum patre incipimus confiteri. Haec cum lecta esset epistula in concilio Nicaeno, hoc verbum in tractatu fidei posuerunt patres, quod viderunt adversariis esse formidini, ut tamquam evaginatio ab ipsis gladio ipsorum caput nefandae heresis amputarent* (traducción propia: “¿pues por qué otra cosa es que se niegan a decir que el Hijo es *homousion* al Padre sino porque no quieren confesar que es verdadero Hijo de Dios? Como un prócer suyo, Eusebio de Nicomedia, delató al escribir en una carta suya: ‘si verdadero –dice– Hijo de Dios e increado decimos, *homousion* con el Padre lo empezamos a confesar’. Una vez se hubo leído esta carta en el Concilio Niceno, esta palabra [*homoousios*], que vieron que a los adversarios [es decir, a los arrianos] les era terrorífica, pusieron los padres en la exposición de la fe [el credo de Nicea], como si, desenvainada por los mismos su propia espada, amputaran la cabeza de la nefanda herejía”): Ambrosio de Milán, *De Fide* 3.15.125: en Faller (ed.) 1962, 151 [CSEL 78/8, 151].

citaba para descalificarlo, no para reivindicarlo y ello era muestra de que, confesando lo que los arrianos rechazaban, se confutaba tal herejía). Sin embargo, no se ha conservado ninguna carta de Eusebio de Nicomedia<sup>43</sup> como tal que contenga la palabra *homoousios* en el contexto de la crisis arriana prenicena,<sup>44</sup> si bien eso no significa que no hubiera existido tal carta. No obstante, hay datos adicionales para postular que, en última instancia, Ambrosio se está refiriendo a una carta que sí se conoce: la carta-credo arriana cuyo *incipit* es Ἡ πίστις ἡμῶν (*Urkunde* 6),<sup>45</sup> que, empero, era traída a colación, sobre todo, en tanto que contenida de modo literal y/o reformulado en una carta personal de Eusebio de Nicomedia o en tanto que esta la evocaba y hacía que se analizara directamente. Sobre la relevancia secundaria de esta carta del nicomediense en relación con el protagonismo del credo arriano (que se exponía en Nicea en contraste con el credo de Eusebio de Palestina), se volverá más adelante.

Aparte del credo arriano, no hay ningún otro documento de los heterodoxos que contenga la palabra *homoousios* en el contexto de la crisis arriana (318-325)<sup>46</sup> y la palabra misma, en cambio, es esencial como tal palabra, irreductiblemente. Igualmente, aunque es cierto que el término en cuestión sí aparece en el (supuesto) fragmento de la *Thalia* reportado por Atanasio de Alejandría en *De Synodis* 15, los problemas relativos a la cronología de este fragmento<sup>47</sup> (con lo que ello inevitablemente implica para datar el léxico que contiene, en el que el *homoousios* es un elemento más), sumado al hecho de que está muy ligado a Arrio en exclusiva (y Ambrosio menciona a Eusebio de Nicomedia) y al hecho de que ese escrito no es una carta como tal (Ambrosio habla de *epistula*), lleva a determinar que este texto no se puede considerar como candidato a ser la carta citada por Ambrosio en *De Fide* 3.15.125. Además, a favor de que Ambrosio está citando (al menos, indirectamente) el credo arriano milita la noticia de Epifanio de Salamina, quien indica expresamente en su *Panarion* que fue el credo de Arrio (τὴν Ἀρείου πίστιν) lo que se condenó en Nicea, frente a la reivindicación del recto credo de los padres nicenos (τὴν τῶν πατέρων ὀρθόδοξον πίστιν).<sup>48</sup> Además, según se ha comentado, los padres conciliares consignaron en el credo niceno (a su vez, transformación del eusebiano) la palabra *homoousios*, extraída de un documento arriano, por lo que efectuaron así la conocida transferencia (*building-block model*)<sup>49</sup> de partes de un credo anterior (el arriano) a otro nuevo (el texto conciliar), para desacreditar al primero dándole la vuelta

<sup>43</sup> “Eusebius’ life and career is sadly not reflected in the extremely fragmentary survival of his writings and doctrines [...] aside from a single sentence from his *Letter to Arius* [...], the only Eusebian works to survive are his *Letter to Paulinus of Tyre* [...] and the ‘*Letter of Recantation*’ [...]. In addition, statements of uncertain authenticity attributed to Eusebius are preserved in later sources, notably Ambrose of Milan [...]”: Gwynn 2007, 119; comillas internas en el original.

<sup>44</sup> “Ambrose of Milan [...] asserted that a letter by the Nicomedian bishop was read out at Nicaea. This letter, which is otherwise unknown (it is not Eusebius’s extant *Letter to Paulinus of Tyre*), condemned any description of the Son as *homoousios* with the Father [...]”: Gwynn 2021, 99. Así pues, “Eusebius’s *Letter to Paulinus* [...] rejects any description of the Son as ‘from the *ousia*’ of the Father, but does not mention the term *homoousios*”: Gwynn 2021, 99, nota 32; comillas internas en el original. No obstante, sobre la importancia capital que, según quien esto escribe, tiene esta carta al tirio en lo relativo al *homoousios*, se volverá más adelante.

<sup>45</sup> El título de esta *Urkunde* 6 ofrecido por Opitz es “Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Genossen an Alexander von Alexandrien”. Se trata de un escrito que, en su versión original en griego, se ha conservado con leves diferencias entre sí en estos dos lugares: Atanasio de Alejandría, *De Synodis* 16 (presentado también, justamente, en la *Urk.* 6, en Opitz (ed.) 1934-1935, 12-13) y Epifanio de Salamina, *Haer.* [*Panarion*] 69.7-8 (Epiphanius Constantiensis 2010, 158-159).

<sup>46</sup> “[...] pre-Nicene reference to *homoousios* [...] occurs in a letter of Eusebius of Nicomedia, which was read out at the Council, and therefore must have been written somewhat earlier”: Stead 1977, 245.

<sup>47</sup> “Los fragmentos de la *Thalia* son poco fiables, porque su transmisión presenta graves problemas críticos”: Fernández 2024b, 425-426. Cfr. igualmente Kannengiesser 1985.

<sup>48</sup> Epifanio de Salamina, *Haer.* 69.11: en Epiphanius Constantiensis 2010, 160. La traducción de πίστιν como un concreto “credo” y no simplemente una abstracta “fe” puede verse respaldada también por algunas versiones del *Panarion* en lenguas modernas, como la de F. Williams, que utiliza “creed” (credo concreto) y no “faith” (fe en abstracto) para traducir πίστιν. Cfr. Epiphanius of Salamis 2013, 340.

