SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 489-506, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

NOTA

Después del aniversario. Nuevas perspectivas sobre el Concilio de Nicea de 325 a partir de dos libros de Samuel Fernández

ALFONS FÜRST
Universidad de Münster
afuerst@uni-muenster.de
https://orcid.org/0009-0009-6512-9626

¿Qué queda del 1700º aniversario del Concilio de Nicea, celebrado en el año 325, asamblea que pasó a la historia de las iglesias cristianas como el primer concilio ecuménico? Se celebraron numerosos congresos científicos y otros actos, y no han sido menos numerosos los libros y artículos publicados, y aún se publicarán otros tras los congresos[1]. Los dos libros más interesantes, en mi opinión, son los de Samuel Fernández (Santiago de Chile). Entre 2024 y 2025 publicó las ediciones inglesa, española e italiana de un volumen de fuentes que recoge una nueva colección de textos sobre este concilio y su historia más inmediata, seguido en 2025 —justo a tiempo para el aniversario— de una monografía en la que propone una nueva interpretación de estos textos y de los aspectos históricos y teológicos del Concilio, también en inglés, español e italiano[2].

* Publicado originalmente, en alemán, en Theologische Revue 122 (Junio 2026), 1-13 (doi.org/10.17879/thrv-2026-9710). La traducción española fue revisada por Anna Gimona.

1 A modo de ejemplo, remito aquí a los instructivos volúmenes colectivos de Uta Heil, Jan-Heiner Tück (ed.), *Nizäa – Das erste Konzil. Historische, theologische und ökumenische Perspektiven* (Herder, 2025), y de Julia Knop, Bernhard Knorn, Paul Schroffner, Yauheniya Danilovich (ed.), *1700 Jahre Konzil von Nizäa. Vom Ereignis zur Rezeption*, QD 352 (Herder, 2026). Ya antes del jubileo había aparecido Young Richard Kim (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea* (Cambridge University Press, 2021).

2 Samuel Fernández (ed.): *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304–337)*, CAMA 10 (Brill, 2024); edición española, Íd., *Fontes Nicaenae Synodi. Las fuentes contemporáneas para el estudio del Concilio de Nicea* (Sígueme, 2025); edición italiana, *Le fonti antiche sul Concilio di Nicea*, Samuel Fernández e Sara Contini, Nuovi testi patristici, 8 (Città Nuova, 2025); Íd., *Nicaea 325. Reassessing*

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.489

1. SOBRE LAS FUENTES DEL CONCILIO DE NICEA

Fernández dedica un volumen aparte a las fuentes, ya que la situación de las fuentes en torno al concilio es sumamente precaria. Como marco temporal toma el reinado del emperador Constantino I (306-337), aunque arranca unos años antes (304), ya que entonces, a raíz de la persecución de los cristianos bajo Diocleciano, se inició en Egipto el cisma meliciano, estrechamente vinculado con el concilio y con su historia inmediatamente posterior. Los 80 textos recopilados (entre los que se incluyen numerosos fragmentos) son casi exclusivamente cartas, y las más numerosas son las del emperador (24 textos). En comparación con la recopilación pionera de Hans-Georg Opitz, que contaba con 34 "documentos" (Urk.[3]) y que, en la nueva edición con traducción alemana de Hanns Christof Brennecke, Uta Heil, Annette von Stockhausen y Angelika Wintjes, se ha ampliado ligeramente hasta 39 *Dokumente* (Dok.)[4], Fernández ofrece en las *Fontes Nicaenae Synodi* (FNS) más del doble de fuentes (con traducción al inglés, español e italiano), si bien estas abarcan un período más amplio.

Ninguna de estas fuentes se ha conservado en tradición directa, sino que todas forman parte de las obras históricas, polémicas y apologéticas de Eusebio de Cesarea, Atanasio de Alejandría, Epifanio de Salamina, Hilario de Poitiers y de los historiadores eclesiásticos de la Antigüedad tardía Rufino de Aquilea, Sócrates, Sozomeno, Teodoreto, Filostorgio, Sulpicio Severo y el Anónimo de Cícico. En la investigación moderna, desde Opitz, estos textos se han separado ya del marco en el que los presentan dichos autores. Fernández, como es lógico, también lo hace y, para ello, distingue tres niveles (Introducción, 15-24): las "narraciones" de los historiadores posteriores, los "testimonios" de los protagonistas que participaron en el concilio, pero escribieron más tarde (sobre todo Eusebio y Atanasio) y los "documentos" contemporáneos. El problema de los "testimonios" radica en que, si bien sus autores —que participaron en el concilio o estuvieron involucrados en su historia inmediatamente posterior— son sin duda testigos importantes de los acontecimientos y transmiten mucho material auténtico, lo presentan desde su propia perspectiva y con una interpretación parcial. En particular, Atanasio, quien en sus

the Contemporary Sources, CAMA 14 (Brill, 2025); Íd., *Nicea 325. Reevaluación histórica y teológica desde las fuentes contemporáneas* (Sígueme, 2025); Íd., *Il primo concilio di Nicea: riesame storico-teologico delle fonti antiche*, SEA (Nerbini, 2025). Véase también su artículo, "The Sources of Nicaea 325 and their Interpretation," en ThRv 121 (2025), 285-300.

3 Hans-Georg Opitz (ed.): *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, AW III/1 (De Gruyter, 1934-1935), 1-76.

4 Brennecke et al., Uta Heil, Annette von Stockhausen, Angelika Wintjes (ed.): *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, AW III/1 (De Gruyter, 2007), 77-126.

escritos antiarrianos —redactados 25 años después del concilio y aún más tarde— reproduce total o parcialmente unos 80 textos (también de los años posteriores a 337), creó con su interpretación una narrativa muy influyente que, sobre todo, dominó casi por completo los "relatos" de los historiadores eclesiásticos de la Antigüedad tardía (y que sigue estando presente en la investigación actual). Por estas razones, el volumen de fuentes de Fernández se centra en los "documentos", entre los que se cuentan, además de cartas y escritos imperiales, credos, cánones y declaraciones teológicas[5]. Estos "documentos" proceden de la época en torno al concilio y se han transmitido a través de citas de autores posteriores. Separados de los contextos posteriores y sesgados en que fueron transmitidos, deben interpretarse en el contexto de su época de origen y de las tradiciones teológicas vigentes entonces, y no a la luz de las definiciones heresiológicas posteriores ni, mucho menos, según los criterios dogmáticos de la ortodoxia fijados más tarde. Otro mérito de las *Fontes Nicaenae Synodi* radica en que las fuentes recopiladas no se limitan a las discusiones dogmáticas y al credo, sino que abarcan todos los aspectos que tuvieron relevancia en el Concilio de Nicea; es decir, además de la controversia arriana, también el cisma meliciano, la fecha de la Pascua y diversas cuestiones de disciplina eclesiástica (Introducción, 20-24).

Fernández demuestra, además, una conciencia histórica del problema, pues tampoco considera los "documentos" seleccionados como fuentes neutrales ni objetivas. También sus autores —baste citar como ejemplo a Arrio y Alejandro de Alejandría— escribieron desde sus propias perspectivas partidistas y persiguieron sus propios intereses. Sin embargo, los "documentos" ofrecen, frente a los "testimonios" y las "narraciones", la ventaja de que no se escribieron con una mirada retrospectiva y, por lo tanto, pueden interpretarse en el contexto de la época en que se redactaron. Además, solo disponemos de un número muy limitado de fuentes contemporáneas, resultado de la selección realizada por los autores que las citan y del azar de la transmisión textual. No es posible reconstruir una imagen completa del Concilio de

5 Se han incluido los fragmentos de Asterio de Capadocia, así como los de Eustacio de Antioquía relacionados con el concilio; no así los numerosos fragmentos de Marcelo de Ancira, dado que estos son bien accesibles en ediciones separadas. Sobre estos autores véase Markus Vinzent (ed.): *Asterius von Kappadokien, Die theologischen Fragmente. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar*, SVigChr 20 (Brill, 1993); Íd. (ed.): *Markell von Ankyra, Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom*, SVigChr 39 (Brill, 1997); Samuel Fernández (ed.): *Marcelo de Ancira, Carta a Julio. Fragmentos teológicos. Sobre la santa Iglesia*, Fuentes Patrísticas 36 (Ciudad Nueva, 2021). También se ha omitido la lista con las firmas de los obispos al credo, ya que existe una edición propia de ella en la Bibliotheca Teubneriana, y la lista, transmitida en seis lenguas, plantea problemas particulares: Heinrich Gelzer, Heinrich Hilgenfeld, Otto Cuntz (ed.): *Patrum Nicaenorum Nomina. Latine Graece Coptice Syriace Arabice Armeniace* (Teubneriana, 1898), reimpresión con un prólogo de Christoph Markschies, 1995.

Nicea, junto con sus antecedentes y consecuencias inmediatas, partiendo de un conjunto de fuentes tan escaso (Introducción, 23-24).

La cronología absoluta y relativa, en particular de los acontecimientos inmediatamente anteriores al Concilio, plantea un problema aparte —y, a mi juicio, difícil de resolver—. En la investigación sobre Nicea y el arrianismo, desde los trabajos fundamentales de Opitz, quien basó sus análisis principalmente en las "narraciones" de Epifanio y Sozomeno[6] y, en gran medida, en los manuales de teología, predomina la denominada "cronología larga", según la cual el estallido de las controversias se sitúa en el año 318. Esta cronología solo se ha modificado en algunos detalles en trabajos posteriores, como en la colección de documentos de Brennecke et al., mencionada anteriormente[7]. Fernández, por el contrario, se adhiere a la denominada "cronología corta", defendida por algunos investigadores, según la cual las disputas sobre la teología de Arrio no estallaron hasta los años 322/23 —propuesta por primera vez por Eduard Schwartz[8]— y, a diferencia de Opitz y Brennecke et al., presenta las fuentes en un nuevo orden cronológico (Introducción, 28-36). Las *Fontes Nicaenae Synodi* se agrupan en las siguientes etapas: los inicios del cisma meliciano (FNS 1-5); desde el inicio del conflicto entre Arrio y Alejandro de Alejandría hasta la víspera del concilio (FNS 6-30); textos redactados durante el concilio e inmediatamente después, entre ellos las resoluciones del propio concilio (FNS 31-47); la segunda fase del cisma meliciano y las cuestiones relacionadas con la disciplina eclesiástica (FNS 48-50; 55-62; 67-76; 78-79); el sínodo de Antioquía de 329 (FNS 51-54); la reconciliación de Arrio (FNS 63-66; 77; 80).