<sup>49</sup> “The composition of creeds and credal texts by these episcopal assemblies [...] taking up material from the earlier creed while adding some new phrases, thus turning the existing material against whichever

a sus propias palabras o intenciones desde dentro. A este respecto, si el *homoousios* hubiera procedido de una mera carta de un autor privado (como parece decir Ambrosio), ese término, probablemente, habría tenido menos relevancia que si (como se sostiene en estas páginas) hubiera procedido del propio credo arriano. De esta manera, este último no solo habría quedado desacreditado por su destrucción pública (como relata Eustacio), directa o vicaria (pues cabe la posibilidad de que el credo Ἡ πίστις ἡμῶν se hubiera leído o hubiera sido aludido indirectamente a través de otro documento), sino porque habría sido refutado también por la transformación de otro credo que, según los enemigos de Arrio y sus seguidores, lo reflejaba, pese a su moderación: el de Eusebio. Por otro lado, según el analizado fragmento 79 de Eustacio de Antioquía, hubo un documento arriano que fue leído, reprobado y destruido en Nicea y, en la interpretación de este trabajo, justamente en eso mismo, *grosso modo*, coincide Ambrosio (según lo citado en nota al pie de *De Fide* 3.15.125), quien añade que tal documento arriano contenía el *homoousios*. Pues bien: en escritos arrianos, como se ha dicho, solo Ἡ πίστις ἡμῶν exhibe ese vocablo en el periodo crítico 318-325. Así, la contundente reprobación de un escrito arriano de la que habla Eustacio puede coincidir muy bien igualmente con el rechazo frontal del credo arriano referido por Epifanio y con la que sería la noticia (indirecta) del rechazo de ese mismo documento según lo reporta Ambrosio (es una noticia indirecta del rechazo porque se habría efectuado mediante la inclusión del *homoousios* en el credo niceno, que implicaba *eo ipso* la refutación del credo arriano, pues Ambrosio no habla directamente de la destrucción o descalificación del documento mismo). De hecho, al margen de la cuestión relativa a la precisión de la cronología documental,<sup>50</sup> Epifanio declara que las ideas personales de Arrio fueron incluso radicalizadas en la redacción expresa de la colectiva Ἡ πίστις ἡμῶν efectuada, según este heresiólogo, bajo el amparo expreso de Eusebio de Nicomedia.<sup>51</sup>

Muy significativamente, aparte de lo anterior, un examen cuidadoso de la carta de Eusebio de Cesarea a su iglesia muestra un dato que, hasta ahora, ha pasado desapercibido a la investigación académica. Ese dato es el siguiente: fue el palestino mismo quien, inconsciente e indirectamente, reveló que el debate sobre el *homoousios* había tenido lugar en Nicea a causa de la comparecencia de la carta-credo Ἡ πίστις ἡμῶν en tanto que aducida como prueba de refutación contra la validez de su credo personal. No en vano, mientras Eusebio está comentando en su carta el debate conciliar sobre la justificación teológica de la inclusión del *homoousios* y de otros elementos literales (no presentes originalmente en su credo) que fueron finalmente contenidos en el credo de Nicea, este obispo incide en algo que no puede sino resultar llamativo. En efecto: Eusebio procede a explicar la pertinencia de haber puesto en el credo niceno dos frases literales distintas que incluían la palabra *homoousios*<sup>52</sup> cuando, en realidad, solo hay una frase con la palabra literal *homoousios* en el credo conciliar. Donde, en cambio, sí hay dos frases distintas con tal palabra es en el credo arriano.<sup>53</sup> Y, además, es, precisamente, una de esas dos frases literales concretas que comenta Eusebio la que está justamente en esos mismos términos en Ἡ πίστις ἡμῶν y no en

opponent the newer creed was targeting ('building-block model')": Kinzig 2024, 608; comillas internas en el original.

<sup>50</sup> Cfr. Williams 2001, 66.

<sup>51</sup> Cfr. Epifanio de Salamina, *Haer.* 69.5 y 7-8: en Epiphanius Constantiensis 2010, 156-159.

<sup>52</sup> Una de las frases que contiene el *homoousios* en la carta del palestino y que este comenta en tanto que está presente en el credo niceno (y que lo está realmente, pues es el propio cesariense quien también reporta íntegramente ese credo en su carta) es esta, según consta en la redacción de su primera aparición en la carta de Eusebio (pues glosa esa misma frase en su carta en dos ocasiones, presentada en dos redacciones distintas pero prácticamente idénticas entre sí): τῷ πατρὶ ὁμοούσιον (cfr. Eusebio de Cesarea, *Ep. Caes.*, punto 9: en Fernández (dir.) 2016, 302; en el credo conciliar y en la redacción de la segunda aparición de esta frase en el comentario del cesariense, el orden de las palabras de tal frase es este: ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, no τῷ πατρὶ ὁμοούσιον, cfr. Eusebio de Cesarea, *Ep. Caes.*, punto 8: en Fernández (ed.) 2016, 300). La otra frase con el *homoousios* (que Eusebio comenta en su carta como presente en el credo conciliar pero que, al contrario que la anterior, en realidad, no lo está) es esta: ὁμοούσιον εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν, cfr. Eusebio de Cesarea, *Ep. Caes.*, punto 12: en Fernández (dir.) 2016, 304.

<sup>53</sup> En el credo arriano, aparece el *homoousios* dos veces: en *Urk.* 6, 3 (ὁμοούσιον τοῦ πατρὸς) y en *Urk.* 6.5 (μέρος αὐτοῦ ὁμοούσιου), Opitz (ed.) 1934-1935, 12-13. En cambio, en el credo niceno, el *homoousios* solo

el credo de Nicea.<sup>54</sup> Este dato revela que la literalidad del credo arriano estuvo inequívocamente presente en Nicea y que Eusebio, en un despiste, habría olvidado que, finalmente, solo se había decidido incluir una alusión al *homoousios* en el credo conciliar y no dos (como, en cambio, se habría debatido en el Concilio, al traer a colación el credo arriano en el momento en que se examinaba el texto eusebiano). En otras palabras: en lo relativo al *homoousios*, Eusebio, en verdad, no tenía que comentar dos frases, sino solo una, que era la única que estaba en el credo conciliar. Y no está en duda que el cesariense distingue claramente las dos frases literales relativas al *homoousios* pues, además, tras justificar una de las dos frases (la que no está en el credo niceno), explica nuevamente en el siguiente punto de su carta, a reglón seguido, la otra (la que sí está en el credo conciliar y que, a su vez, ya había comentado previamente en otro pasaje en su carta).<sup>55</sup> Por tanto, está claro que el palestino procede distinguiendo conscientemente ambas frases que, aunque tienen que ver con lo mismo, son distintas y pueden tener connotaciones doctrinales diferentes también. Si Eusebio hubiera estado glosando la misma frase con distintos argumentos o explicaciones, no habría comentado dos veces seguidas en el transcurso de unas pocas líneas la que, en tal caso, sería la misma frase, además citándola otra vez de modo expreso; y tampoco habría establecido verbal y sintácticamente una clara distinción entre las dos explicaciones de las que, en tal caso, serían, simplemente, dos versiones de la misma frase. Así pues, el proceder de Eusebio solo tiene sentido si está comentando dos frases que, para él, son realmente distintas. Es decir: no se puede interpretar que lo que hace Eusebio sea citar con otras palabras o con otra formulación la única frase del credo niceno que tiene el *homoousios* y ofrecer una explicación adicional o abundar en lo mismo con distintas fórmulas o perspectivas. No. Antes bien, lo que hace el palestino es justificar teológicamente dos frases literales que él sabe que son distintas y que, aun relacionadas, tienen independencia una con respecto a la otra, no solo por su gramática, sino también por la razón por la que las está comentando, es decir, por el motivo de la comparecencia de tales frases en Nicea. Ciertamente, el palestino comenta esas frases según se debatieron en el Concilio públicamente en contraste con su credo, no según su simple reflexión personal en el momento de escribir su carta a Cesarea, por lo que tales frases habrían sido traídas a colación según un procedimiento de extracción documental<sup>56</sup> y discusión

aparece una vez, en una construcción gramatical con un sintagma nominal en dativo (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ), según lo citado.