La mejor manera de demostrar lo desalentador que resulta el panorama cronológico para quien utilice las tres colecciones de fuentes mencionadas es, sin duda, reunir en una tabla las tres diferentes dataciones absolutas y relativas de las fuentes y sus respectivas numeraciones. En ella no enumero los 80 textos recopilados por Fernández, sino únicamente los relevantes para el estallido de la controversia y los acontecimientos inmediatamente anteriores y posteriores:

6 Especialmente Hans-Georg Opitz, "Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328," en ZNW 33 (1934), 131-159. Cf. Epifanio de Salamina: *Panarion* 69.3-10; Sozomeno: *Historia ecclesiastica* 1.15.3-12. También Winrich Löhr: "Arius Reconsidered," en ZAC 9 (2005), 524-560; 10 (2006) 121-157, parte de estas "narrativas" para su reconstrucción, 533-543.

7 Brennecke et al., *Dokumente*, XIX-XXXVII.

8 Eduard Schwartz, "Die Dokumente das arianischen Streites bis 325," en NGWG.PH (Göttingen 1905), 257-299 (en especial, 298: otoño de 323), reimpreso en: Íd.: *Gesammelte Schriften*, vol. 3: *Zur Geschichte des Athanasius* (De Gruyter, 1959), 117-168.

Texto	Urk.	Dok.	FNS
Arrio, *Carta a Eusebio de Nicomedia*	1: ca. 318	15	6: 322/23
Eusebio de Nicomedia, *Carta a Arrio*	2: ca. 318	16	7: 322/23
Eusebio de Cesarea, *Carta a Eufrasio* Eusebio de Cesarea, *Carta*	3: ca. 318	10	13: ca. 323 14: ca. 323
Alejandro, *Deposición de Arrio*	4a: ca. 319	2.1	25: 324
Alejandro, *Carta encíclica*	4b: ca. 319	2.2	26: 324
Sínodo de Bitinia, *Carta sinodal*	5: ca. 320	3	—
Arrio y compañeros, *Carta a Alejandro*	6: ca. 320	1	11: 323
Eusebio de Cesarea, *Carta a Alejandro*	7: ca. 320	9	12: 323
Eusebio de Nicomedia, *Carta a Paulino*	8: ca. 320/21	4	15: ca. 323
Paulino de Tiro, *Carta*	9: ca. 320/21	5	16: ca. 323
Sínodo de Palestina, *Carta sinodal*	10: ca. 321/22	8	—
Asterio de Capadocia, *Fragmentos teológicos*	—	—	17: 323
Arrio, *Himno [Talia]*	—	—	18: 323/24
Atanasio de Anazarbo, *Carta a Alejandro*	11: ca. 322	11	21: 324
Atanasio de Anazarbo, *Carta*	—	12	22: ?
Teognis de Nicea, *Carta*	—	13	23: ?
Jorge [de Laodicea], *Carta a Alejandro*	12: ca. 322	6	19: 324
Jorge [de Laodicea], *Carta a Arrio y los suyos*	13: ca. 322	7	20: 324
Alejandro, *Carta a Alejandro de Bizancio*	14: 324	17	8: 322/23
Alejandro, *Carta a Filogonio*	15: 324	14	9: 322/23
Alejandro, *Carta a Silvestre*	16: ?	18	27: 324
Alejandro, *Homilía festal IX*	—	—	10: 321/23?
Constantino, *Carta a Alejandro y Arrio*	17: oct. 324	19	24: fin 324
Sínodo de Antioquía, *Carta sinodal*	18: inicio 325	20	29: 324/25
Narciso de Neronias, *Carta*	19: 325	21	29: 325
Constantino, *Carta a los obispos*	20: inicio 325	22	30: inicio 325
Constantino, *Discurso al Sínodo*	—	—	31: junio 325
Eusebio (?), *Fragmento*	21: junio 325	23	38: 325
Eusebio de Cesarea, *Carta a la iglesia de Cesarea*	22: junio 325	24	37: mediados 325
Sínodo de Nicea, *Carta a la iglesia de Egipto*	23: junio 325	25	34: 325
Sínodo de Nicea, *Credo*	24: junio 325	26	32: junio 325
Sínodo de Nicea, *Cánones*	—	—	33: 325
Constantino, *Carta a la iglesia de Alejandría*	25: junio 325	29	36: 325

Constantino, *Carta a todas las iglesias*	26: junio 325	30	35: 325
Eustacio de Antioquía, *Sobre Prov 8* (fr. 79)	—	—	39: 325
Eustacio de Antioquía, *Contra los arioma-niacos* (fr. 6)	—	—	40: 325/28
Eustacio de Antioquía, *Contra los arrianos* (fr. 107)	—	—	41: ?
Constantino, *Carta a la iglesia de Nicome-dia*	27: fin 325	31	42: fin 325
Constantino, *Carta a Teódoto de Laodicea*	28: fin 325	32	43: fin 325
Constantino, *Carta a Arrio*	29: nov. 327	33: 326/27	64: 334
Arrio y Euzoio, *Carta a Constantino*	30: fin 327	34: 326/7	65: 335
Informes sobre sínodos en Antioquía	—	35: 327	—
[Segundo y Teonas], *Libelo de apología*	31: fin 327	36	66: 335
Constantino, *Carta a Alejandro*	32: inicio 328	37	80: fin 335
Constantino, *Carta a los obispos y al pueblo*	33: 333	28: 325	44: fin 325
Constantino, *Carta a Atanasio*	—	38: 328/35	50: 328/31
Constantino, *Carta a Arrio y sus compañeros*	34: 333	27: antes de Nic.	63: 334
Sínodo de Jerusalén, *Carta sinodal*	—	39: sept. 335	77: sept. 335

De estas confusas secuencias numéricas se desprende que hay dos fases temporales especialmente controvertidas: (1) los años inmediatamente anteriores al concilio y, en particular, la cuestión de si la controversia se inicia con la carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia (según Urk. 1 y FNS 6) o con la carta de Arrio y sus compañeros al obispo Alejandro de Alejandría (según Dok. 1)[9]; (2) la fecha de la reconciliación de Arrio, que Opitz sitúa en los años 327/28, mientras que en las *Fontes Nicaenae Synodi* no se produce hasta los años 334/35. Los documentos aprobados por el Concilio y las cartas escritas inmediatamente después pertenecen, sin lugar a dudas, al año 325. En cuanto a la propuesta cronológica que figura en los *Dokumente* (Dok.), con numerosas modificaciones de la cronología de Opitz, puede consultarse un resumen en Brennecke et al.[10]. No obstante, puede resultar útil enumerar aquí la cronología según el orden en que Fernández la reconstruye en las *Fontes Nicaenae Synodi*:

9 Véase al respecto, por ejemplo, la discusión de varios puntos controvertidos en Löhr, *Arius Reconsidered* (Part 1), 543-560.

10 Brennecke et al., *Dokumente*, XXXII-XXXIV.

Texto	FNS (Urk.; Dok.)	Fecha
Arrio, *Carta a Eusebio de Nicomedia*	FNS 6 (Urk. 1; Dok. 15)	322/23
Eusebio de Nicomedia, *Carta a Arrio*	FNS 7 (Urk. 2; Dok. 16)	322/23
Alejandro de Alejandría, *Carta a Alejandro de Bizancio*	FNS 8 (Urk. 14; Dok. 17)	322/23
Alejandro de Alejandría, *Carta a Filogonio*	FNS 9 (Urk. 15; Dok. 14)	322/23
Alejandro de Alejandría, *Homilía festal IX*	FNS 10 (—)	321/23?
Arrio y compañeros, *Carta a Alejandro de Alejandría*	FNS 11 (Urk. 6; Dok. 1)	323
Eusebio de Cesarea, *Carta a Alejandro de Alejandría*	FNS 12 (Urk. 7; Dok. 9)	323
Eusebio de Cesarea, *Carta a Eufrasio*	FNS 13 (Urk. 3; Dok. 10)	ca. 323
Eusebio de Cesarea, *Carta*	FNS 14 (Urk. 3; Dok. 10)	ca. 323
Eusebio de Nicomedia, *Carta a Paulino de Tiro*	FNS 15 (Urk. 8; Dok. 4)	ca. 323
Paulino de Tiro, *Carta*	FNS 16 (Urk. 9; Dok. 5)	ca. 323
Asterio de Capadocia, *Fragmentos teológicos*	FNS 17 (—)	323
Arrio, *Himno [Talia]*	FNS 18 (—)	323/24
Jorge [de Laodicea], *Carta a Alejandro de Alejandría*	FNS 19 (Urk. 12; Dok. 6)	324
Jorge [de Laodicea], *Carta a Arrio y los suyos*	FNS 20 (Urk. 13; Dok. 7)	324
Atanasio de Anazarbo, *Carta a Alejandro de Alejandría*	FNS 21 (Urk. 11; Dok. 11)	324
Atanasio de Anazarbo, *Carta*	FNS 22 (Urk. —; Dok. 12)	?
Teognis de Nicea, *Carta*	FNS 23 (Urk. —; Dok. 13)	?
Constantino, *Carta a Alejandro y Arrio*	FNS 24 (Urk. 17; Dok. 19)	324 fines
Alejandro, *Deposición de Arrio*	FNS 25 (Urk. 4a; Dok. 2.1)	324