- <sup>54</sup> Compárese la frase en cuestión (la que, en realidad, no está en el credo niceno, pero que Eusebio comenta como si sí lo estuviera) con la frase del credo arriano que se sostiene en estas páginas que es, justamente, la que tiene en mente el cesariense y que cita y glosa como si hubiera pasado verdaderamente a tal credo conciliar: ὁμοούσιον εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν (carta del cesariense) versus ὁμοούσιον τοῦ πατρὸς (credo arriano; la alusión al Hijo se presupone en el contexto del credo arriano inmediatamente anterior a esta cita, por lo que en esa carta-credo no se cita literalmente nuevamente la palabra “Hijo”, υἱὸν). Se advierte que, efectivamente, se trata de la misma frase, pues las palabras en las que no coinciden ambas citas literales (la del credo arriano y la del credo eusebiano) son palabras de tránsito o inespecíficas (εἶναι τοῦ) o aluden a datos implicados y, por ello, obviados (como τὸν υἱὸν), como se acaba de explicar.
- <sup>55</sup> El pasaje donde Eusebio ya ha comentado previamente esa frase que tiene el *homoousios* (τῷ πατρὶ ὁμοούσιον) es este: Eusebio de Cesarea, *Ep. Caes.*, punto 9: en Fernández (dir.), 2016, 302-303. Como ya se ha mencionado, Eusebio glosa dos veces distintas esta misma frase (τῷ πατρὶ ὁμοούσιον) y, en la segunda de sus glosas, la cita de la frase en cuestión aparece literalmente según el orden de palabras exacto del credo niceno (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ), al contrario de como la había consignado una primera vez en su carta, en la primera glosa (τῷ πατρὶ ὁμοούσιον). Aparte, Eusebio cita otra frase con el *homoousios* (no la misma frase con otra formulación), que es, justamente, esta: ὁμοούσιον εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν (la que no está en el credo niceno).
- <sup>56</sup> Por otro lado, está clara la procedencia documental (externa a Eusebio mismo) de la frase literal con el *homoousios* que el palestino analiza en su carta y que, en realidad, no está en la fórmula de fe nicena. En efecto, la verosimilitud del carácter literal de tal cita y su procedencia documental es más que plausible, a la luz del hecho de que en Nicea se adujeron “documentos” contrapuestos en el contexto de la determinación de la expresión lingüística de la fe (como apunta Eustacio en su fragmento 79) y, además, según Ambrosio (*De Fide* 3.15.125), fue uno de estos documentos en concreto, justamente, el que contenía el *homoousios*. Adicionalmente, no hay duda sobre la general pulcritud de análisis histórico-filológico que caracteriza el proceder del cesariense, padre de la historia eclesiástica, dato que induce a ratificar la verosimilitud de sus citas literales o referencias bibliográficas. No en vano, hay que tener



pública efectuada en distintos momentos separados temporalmente. Por ello, el investigador puede entender que Eusebio creyó (en un *lapsus* memorístico cometido en el momento puntual en el que escribía su carta) que ambas frases acabaron en el credo firmado en Nicea, cuando solo una de ellas lo hizo y no la otra. No en vano, a esta conclusión se llega al intentar responder una serie de preguntas suscitadas por tal circunstancia anómala: ¿de dónde extrajo Eusebio de Cesarea la otra frase literal que mencionaba el *homoousios* y que, en realidad, no aparece en el credo de Nicea que él mismo reporta en su carta en su totalidad? ¿Por qué iba a citar una frase literal como contenida en el credo niceno cuando no estaba en él y, en cambio, el resto de frases literales que justifica en su carta sí estaban en tal credo y en su anatematismo? Precisamente, tales frases literales están siendo comentadas porque lo que hace el palestino y no otra cosa es justificar teológicamente las discontinuidades que tales inserciones suponían con respecto a su credo personal original, cuya transformación cristalizó directamente<sup>57</sup> (según Eusebio) en el credo niceno a través, justamente, de tales frases adicionales. No hay que olvidar tampoco que Eusebio trata de subrayar en su carta a la iglesia de Cesarea que su credo fue aceptado y, por ello, intenta minimizar todo lo que puede la relevancia de las adiciones de sus enemigos en el episcopado, para dar a entender que, en el fondo, eran detalles menores, cosméticos, y que, a fin de cuentas, con una explicación complementaria, no suponían una discontinuidad dogmática con su pensamiento, plasmado en su credo. En el fondo, la respuesta a los interrogantes planteados unas líneas más arriba ya se ha adelantado: la frase con el término *homoousios* que no está en el credo niceno y que, pese a ello, comenta el cesariense fue extraída del credo arriano (donde figuraba literalmente esa frase), documento que, en consecuencia, compareció en Nicea y fue discutido detenidamente en relación con el credo de Eusebio. De este modo, tras haber participado en un contexto tan polémico como el del Concilio de Nicea (donde habría habido bastante discusión y disputa exegético-teológica),<sup>58</sup> no es difícil entender que Eusebio se confundiera puntualmente y comentara en su carta una de las frases analizadas en la asamblea sinodal que, en realidad, se había decidido dejar fuera del credo niceno, donde, por otra parte, ya había suficiente terminología relativa a la sustancia (οὐσία).

A mayor abundancia, la justificación teológica que ofrece Eusebio de Palestina sobre la pertinencia de adoptar el *homoousios* y la aclaración sobre este término que él mismo pone en boca de Constantino<sup>59</sup> para respaldar tal inclusión se hacen eco de modo muy directo del tenor literal del pasaje conclusivo de Ἡ πίστις ἡμῶν (pasaje en el que está una de las alusiones al *homoousios* en esa carta-credo: *Urk.* 6.5). Así pues, si no hubiera comparecido públicamente el credo arriano como elemento de contradicción de la propuesta credal eusebiana, todo lo anterior sería inexplicable. Sería inexplicable la propia llegada del *homoousios* al debate conciliar en relación con la presión a la que fue sometido Eusebio para que lo aceptara en su credo y lo confesara;<sup>60</sup> sería difícil entender el comentado *lapsus* de Eusebio de Cesarea sobre la justificación de la presencia en el credo niceno de una frase literal con el *homoousios* que, en realidad, no aparece en tal credo, pero sí en Ἡ πίστις ἡμῶν; adicionalmente, en caso de que el credo arriano no hubiera comparecido, tampoco se hallaría explicación plausible al tenor literal de la justificación teológica de la inclusión del *homoousios* que se lee en la carta del cesariense, dado el gran parecido textual del pasaje de tal justificación con respecto a las argumentaciones y los términos concretos que, sobre eso mismo, se muestran en Ἡ πίστις ἡμῶν; y, finalmente, si el credo arriano no hubiera tenido cierto protagonismo en relación con el credo eusebiano, también sería incomprensible el propio hecho de la transformación del credo de Eusebio en función de

---

presente que “Eusèbe est un citeur fidèle [...]; il ne coupe pas les textes sans prévenir, et il ne les réécrit pas”: Gourinat 2024, 133.

<sup>57</sup> Para Kinzig, la conexión conceptual y textual entre el credo eusebiano y el credo niceno, aunque innegable, no es tan directa como quiere dar a entender el cesariense. *Cfr.* Kinzig 2024, 250.

<sup>58</sup> 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 2023a, 117.

<sup>59</sup> *Cfr.* Eusebio de Cesarea, *Ep. Caes.*, punto 7: en Fernández (dir.) 2016, 300-301.

<sup>60</sup> *Cfr.* Eusebio de Cesarea, *Ep. Caes.*, punto 17: en Fernández (dir.) 2016, 306-307.



todos estos elementos que, en definitiva, solo se explica si un documento presentado en Nicea en contra del suyo e identificable con el credo arriano (o que lo contuviera nocional y textualmente en buena medida) hubiera forzado a que aconteciera tal situación. Pues bien: naturalmente, este último se sostiene en este trabajo que fue el caso, a la luz de todo lo comentado hasta el momento y, en especial, en estas últimas líneas. Es decir: los enemigos de Eusebio de Cesarea, en última instancia, tratarían de ratificar su condena en Antioquía mediante la maniobra retórica de asimilar su credo personal (que era un escrito de apelación y retractación) al credo arriano, para mostrar que, en el fondo, eran lo mismo, a no ser que se demostrara contundentemente lo contrario, cosa que solo podría ocurrir con la aceptación del *homoousios* condenado en Ἡ πίστις ἡμῶν, así como con la consignación de otras frases de refuerzo en la misma línea teológica.

Ahora bien, ¿por qué si, realmente, Ambrosio en *De Fide* 3.15.125 está citando el credo arriano, habla de una carta de Eusebio de Nicomedia? Podría postularse que Ambrosio procede de ese modo porque, aunque Ἡ πίστις ἡμῶν suele atribuirse principalmente a Arrio (si bien era una carta colectiva), la implicación moral (y quizás, incluso, redaccional) de obispos como el propio Eusebio de Nicomedia<sup>61</sup> (manifestada, al menos, en su difusión o apoyo posterior) era un dato inexcusable. Ciertamente, tras la excomunión de Arrio, la relevancia de la autoría de Ἡ πίστις ἡμῶν habría radicado en incriminar a obispos arrianos simpatizantes de una doctrina ya condenada eclesiásticamente. El propio texto de la carta arriana en cuestión, quizás firmado explícitamente también por obispos,<sup>62</sup> empieza, justamente, con una declaración de autoría colectiva: “nuestra fe” es la traducción de Ἡ πίστις ἡμῶν.<sup>63</sup> Sin embargo, pese a lo anterior, como se ha adelantado, en este estudio se sostiene que la razón por la que el de Milán se refiere a Eusebio de Nicomedia no es esa, sino que Ambrosio está citando el credo arriano indirectamente, a través de un documento realmente escrito individualmente por Eusebio de Nicomedia, que habría sido leído en Nicea. En este punto es donde se enlaza con el protagonismo de Eusebio de Cesarea y de su credo en el Concilio de Nicea en relación con el tema del “cómo” concreto de la llegada del *homoousios* en un escrito arriano reprobado por Nicea y leído en tal contexto también. En efecto, según lo propuesto en las anteriores páginas, es verosímil sostener que Eusebio de Cesarea tuvo que presentar ante el Concilio de Nicea un escrito de retractación personal (un credo de su autoría)<sup>64</sup> a causa de su excomunión en el Concilio de Antioquía, a modo de apelación<sup>65</sup> y de demostración de enmienda. En este contexto, el credo arriano sería, justamente, la prueba de refutación aducida contra el palestino y contra su alegato de defensa (es decir, contra su credo personal) por sus enemigos en el episcopado. No en vano, Eusebio de Cesarea había respaldado el contenido herético de Ἡ πίστις ἡμῶν incluso citándolo literalmente en sus propios escritos (como en la carta presentada en la *Urkunde* 7).<sup>66</sup> Además, la causa de la excomunión del cesariense en

<sup>61</sup> Cfr. Vilella 2015, 197, nota 45; Barnes 2009, 121 y Telfer 1936, 61-63.

<sup>62</sup> Solo Epifanio ofrece un listado explícito de firmantes, en su versión del credo arriano (ya aludida y prácticamente idéntica a la de Atanasio) presentada en el *Panarion*, que incluye obispos, si bien la verosimilitud de esta inclusión episcopal es materia controvertida. Cfr. Vilella 2015, 196 y notas al pie de esa página 196.

<sup>63</sup> Como bien nota Samuel Fernández, en Ἡ πίστις ἡμῶν “he [Arrio] does not use the plural of modesty, but the plural of representation”: Fernández 2023b, 441.

<sup>64</sup> “Eusebius [de Cesarea] apparently says that N [el credo de Nicea] was a version of the creed of Caesarea which had been revised by the Council of Nicaea [...]; however, this theory does not stand up to closer scrutiny [...]. Eusebius does not say that he is going to recite a previously *fixed formula* [...] rather unlikely that he was using a *fixed text*, because in that city [Cesarea] no *fixed formula* existed as yet. After all, why would the bishop have felt the need to communicate a *traditional formula* allegedly recited at each baptism to his own congregation [pues el credo eusebiano se citaba íntegramente en la carta que el palestino envió a su iglesia de Cesarea y, por eso, no tenía sentido transmitírselo a tal iglesia, que ya lo conocía; con haberlo nombrado, habría sido suficiente]?”: Kinzig 2024, 235, 236 y 238; cursivas en el original. Ciertamente, “Eusebius of Caesarea [...] was [...] interested in clearing himself of the charge of heresy”: Kinzig 2024, 242.

<sup>65</sup> “Eusebio de Cesarea no se presentó en Nicea como un teólogo destacado, sino que recurrió a Nicea como instancia de apelación y debió profesar su fe en calidad de excomulgado”: Fernández 2023a, 117.

<sup>66</sup> Eusebio de Cesarea, *Ep. Alex. Al.* [*Urkunde* 7]: en Opitz (ed.) 1934-1935, 14.

el Concilio de Antioquía había sido la proclamación de que el Padre y el Hijo no tenían la misma sustancia, sino que había dos sustancias (οὐσίαι) en la divinidad,<sup>67</sup> lo cual lo vinculaba claramente con el rechazo explícito del credo arriano al *homoousios*<sup>68</sup> (es decir, rechazar el *homoousios* era declarar que el Padre y el Hijo eran sustancialmente diferentes, no iguales). Por ello, no había mejor manera de atacar al palestino e invalidar su fórmula de retractación que aireando la carta Ἡ πίστις ἡμῶν estratégicamente mientras se leía su credo personal y, seguramente, aireándola, sobre todo, según el credo arriano se mostraba más o menos literalmente en escritos episcopales individuales, tales como la carta de Eusebio de Nicomedia a Paulino de Tiro (*Urkunde* 8),<sup>69</sup> que dependía de la *Urkunde* 7 (es decir, del cesariense).<sup>70</sup> Así se habría demostrado el apoyo de Eusebio de Cesarea a una causa (la arriana) ya condenada eclesiásticamente, así como su promoción de esta vía herética en el episcopado. Siguiendo las aportaciones de Stead, se postula en este estudio que fue, justamente, la carta del nicomediense al tirio lo que, según el fragmento 79 de Eustacio,<sup>71</sup> se expuso como ἔλεγχος y se rechazó en Nicea, para subrayar el repudio del arrianismo y del credo eusebiano, que había sido asimilado a tal doctrina. Por otro lado, al margen de lo defendido por Stead, se sostiene en este trabajo que tal carta al de Tiro fue la misma citada por Ambrosio en *De Fide* 3.15.125 como fuente del *homoousios*, pero en tanto que tal carta llevaba al credo arriano, a su léxico y a su debate en el Concilio, no por sí misma (pues la carta al tirio no contenía la palabra clave *homoousios* y en Nicea no se juzgaba al nicomediense, sino al cesariense). Así pues, la carta a Paulino de Tiro habría sido el vehículo material principal de comparecencia (indirecta) del credo arriano o el que habría provocado simultáneamente un careo con él también de modo directo. Esto indica Stead:

We suppose that τὸ γράμμα [τῆς Εὐσεβίου...] has been previously mentioned [por Eustacio, en la obra perdida de la que procede el fragmento 79 del de Antioquía, transmitido gracias a Teodoreto], and therefore needs no further explanation [es decir: Eustacio no identifica el escrito blasfemo del fragmento 79 porque ya lo habría identificado previamente en un pasaje anterior, que no ha llegado a nosotros y que, así, se habría situado en la obra de la que procedía ese fragmento unas líneas antes del pasaje que Declerck categoriza como, precisamente, “fragmento 79”]. And why introduce a reference to the Council of Nicaea into an exegetical treatise? [se sabe por Teodoreto que el fragmento 79, transmitido en

<sup>67</sup> Cfr. Marcelo de Ancira, *Fr.* 116: en Marcelo de Ancira 2022, 257-259 y notas al pie en esas páginas.