Alejandro, *Carta encíclica (Urk. 4b)*	FNS 26 (Urk. 4b; Dok. 2.2)	324
Alejandro, *Carta a Silvestre*	FNS 27 (Urk. 16; Dok. 18)	324
Sínodo de Antioquía, *Carta sinodal*	FNS 28 (Urk. 18; Dok. 20)	324/25
Narciso de Neronias, *Carta*	FNS 29 (Urk. 19; Dok. 21)	325
Constantino, *Carta a los obispos*	FNS 30 (Urk. 20; Dok. 22)	inicio 325
Constantino, *Discurso al Sínodo*	FNS 31 (—)	junio 325
Sínodo de Nicea, *Credo*	FNS 32 (Urk. 24; Dok. 26)	junio 325
Sínodo de Nicea, *Cánones*	FNS 33 (—)	325
Sínodo de Nicea, *Carta a la iglesia de Egipto, Lib. y Pent.*	FNS 34 (Urk. 23; Dok. 25)	325
Constantino, *Carta a todas las iglesias*	FNS 35 (Urk. 26; Dok. 30)	325
Constantino, *Carta a la iglesia de Alejandría*	FNS 36 (Urk. 25; Dok. 29)	325
Eusebio de Cesarea, *Carta a la iglesia de Cesarea*	FNS 37 (Urk. 22; Dok. 24)	325 mediados
Eusebio (?), *Fragmento*	FNS 38 (Urk. 21; Dok. 23)	325
Eustacio de Antioquía, *Sobre Prov 8, 22 (fr. 79)*	FNS 39 (—)	325
Eustacio de Antioquía, *Contra los ariomaniacos (fr. 6)*	FNS 40 (—)	325/28
Eustacio de Antioquía, *Contra los arrianos (fr. 107)*	FNS 41 (—)	?
Constantino, *Carta a la iglesia de Nicomedia*	FNS 42 (Urk. 27; Dok. 31)	325 fines
Constantino, *Carta a Teódoto de Laodicea*	FNS 43 (Urk. 28; Dok. 32)	325 fines
Constantino, *Carta a los obispos y al pueblo*	FNS 44 (Urk. 33; Dok. 28)	325 fines
Constantino, *Carta a Atanasio*	FNS 50 (Urk. —; Dok. 38)	328/31
Constantino, *Carta a Arrio y sus compañeros*	FNS 63 (Urk. 34; Dok. 27)	334

Constantino, *Carta a Arrio*	FNS 64 (Urk. 29; Dok. 33)	334
Arrio y Euzoio, *Carta a Constantino*	FNS 65 (Urk. 30; Dok. 34)	335
[Segundo y Teonas], *Libelo de apología*	FNS 66 (Urk. 31; Dok. 36)	335
Sínodo de Jerusalén, *Carta sinodal*	FNS 77 (Urk. —; Dok. 39)	335 sept.
Constantino, *Carta a Alejandro [de Constantinopla]*	FNS 80 (Urk. 32; Dok. 37)	335 fines

A pesar de las numerosas cuestiones pendientes en torno a las fuentes del Concilio de Nicea, Fernández ha presentado con las *Fontes Nicaenae Synodi* una colección sumamente útil para futuras investigaciones. Los textos griegos reproducidos —y, en algunos casos, también los latinos, sirios y etíopes— proceden de las ediciones críticas existentes (recurriendo a los manuscritos solo de forma ocasional), que se han cotejado entre sí en los casos en que los textos se han transmitido en varias versiones por diferentes autores (Introducción, 37-39). Las notas a pie de página que acompañan a la traducción, en la que han participado varios traductores, contribuyen en gran medida a la interpretación y la comprensión de los textos. Lo único que criticaría es la estructura del aparato crítico que acompaña a los textos, en el que, además de los testimonios, se han integrado las referencias bíblicas. En la traducción no se indican estas últimas, por lo que solo se pueden encontrar dando un rodeo por el texto griego, donde, a partir de la numeración de líneas, se pueden localizar los pasajes bíblicos en el aparato crítico. Esto no solo es poco práctico y, a menudo, laborioso, sino que resulta prácticamente imposible para los lectores que no saben griego.

2. SOBRE LA INTERPRETACIÓN DEL CONCILIO DE NICEA DE 325

Con las *Fontes Nicaenae Synodi*, Fernández ha reunido la base documental para su nueva interpretación del Concilio de Nicea, que presenta en la monografía de 2025. En cinco capítulos, este libro aborda: (1) los antecedentes institucionales y teológicos del Concilio de Nicea (25-93); (2) el estallido de la controversia "arriana" (95-162); (3) la expansión de la polémica más allá de Alejandría (163-218); (4) el desarrollo y los resultados del Concilio (219-285) y (5) las repercusiones posteriores

del Concilio hasta la muerte de Constantino en el año 337 (287-356). En una (6) "Conclusión narrativa" (357-370) se resumen de forma concisa los resultados del estudio. Dado que estas interpretaciones, aunque no sean enteramente nuevas en todos sus detalles, contradicen en varios puntos las lecturas habituales del Concilio de Nicea, es probable que susciten intensos debates en los círculos patrísticos. Pueden agruparse en dos áreas temáticas: (a) el estado de la discusión teológica y (b) los contextos y desarrollos históricos. En lugar de repasar los capítulos uno por uno según estos dos ámbitos temáticos, intentaré ofrecer en las páginas siguientes una especie de resumen, presentando nueve conclusiones a las que se llega siguiendo la reevaluación de las fuentes contemporáneas del Concilio de Nicea de 325 llevada a cabo por Fernández. Dado que Fernández aborda todos los temas relevantes para el Concilio de Nicea, su estudio es mucho más rico en detalles de lo que aquí cabe presentar. ¡Merece, pues, la pena leerlo!