<sup>68</sup> Por otra parte, la relación problemática de Eusebio de Cesarea con el término *homoousios* viene de muy atrás, de antes de la controversia arriana. Cfr. Jourdan 2024, 87.

<sup>69</sup> Eusebio de Nicomedia, *Ep. Paulin.* [*Urkunde* 8]: en Opitz (ed.) 1934-1935, 16.

<sup>70</sup> “A la *Urk.* 7 [carta de Eusebio de Cesarea a Alejandro de Alejandría en la que se cita el credo arriano] haría referencia Eusebio de Nicomedia en la *Urk.* 8 [carta del nicomediense a Paulino de Tiro]”: Vilella 2015, 203, nota 121. Asimismo, “Eusebio de Nicomedia le transmite [a Paulino de Tiro] los fundamentos de la *interpretatio* arriana, los cuales ya debían de figurar en la *Urk.* 7, por lo menos en buena medida”: Vilella 2015, 205. Así pues, “if anything, it was Eusebius of Caesarea who had put himself in the more dangerous position by his outspoken defence of Arius, to which his namesake [es decir, el nicomediense] alludes (*Urk.* 8 init.)”: Stead 1973, 100.

<sup>71</sup> De hecho, autores como Stead indican lo siguiente: “[...] the letter of Eusebius of Nicomedia to Paulinus, a document which became something of an Arian classic. It was largely reproduced in Latin [...] and the full Greek text is given by Theodore. Further, there seems to a reasonable probability that it was this letter which was strongly criticized from the Nicene side [en el fragmento 79 de Eustacio es donde ve Stead ese rechazo conciliar al documento en cuestión]”, Stead 1977, 226. Sin embargo, en contraste con lo sostenido en este estudio, Stead defiende que Ambrosio y Eustacio, en los escritos comentados en este artículo, no se estarían refiriendo al mismo documento arriano leído y rechazado en Nicea, sino que aludirían a textos diferentes y así, mientras que, para él, Eustacio se estaría refiriendo a la carta a Paulino de Tiro, Ambrosio no lo estaría haciendo. En consecuencia, Stead desvincula netamente la comparecencia documental del *homoousios* en Nicea de una eventual dependencia textual de tal cita del *homoousios* (recogida en *De Fide* 3.15.125) de la carta al tirio. Es decir: por más que, conceptualmente, la carta a Paulino de Tiro pudiera rechazar el *homoousios*, terminológica y materialmente hablando (siguiendo a Stead) tal escrito no habría sido un documento textualmente vinculado con la provocación de la disputa en torno al *homoousios* que tuvo lugar en el seno del Concilio de Nicea (provocación que Ambrosio le atribuye a un documento que, para Stead, precisamente, no es la carta a Paulino de Tiro, sino otro escrito, desconocido para nosotros).

la *Historia ecclesiastica* de este obispo de Ciro, fue extraído de una obra de exégesis de Eustacio sobre Proverbios 8.22,<sup>72</sup> no de un tratado de historia eclesiástica escrito por el de Antioquía [...] The simplest answer must be, because this text [Proverbios 8.22] was quoted in the Arian document [τὸ γράμμα] discredited at Nicaea.<sup>73</sup>

En la carta de Eusebio de Nicomedia a Paulino de Tiro se citaba y se glosaba ese pasaje veterotestamentario de Proverbios (8.22). Por eso, lo que Eustacio denomina τὸ γράμμα es, materialmente, con probabilidad, tal carta al tirio, pues Eustacio lo habría aludido en su fragmento 79 para ilustrar algo concerniente a la exégesis de Proverbios que él mismo estaba llevando a cabo en la obra que le dedicó a tal texto del Antiguo Testamento (y de la que procede el recién mencionado fragmento). A este respecto, en el Concilio de Nicea se habría traído a colación ese pasaje de Proverbios (famoso en las disputas del siglo IV) en relación con el examen de la validez del credo del cesariense y, además, se habría discutido sobre él a la luz de un documento específico en el que se efectuaba una exégesis que se consideró herética. Tal texto era la carta al de Tiro, de Eusebio de Nicomedia, cuya doctrina implicaba la negación del *homoousios*<sup>74</sup> (negación que comparecía también en el credo arriano). El rechazo al *homoousios* también se evidenciaba, a su vez, en el cesariense y, particularmente, en la tesis de la pluralidad de sustancias divinas que había sostenido en Antioquía y que, de este modo, parecía estar reflejada también en la exégesis del nicomediense sobre Proverbios 8.22, que hacía del Hijo una criatura y, por ello, un ente sustancialmente distinto del Padre (no *homoousios* con él). En otras palabras: la teología de las dos sustancias del cesariense tenía su trasunto exegético en la interpretación arriana que el nicomediense hacía de la Escritura. Más en concreto, la disputa en torno al *homoousios* habría advenido a raíz de la evocación del famoso pasaje de Proverbios 8.22 (y siguientes) en la inclusión literal de parte de Colosenses 1.15-17 en el credo eusebiano,<sup>75</sup> pues tales versículos neotestamentarios tenían un léxico muy parecido al de Proverbios 8.22 (y siguientes) y también aludían a Cristo como primogénito de la Creación y principio del ser de todo lo demás (como hacía Proverbios). Ciertamente, la interpretación arriana de Proverbios 8.22 (recogida en la carta al de Tiro) parecía poder vincular con claridad la proscriba teología de Arrio (y el rechazo de esta al *homoousios*) con la tesis de la pluralidad sustancial divina sostenida por los excomulgados en Antioquía (representados en el cesariense) según esa tesis de los excomulgados se podía ver contenida, a su vez, en el credo de Eusebio en tanto que, en él, sospechosamente, se encarnaba el pasaje de Colosenses 1.15-17. Más específicamente, en el credo eusebiano aparecen frases literales que han sido tomadas de Colosenses 1, 15-17, como πρωτότοκον πάσης κτίσεως (Colosenses 1.15; “primogénito de toda criatura”), o frases muy semejantes de ese mismo tramo textual que, con variaciones léxicas menores, mantienen el mismo concepto y terminología general reflejados en esos versículos de Colosenses (como la reflexión de que, por el Hijo, todo fue creado: δι’οὗ καὶ ἐγένετο πάντα, que es una frase semejante a Colosenses 1.16 y que se parece también a Jn 1.3.). Al hilo de lo anterior, como se ha dicho,

<sup>72</sup> “Nul doute que Théodoret avait à sa disposition le text intégral de l’écrit consacré à Prov. 8, 22, car, dans l’*Eran*. [*Eranistes*, obra de Teodoro], il en cite encore 14 autres passages”: Declerck (ed.) 2002, CC.

<sup>73</sup> Stead 1973, 94-95.

<sup>74</sup> Hay un pasaje de la carta del nicomediense al tirio que coincide en buena medida con la cita literal de la carta que Ambrosio atribuye a Eusebio de Nicomedia y que reporta en *De Fide* 3.15.125. Tal pasaje interpreta de modo arriano Proverbios 8.22 y siguientes (versículos que aparecen citados literalmente por Eusebio de Nicomedia en ese contexto también, en su carta al tirio), afirmando el carácter creado del Hijo y, por tanto, su disparidad sustancial con respecto al Padre, que sería el único realmente increado. Esta es la frase en cuestión: εἰ δὲ ἐξ αὐτοῦ, τοῦτέστιν ἀπ’αὐτοῦ ἦν, ὡς ἂν μέρος αὐτοῦ ἢ ἐξ ἀπορροίας τῆς οὐσίας, οὐκ ἂν ἔτι κτιστὸν οὐδὲ θεμελιωτὸν εἶναι ἐλάγετο, Eusebio de Nicomedia, *Ep. Paulin*. [*Urk.* 8.5]: en Opitz (ed.) 1934-1935, 16 (traducción propia: “pero si ‘de él’ [se refiere al Hijo con respecto al Padre], es decir, si a partir de él existiera [es decir: si eso fuera lo que quiere decir que el Hijo es ‘de él’], a modo de parte suya [del Padre] o del flujo de su sustancia [del Padre], ya no podría seguir siendo denominado [el Hijo] ni como creado ni como establecido”).

<sup>75</sup> Cfr. Eusebio de Cesarea, *Ep. Caes.*, punto 4: en Fernández (dir.) 2016, 298-301. Todo lo relativo a la literalidad del credo eusebiano está en este punto 4 de la carta de Eusebio a su iglesia local.

el parecido conceptual y terminológico de esos versículos paulinos de Colosenses (presentes en pasajes del credo eusebiano) con Proverbios 8.22-23 es innegable: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ (Proverbios 8.22-23; traducción propia: “el Señor me creó como principio de sus caminos en sus obras; antes del tiempo me estableció en el principio”). El credo eusebiano, además, a la vez que incluía literalmente parte de Colosenses 1.15, también aludía veladamente, a renglón seguido, al propio texto de Proverbios, con frases como πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, que (aunque lo parezca) no es la frase contenida en Colosenses 1.17 (καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν). No en vano, mientras que Colosenses 1.17 simplemente indica que el Hijo es anterior a todo (πρὸ πάντων, “antes de todas las cosas”), lo que permite defender que es eterno, el texto de Proverbios (que menciona expresamente un léxico relativo al tiempo, a relaciones de anterioridad o posterioridad específicamente cronológica: πρὸ τοῦ αἰῶνος, “antes del tiempo”) y su trasunto eusebiano (que dice πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, “antes de todos los tiempos”) son susceptibles de ser interpretados como sugiriendo la no estricta eternidad del Hijo y, por tanto, cuestionando su consustancialidad (su estatuto de *homoousios*) con respecto al Padre. En esta tesitura de Proverbios recogida en el credo eusebiano, se podía entender que el Hijo era anterior al tiempo, pero no necesariamente coeterno con el Padre (no *homoousios* con Él). De hecho, el punto de la posterioridad atemporal del Hijo con respecto al Padre (que el Hijo era posterior al Padre, aunque fuera anterior a lo creado: esta es la posición arriana) o su estricta coeternidad con respecto a Él (la posición del Concilio de Nicea) era, según Fernández, el verdadero tema en torno al cual giraron las controversias trinitarias del siglo IV y el núcleo de las discusiones en Nicea.<sup>76</sup> A este respecto, Eusebio quizás quería que pareciera que lo que él citaba en su credo sí era lo que decía Colosenses 1.17, pues el palestino venía de citar un versículo previo (Colosenses 1.15) y después citaría también (parafraseado) Colosenses 1.16. Por ello, Eusebio quería hacer ver que, simplemente, seguía citando Colosenses cuando, en realidad, lo que podía entenderse que hacía era intentar camuflar la reivindicación arriana de Proverbios (la posterioridad atemporal del Hijo) con ropajes neotestamentarios. Los enemigos del cesariense, que estarían al acecho, no dejarían pasar una oportunidad de este calibre para desestimar la apelación de Eusebio y forzarlo a aceptar sin titubeos sus postulados teológicos antiarrianos. Más aún: quizás fue en este punto exacto (en la falsa asimilación de Colosenses 1.17 a esa frase del credo eusebiano, efectuada por el cesariense y que, en realidad, remitía a Proverbios, baluarte del arrianismo) donde advino más específicamente la disputa sobre el *homoousios*. En consecuencia, la reivindicación nicena del *homoousios* no era sino la canonización definitiva de la idea teológica que sostenía que solo si el Hijo era coeterno con el Padre podía ser Dios. Es decir: que, en el contexto del monoteísmo neotestamentario, no cabían posiciones ontológicas y cronológicas intermedias entre Dios y lo creado y que, en consecuencia, si los cristianos creían en la divinidad del Hijo, solo podían creer en ella como procedente sustancialmente del Padre en la eternidad. En otras palabras: Dios siempre había sido Padre y siempre había sido Hijo, por lo que no hubo marco temporal alguno cuando no fue Padre o cuando no fue Hijo.

A la luz de lo anterior, se podría resumir la esencia del pasaje analizado del fragmento 79 de Eustacio en estos términos concretos: cuando se examinaba en Nicea el credo eusebiano en el punto en el que este citaba Colosenses 1.15-17, se traía a colación como palpable prueba de refutación de la validez doctrinal de ese credo el texto blasfemo del nicomedense con su interpretación de Proverbios 8.22, para demostrar que, en el fondo, el cesariense seguía siendo arriano y que, por tanto, su credo no era de fiar y procedía seguir examinando la expresión

<sup>76</sup> “La controversia del siglo IV no fue en blanco y negro; no se desarrolló entre partidarios de la divinidad del Hijo, sino entre quienes defendían la coeternidad del Hijo respecto del Padre y quienes suponían que la auténtica generación implicaba que el Hijo debía ser posterior al Padre de manera atemporal, es decir, antes del inicio de los tiempos [esto último era lo que defendían los arrianos, singularmente a la luz de Proverbios]. Sin duda, esta posterioridad tiene graves consecuencias teológicas, porque implica que la existencia del Hijo depende de la economía de la creación [es decir, en el fondo, si el Hijo no es coeterno con respecto al Padre, no puede ser Dios de verdad en el marco del monoteísmo cristiano]”: Fernández 2024b, 439.