2.1. Sobre la teología del Concilio de Nicea de 325

Un factor decisivo a la hora de interpretar la teología del Concilio de Nicea es su punto de partida. La división habitual de la historia de la teología patrística en una época prenicena y otra posnicena lleva a subestimar u ocultar la profunda continuidad entre los problemas teológicos debatidos en el Concilio y los de los siglos II y III. El estudio de Fernández se aleja decididamente de esta tendencia. Fernández sitúa los inicios de la controversia arriana y el propio Concilio de Nicea en este contexto y consigue demostrar de forma convincente —en una primera inspección— que el conflicto se originó en un debate dentro de la tradición teológica alejandrina. Esta tradición no solo tenía su origen en Alejandría, sino que —gracias a la obra de Orígenes, su figura más influyente— también se extendió a Cesarea Marítima, en Palestina, y su influencia alcanzó mucho más allá de estas dos regiones de la costa sureste del Mediterráneo, hasta Antioquía del Orontes y otros lugares del mundo cristiano de lengua griega. No se trataba de un conflicto entre la teología alejandrina y la de Antioquía o de Asia Menor, sino de debates dentro de la propia tradición alejandrina. Todas las partes implicadas en la controversia se movían dentro de ese marco. Concretamente: todos —tanto el presbítero Arrio como su obispo Alejandro en Alejandría, así como Eusebio de Cesarea— desarrollaban su teología siguiendo el legado de Orígenes.

De este modo —segunda conclusión— queda obsoleta una afirmación que, de hecho, la historiografía del dogma repite unánimemente, a saber, la de vincular con

Orígenes solo la teología de Arrio y no la de los demás protagonistas (o, al menos, en mucha menor medida). Esta tendencia historiográfica conduce a una distorsión de la historia de la teología de la Iglesia primitiva en dos aspectos: por un lado, se convierte así a Orígenes en el "padre de Arrio" y se vincula su doctrina sobre Dios con el arrianismo[11]. Pero, desde una perspectiva tan anacrónica, el pensamiento de Orígenes ya no se aborda de forma adecuada y su imagen queda deformada por una clasificación heresiológica engañosa que lo asocia con el arrianismo. Por otro lado, se pasa por alto que otros teólogos nicenos, como Eusebio de Cesarea y Alejandro de Alejandría, también seguían la enseñanza de Orígenes y, en varios puntos, incluso retomaban el pensamiento de Orígenes de forma más directa que Arrio. Incluso el propio Concilio siguió, en un punto decisivo —a saber, que el Padre nunca puede concebirse sin el Hijo—, una idea fundamental de Orígenes, y ello precisamente en *contra* de Arrio (y de Eusebio de Cesarea). Por lo tanto, si se quiere establecer una relación entre Orígenes, Arrio y Nicea, no debe hacerse de modo que Orígenes acabe situándose del lado del arrianismo; más bien ocurre lo contrario, como se desprende claramente del estudio de Fernández (y como ya se ha demostrado desde otra perspectiva, entre otros, en el estudio de Christoph Bruns, que muestra que Orígenes, aunque no en la terminología, sí en lo esencial, defendió la doctrina sobre Dios del Concilio de Nicea)[12].

A ello va estrechamente unida una tercera idea: Eusebio de Cesarea desempeñó un papel central en los inicios de la controversia. Él también pertenece a la tradición teológica alejandrina, marcada por Orígenes, y puede incluso considerarse su portavoz. Junto con Pánfilo de Cesarea, escribió la *Apología de Orígenes* en seis volúmenes, incluyó en el sexto libro de su Historia de la Iglesia una biografía panegírica de Orígenes y se ocupó en Cesarea de su extenso legado, conservado en la biblioteca de esa ciudad. Teológicamente, pensaba en la línea de Orígenes, pero desarrolló sus reflexiones sobre el concepto cristiano de Dios en una dirección que —y este es el punto decisivo— lo acercaba a Arrio. Fernández logra demostrar que Eusebio de Cesarea fue el protagonista de la corriente de pensamiento que también defendía Arrio, y que el verdadero adversario de Alejandro, patriarca de Alejandría y Egipto, no fue el presbítero Arrio, sino el influyente obispo palestino Eusebio.

11 Quien primero hizo esto con intención polémica fue Epifanio de Salamina, *Panarion* 64.4.2; 76.3.5; *Epistula ad Iohannem Hierosolymitanum* en Jerónimo, *Epistula* 51.3.3. Jerónimo, *Epistula* 84.4.3, y el emperador Justiniano I, *Epistula ad Menam* 4, retomaron esta filiación herética. Véase al respecto Alfons Fürst, *Antiarianischer Anti-Origenismus. Epiphanius von Salamis über die Trinitätslehre des Origenes*, en: Íd. (ed.): *Attacke auf Origenes. Methodius, Epiphanius und das Panarion*, Adamantiana 33 (Aschendorf, 2025), 43-76.