lingüística más conveniente para encarnar la fe católica. De hecho, si se compara el credo eusebiano con el credo niceno, se aprecia que, antes del pasaje donde se muestra la cita de Colosenses en el texto del palestino (pasaje que fue sustituido en el credo conciliar por la terminología del *homoousios* y expresiones semejantes), ambos credos coinciden enormemente (tanto conceptual como textualmente). Por tanto, se puede inferir con solidez que el credo del cesariense habría resultado aceptable hasta el pasaje de Colosenses,<sup>77</sup> donde se habría aducido la carta de Eusebio de Nicomedia a Paulino de Tiro (dependiente de la correspondencia del cesariense), sobre todo en tanto que esta evocaba claramente el credo arriano y el *homoousios* (en relación con Proverbios) y era una refutación palpable de la protesta de independencia que el cesariense esgrimiría frente a la persistente acusación de vinculación con respecto a Arrio. Así pues, esa referencia del palestino a Cristo como primogénito de la Creación o como engendrado antes de los tiempos (evitando decir que era coeterno con el Padre) consignada en el credo eusebiano fue eliminada<sup>78</sup> y no pasó al credo niceno. Y, por eso también, Eusebio de Cesarea se habría visto forzado a demostrar con más vehemencia su alejamiento del arrianismo mediante, precisamente, la adopción del *homoousios* (que implicaba también la coeternidad del Hijo), con la esperanza de ser absuelto en su apelación. Más aún: la referencia a Cristo como primogénito de la Creación (y parte de lo creado también, a fin de cuentas, en la interpretación arriana) no solo es eliminada y sustituida por el *homoousios*, sino por varias frases más en esa línea teológica y, singularmente, por una frase polémica particular que Eusebio había evitado hábilmente consignar en su credo: que el Hijo era Dios verdadero de Dios verdadero (θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ).<sup>79</sup> Pues bien: esta expresión (que le reconocía una verdadera divinidad al Hijo) era conculcada también en la doctrina del nicomediense<sup>80</sup> y, además, a este punto concreto alude también Ambrosio en su ya consignada (en nota al pie) cita literal de la carta de Eusebio de Nicomedia en *De Fide* 3.15.125 (en esa cita literal se incluía terminológicamente el *homoousios*). En las palabras literales del nicomediense, ciertamente, se indica explícitamente que es problemático reconocer al Hijo como verdadero e increado Dios y se vincula directamente ese carácter problemático con decir que el Hijo es “*homousion*”<sup>81</sup> con el Padre; ambas cosas están unidas. De igual modo, en el credo niceno se subrayaba que el Hijo, aparte de verdadero Dios, también era increado Dios, punto igualmente impugnado por el nicomediense en su carta a Paulino de Tiro y en la cita literal de *De Fide* 3.15.125 traída a colación por Ambrosio. Asimismo, la confesión expresa del Hijo como increado también había sido hábilmente evitada, una vez más, en el credo eusebiano.

A la luz de lo anterior, no puede sino señalarse que difícilmente pudo no haber estado implicada la carta al tirio en la confección del credo niceno, pues ese documento ofrecía un elenco de objeciones a la rectitud del credo eusebiano, precisamente porque ligaba abiertamente al cesariense (tanto conceptual, como terminológicamente) a Eusebio de Nicomedia y a Arrio y su credo. A su vez, por lo ya explicado, difícilmente pudo tal carta a Paulino de Tiro no ser la carta de Eusebio de Nicomedia citada por Ambrosio en *De Fide* 3.15.125, carta que era identificable, a su vez, con el escrito impío de cierto Eusebio aludido por Eustacio en su fragmento 79.

Las posturas de los dos Eusebios eran, pues, coincidentes entre sí e identificables con la mente de Arrio, tanto desde el punto de vista más propiamente exegético (Eusebio de

<sup>77</sup> Véase ese tramo de coincidencias en ambos credos en, por ejemplo, Parvis, quien también incide explícitamente en que ambos textos, hasta el pasaje que corresponde en el texto eusebiano a Colosenses, son equivalentes conceptual y (en buena medida) literalmente. Cfr. Parvis 2006, 85-87.

<sup>78</sup> Cfr. Parvis 2006, 89.

<sup>79</sup> Eusebio de Cesarea ponía en su credo expresiones como “luz de luz”, “vida de vida”, pero no “Dios verdadero de Dios verdadero”, que sí aparece en el credo niceno. Cfr. Eusebio de Cesarea, *Ep. Caes.*, punto 4: en Fernández (dir.) 2016, 298-301.

<sup>80</sup> “[...] reference to *homoousios* [en la carta de Eusebio de Nicomedia citada por Ambrosio en *De Fide* 3.15.125] [...] Eusebius’ objection to the phrase ‘true Son of God’. I suspect that there is some allusion to the well-known doctrine that the Son is ‘God’, but not ‘true God’”: Stead 1977, 245; comillas internas en el original. Cfr. también Parvis 2006, 88.

<sup>81</sup> *Si verum dei filium et increatum dicimus, homousion cum patre incipimus confiteri* (véase lo ya citado de *De Fide* 3.15.125 al comienzo del apartado 3).



Nicomedia), como más netamente filosófico-teológico (Eusebio de Cesarea).<sup>82</sup> Así pues, la exposición pública de tal combinación de coincidencias y una vinculación léxica y conceptual tan clara de los escritos de los Eusebios con Arrio habría provocado un efecto negativo inmediato en la asamblea sinodal y habría causado la vergüenza de los arrianos en general y, en especial, de los Eusebios (sobre todo, del de Cesarea),<sup>83</sup> al haber sido conducidos hábilmente por los líderes conciliares a un callejón sin salida en el que habían quedado ambos ligados inequívocamente a las doctrinas contenidas en obras del heresiarca de Alejandría ya condenadas por la Iglesia. Y era precisamente ese vínculo con Arrio y con una desobediencia a la autoridad de la Iglesia lo que el cesariense quería evitar a toda costa que emergiera en el Concilio y lo que, en contrapartida, lógicamente, sus enemigos tratarían de evidenciar. Así, la maniobra de los padres nicenos, ejecutada mediante la presentación del ἔλεγχος (que era, materialmente, la carta al tirio), logró demostrar que Eusebio de Palestina no solo no había abjurado del arrianismo, sino que, además, lo había extendido a otros, como al nicomediense. En otras palabras: mediante tal estratagema de los detractores de Eusebio de Cesarea, se habría persuadido a la asamblea episcopal de que la formulación del credo de Eusebio era insuficiente para demostrar su ortodoxia, lo que llevó a que el palestino aceptara el *homoousios* y otras frases adicionales, para apuntalar su defensa judicial y para facilitar la aceptación de su escrito de retractación (su credo), aunque fuera modificado. Abdicó así el palestino (al menos exteriormente) de su tesis de las dos sustancias divinas y firmó el credo niceno, resultado, en buena medida, de la transformación de su credo personal por sus enemigos en el episcopado, quienes lograron imponer su propuesta teológica a toda la Iglesia, utilizando los propios instrumentos de los arrianos (como el credo eusebiano y Ἡ πίστις ἡμῶν) contra ellos mismos, vencéndolos desde dentro. Consiguió el cesariense así retener su sede episcopal, a través de un arduo proceso en el que su credo tuvo que haber pasado por un exhaustivo análisis lingüístico y una metamorfosis redaccional que, no obstante, posibilitó la absolución que reclamaba en su apelación en Nicea frente a su condena en Antioquía. De esta manera, también fueron la Iglesia y el Imperio quienes consiguieron, gracias al credo niceno, contar con un recurso intelectual compartido y vinculante para dar uniformidad a la cristiandad y para poner fin, al menos provisionalmente, a las escandalosas disputas eclesiásticas sobre la fe apostólica, de indudables repercusiones políticas también, máxime en el panorama convulso de la Roma imperial tardoantigua.

## 4. Referencias bibliográficas

### Fuentes primarias

- Brennecke, Hanns Ch. – Heil, Uta – Von Stockhausen, Annette (eds.) (2006): *Athanasius Werke, Band 2: Die "Apologien"* (=Lieferung 8), Berlin-New York.
- Canivet, Pierre (trad.) (2006): Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*, Tome I (livres I-II), Paris.
- Declerck, José H. (ed.) (2002): *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, Opera quae supersunt omnia*, Corpus Christianorum, Series Graeca 51, Turnhout.
- Faller, Otto (ed.) (1962): *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vol. LXXVIII, pars VIII [CSEL 78/8] *De Fide (ad Gratianum Augustum)*, Vindobonae.
- Fernández, Samuel  
(dir.) (2016): *Acta Synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*, Madrid (ed. or.: Arkadiusz Baron – Henryk Pietras, eds., Cracovia, 2006).