12 Christoph Bruns, *Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes*, Adamantiana 3 (Aschendorf, 2013).

Alejandro, por su parte, que también pensaba en la línea de la tradición alejandrina-origenista, se situaba —cuarta observación— en un punto decisivo más cerca del pensamiento de Orígenes que de Eusebio y Arrio. Este punto se refiere al problema teológico central que desencadenó el debate, a saber, la cuestión del origen precósmico del Hijo en Dios antes de su nacimiento humano de María. Fernández habla aquí, refiriéndose al siglo III, de una "teología del Logos en dos etapas" o "cristología en dos etapas" (54 y *passim*), término con el que engloba todos los conceptos que, desde una perspectiva antimonarquiana —que es el contexto omnipresente de estos debates—, concebían una unidad original de Dios que, en un segundo "momento", se diferenciaba en Padre e Hijo. Entre ellos se cuenta, por ejemplo, el modelo según el cual el Logos, como λόγος ἐνδιάθετος, existe en Dios desde toda la eternidad, pero "luego", "antes de todos los tiempos", es engendrado como λόγος προφορικός, como primogénito de toda la creación (56, cf. Col 1,15). Este fue el trasfondo teológico de los debates a principios del siglo IV. Eusebio partía de una posterioridad atemporal del Hijo (que para él era claramente Dios). En otras palabras, el Padre engendró al Hijo antes de la creación del espacio y el tiempo, es decir, en la atemporalidad de la existencia divina. Sin embargo, dado que solo el Padre es "ingénito" (ἀγέννητος), el Hijo, aunque haya sido engendrado antes de todos los tiempos, no ha existido por ello como "ingénito" desde tiempos sin principio, pues eso implicaría la existencia de dos seres "ingénitos". Por lo tanto, para Eusebio, el Hijo no coexistía desde tiempos eternos con el Padre (105, con referencia a Eusebio, *Demonstratio evangelica* V 1,20), sino que surgió en una especie de "posterioridad atemporal" con respecto al Padre (ibíd. IV 3,5; V 1,19 y ss.; parece que la reflexión de Eusebio sobre los problemas lógicos de un concepto de tiempo que encierra un oxímoron fue tan insuficiente como la de los demás teólogos implicados en la controversia). Por el contrario, Alejandro hizo hincapié en la generación eterna del Hijo (FNS 8,26-28. 48. 52), con lo que seguía directamente a Orígenes, que fue el primer teólogo cristiano en destacar esta idea frente a la "teología de dos etapas" vigente en su época. El Concilio de Nicea siguió esta línea de pensamiento al subrayar la unión eterna, existente desde el principio, entre el Padre y el Hijo en Dios.

Arrio, por el contrario, retomó la teología de Eusebio al afirmar que el Hijo había sido engendrado antes de toda la creación (pero no como las criaturas), aunque hubo cuando el Hijo no existía. Se trata de una formulación concisa de la posterioridad atemporal del Hijo (con el mismo problema lógico en el concepto de tiempo). Orígenes, en este importante punto, pensaba lo contrario y ya se había opuesto con firmeza, por así decirlo *avant la lettre*, a la tesis sostenida por Arrio (FNS 6,5; cf.

Thalia, FNS 18, citado en p. 197) y anatematizada por el Concilio de Nicea (FNS 32,4): "Hubo un momento en el cual el Hijo no existía", como lo declaró explícitamente en *De principiis*[13]. Las líneas de conflicto teológico se presentan, pues, de tal manera que, en cuanto al problema central de la controversia, Alejandro se situó del lado de la teología conciliar junto a Orígenes, mientras que Eusebio y Arrio se situaron en el bando opuesto. La imagen que suele trazarse, según la cual Eusebio se sitúa del lado de la teología conciliar y Orígenes del lado de Arrio, es errónea, pues, como señala con precisión Fernández, "en términos coloquiales, la historiografía ofrece con frecuencia un Arrio 'empeorado' y un Eusebio 'mejorado'" (157; véase 368: "Por ello, junto con el proceso de demonización de Arrio, los historiadores antiguos y modernos tendieron a llevar a cabo un proceso de 'desarrianización' de Eusebio").

A esto se puede añadir, como quinta reflexión, que —aunque Fernández no lo formule así, sí lo expone— Arrio era tan poco arriano como Nestorio era nestoriano. En el caso de Nestorio, la investigación moderna ya lo ha reconocido. Algo análogo parece valer para Arrio. Entre los presbíteros y diáconos del entorno de Arrio condenados por Alejandro, algunos sostenían sin duda opiniones que más tarde se clasificaron como "arrianas" (véase FNS 21,1). Alejandro no se tomó la molestia de diferenciar entre estas opiniones, sino que atribuyó en bloque a Arrio "y a los suyos" las ideas que criticaba (véanse las explicaciones de Fernández a FNS, 8.10-14 (notas 93-95) y a FNS 26.7-10 (notas 250-255). Sin embargo, se ha demostrado que Arrio no defendió algunas opiniones consideradas típicamente "arrianas". Esto se pone de manifiesto con mayor claridad en la cuestión central de la controversia: ¿Es posible concebir a Dios, desde el principio, solo como Padre e Hijo, o al menos en un instante lógico también sin el Hijo? Solo en el primer supuesto se introduce una diferencia interna en la unidad de Dios, de la que se deriva la diversidad del mundo, de tal modo que el Hijo pertenece inequívocamente al lado de Dios y no al de las criaturas. Orígenes reflexionó incesantemente sobre esta cuestión metafísica de la identidad y la diferencia en el único principio y fundamento del ser, y Alejandro y el Concilio de Nicea le siguieron en ello, aunque con un énfasis unilateral en la identidad, sin reflexionar sobre la diferencia (lo que daría lugar a prolongadas discusiones en épocas posteriores)[14]. Eusebio y Arrio, por el contrario, hicieron mayor hincapié en la diferencia, con el riesgo de alejar al Hijo, al menos en cierta medida,