<sup>82</sup> Aunque Eusebio es visto por muchos sobre todo como historiador, su formación filosófica e interés en esta materia está claro. Cfr. Morlet 2024, 249.

<sup>83</sup> Apelan a ese revuelo de los padres sinodales acontecido tras la lectura de un texto herético en Nicea y, también, a la vergüenza de un Eusebio y al haber sido puestos en evidencia de los arrianos en general (a causa de la lectura de ese texto) tanto Eustacio (en el fragmento 79: véanse las citas al respecto en el apartado 2), como (implícitamente) Ambrosio (véase el texto citado de *De Fide* 3.15.125 al comienzo del apartado 3).



- (ed.) (2022): Marcelo de Ancira, *Carta a Julio: fragmentos teológicos sobre la Santa Iglesia*, Madrid.
- (ed.) (2024a): *Fontes Nycaenae Synodi: The contemporary sources for the study of the Council of Nicaea (304-337)*, Paderborn.
- Holl, Karl – Dummer, Jürgen (eds.) (2010): Epiphanius Constantiensis, *Epiphanius/Panarion haer. 65-80. De Fide (Band 3)*, Berlin/Boston.
- Migne, Jacques P. (ed.) (1864): *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, Volumen LXXXII* [PG, LXXXII], Paris.
- Opitz, Hans G. (ed.) (1934-1935): *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* (Athanasius Werke III/1, Lieferung 1-2), Berlin.
- Price, Richard – Gaddis, Michael (eds.) (2005): *The Acts of the Council of Chalcedon*. Volume 1, Liverpool.
- Spanneut, Michel (ed.) (1948): *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille.
- Williams, Frank (ed.) (2013): Epiphanius of Salamis, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book II and III. De Fide*, 2nd revised edition, Leiden/Boston.

## Bibliografía secundaria

- Alba, Almudena. (2023): “Historiografía sobre el Concilio de Nicea: el Concilio de Nicea a la luz de sus historiadores”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 32, 19-48 (<https://doi.org/10.15581/007.32.003>).
- Ayán Calvo, Juan José (2015): “Nicea y el problemático *homoousios*”, [en] Antonio Javier Reyes Guerrero (ed.), *El Siglo de Osio de Córdoba. Actas del Congreso Internacional*, Madrid, 317-380.
- Barnes, Timothy (2009): “The exile and recalls of Arius”, *Journal of Theological Studies* 60/1, 109-129.
- Chadwick, Henry (1958): “Ossius of Cordova and the presidency of the council of Antioch, 325”, *The Journal of Theological Studies* 9/2, 292-304 (<https://doi.org/10.1093/jts/IX.2.292>).
- Corrales Cordón, Francisco David (2012): ““ΕΛΕΓΧΟΣ en la Retórica a Alejandro. ¿Prueba o refutación?”, [en] Antonio Gómez Ramos (dir.), *Pensar la traducción: la filosofía de camino entre las lenguas*, Madrid, 60-72 (<https://hdl.handle.net/10016/18598>).
- Decastro González, Alejandro (2016): *La prueba de refutación: discusiones, naturaleza y viabilidad*, Bogotá.
- Fernández, Samuel  
 (2023a): “Eusebio de Cesarea y [el] desarrollo del sínodo de Nicea”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 32, 97-122 (<https://doi.org/10.5209/dmae.97603>).  
 (2023b): “Who accused whom of what? The outbreak of the ‘Arian’ controversy”, *Journal of Early Christian Studies* 31/4, 431-458 (<https://doi.org/10.1353/earl.2023.a915030>).  
 (2024b): “Eusebio de Cesarea y la controversia arriana: una nueva interpretación del estallido de la crisis”, *Estudios eclesiásticos* 99/389, 413-443 (<https://doi.org/10.14422/ee.v99.i389.y2024.002>).
- Gourinat, Jean Baptiste (2024): “Philosopher par extraits: Eusèbe et ses sources sur et contre les stoiciens au livre XV de la *Préparation évangélique*”, [en] Morlet (dir.) 2024, 125-138.
- Gwynn, David M.  
 (2007): *The Eusebians: the polemic of Athanasius of Alexandria and the construction of the “Arian controversy”*, Oxford (<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199205554.001.0001>).  
 (2021): “Reconstructing the Council of Nicaea”, [en] Young Richard Kim (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge, 90-110 (<https://doi.org/10.1017/9781108613200.005>).
- Hernández, Ricardo – Gómez, Xavier (2006): *Carmina latina epigraphica carthaginis novae*, València.
- Jones, Arnold H. M. (1978): *Constantine and the conversion of Europe*, Toronto.

- Jourdan, Fabienne (2024): "L'exploitation théologique de Numénius par Eusèbe: une bonne voie pour mieux connaître Numénius, même là où Eusèbe se tait", [en] Morlet (dir.) 2024, 87-99.
- Kannengiesser, Charles (1985): "The blasphemies of Arius: Athanasius of Alexandria *De Synodis* 15", [en] Robert C. Gregg (ed.), *Arianism: historical and theological reassessments*, Cambridge, 59-78.
- Kinzig, Wolfram (2024): *A history of early Christian creeds*, Berlin/Boston (<https://doi.org/10.1515/9783110318531>).
- Morlet, Sébastien  
 (2024): "La philosophie d'un 'non-philosophe'? Philosophie, *paideia*, bibliothèque(s) à Césarée à l'époque d'Eusèbe", [en] Morlet (dir.) 2024, 231-249.  
 (dir.) (2024): *Eusèbe de Césarée et la philosophie: Christianisme et philosophie en Palestine au tournant du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Turnhout (<https://doi.org/10.1484/M.SUPSEC-EB.5.142425>).
- Parvis, Sara (2006): *Marcellus of Ancyra and the lost years of the Arian controversy: 325-345*, Oxford (<https://doi.org/10.1093/0199280134.001.0001>).
- Rodríguez Alfageme, Ignacio (2017): "Palabras de Musas (Hes. *Theog.* 22-35)", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 27, 11-30 (<https://doi.org/10.5209/CFCG.55702>).
- Rojas Jiménez, Alejandro (2021): "Del discurso razonado (λόγῳ διεξεληθών) frente al discurso en forma de mitos (μῦθον λέγων) en el Protágoras de Platón", *Raphisa. Revista de antropología y filosofía de lo sagrado* 5/2, 89-105 (<https://doi.org/10.24310/Raphisa.2021.v6i2.13710>).
- Stead, Christopher  
 (1973): "'Eusebius' and the Council of Nicaea", *The Journal of Theological Studies* 24/1, 85-100 (<https://doi.org/10.1093/jts/XXIV.1.85>).  
 (1977): *Divine substance*, Oxford.
- Telfer, William (1936): "Arius takes refuge at Nicomedia", *The Journal of Theological Studies* 37, 60-63 (<https://doi.org/10.1093/jts/os-XXXVII.145.60>).
- Vilella, Josep  
 (2013): "El período preniceno del obispo Osio: estudio histórico-prosopográfico", [en] Stéphane Benoist – Christine Hoët-Van Cauwenberghe (dirs.), *La vie des autres*, Villeneuve d'Acq, 193-218.  
 (2015): "Consideraciones sobre las *Urkunden* del conflicto arriano preniceno", [en] Josep Vilella (ed.), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Barcelona, 193-217.
- Williams, Rowan (2001): *Arius. Heresy and tradition*, 2nd ed., London.