13 Orígenes, *De principiis* 1.2.9; 4.4.1. Atanasio, *De decretis Nicaenae synodi* 27.2, transmite al respecto un fragmento griego, con lo cual queda garantizada la autenticidad de la traducción latina de Rufino en este pasaje.

14 Véase al respecto Alfons Fürst, "Das Konzil von Nizäa 325 und die Entwicklung der christlichen Theologie in der Spätantike," en ThQ 205 (2025), 222-246.

de Dios y situarlo del lado de las criaturas —algo que, sin embargo, ninguno de los dos hizo. Arrio escribió, más bien, expresamente que el Hijo "es una criatura perfecta de Dios, pero no como una de las criaturas; engendrado, pero no como una de las cosas engendradas" (FNS 11,2). Haciendo caso omiso de esto, sus oponentes le reprocharon sin cesar, de forma polémica y en calidad de representante de todos los "arrianos", precisamente lo contrario. Era falsa la acusación de que Arrio negaba la divinidad del Hijo y lo convertía en una criatura como las demás. Con una expresión que, por cierto, también se encuentra en la Carta pascual XVI de Teófilo de Alejandría[15], Arrio se refirió más bien al Hijo como "Dios perfecto", πλήρης θεός (FNS 6,4). A pesar de esta afirmación, el presbítero alejandrino ha pasado a la historia del dogma con el estigma mencionado. Los editores modernos han enmendado el texto en este punto, en lugar de reflexionar sobre la polémica heresiológica[16]. La condena de Arrio como arriano por excelencia estaba tan arraigada en el pensamiento dogmático que, al parecer, ni siquiera cabía imaginar que las cosas pudieran ser de otro modo. Aunque pueden encontrarse posiciones como las atribuidas a Arrio en otros "arrianos", en el sentido del "arrianismo" construido heresiológicamente, Arrio no era arriano. Como a todos los herejes, sus adversarios lo hicieron hereje.

Es de desear que, gracias al libro de Fernández, estas ideas se impongan y se incorporen a la historiografía del dogma y a los manuales de teología patrística y de historia del dogma. El desarrollo de la teología cristiana, en particular de la doctrina de la Trinidad y de la cristología, en la Antigüedad tardía se vería así bajo una luz diferente y, retomando una observación de Norbert Brox sobre la clasificación de Orígenes en la historia de la teología, también en lo que respecta a Arrio "sería posible una mayor justicia en la historiografía eclesiástica"[17].

15 Teófilo de Alejandría en Jerónimo, *Epistula* 96.3.4: *perfectus deus*. Cirilo de Alejandría, *De recta fide ad reginas* (PG 76, 1717; ACO 1/1.5.68), transmite al respecto un fragmento griego en el que figura πλήρης θεός. Véanse ahora estos textos en Alfons Fürst (ed.): *Zwischen Origenismus und Anthropomorphismus. Die antiorigenistischen Schriften des Theophilus von Alexandria*, Adamantiana 34 (Aschendorf, 2025), 168.

16 Karl Holl, en su edición de Epifanio, completa la expresión πλήρης θεός en GCS 37, 157 —no en el texto, pero sí en el aparato crítico, a partir de Jn 1,14, lín. 13— como πλήρης <χάριτος καὶ ἀληθείας>, θεός. En las "Urkunden" de Opitz esta conjetura se incorpora al texto (Urk. 1: AW III/1.3, lín. 2); en Brennecke et al., *Dokumente*, 91, se traduce como "voll der Gnade und der Wahrheit, Gott", sin señalar la conjetura.

17 Norbert Brox, "Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des Origenes mit der Geschichte des Dogmas," en Ernst Dassmann, Karl Suso Frank (ed.): *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*, JAC.E 8 (Aschendorf, 1980), 140-154, aquí 154.

2.2. Sobre la historia del Concilio de Nicea de 325

Esta constelación teológica tuvo consecuencias para el desarrollo del conflicto. La sexta idea que se desprende del libro de Fernández es que no fue Arrio, sino Eusebio de Cesarea, el principal adversario de Alejandro. Dos de los obispos más importantes de principios del siglo IV —el patriarca de Alejandría y Egipto, por un lado, y el obispo de Cesarea de Palestina, cuya influencia se extendía mucho más allá de su diócesis, por otro—, defendían —ambos desde la tradición origenista-alejandrina, aunque con matices distintos— puntos de vista diametralmente opuestos sobre una cuestión central de la concepción cristiana de Dios. Esta constelación explica la intensidad y la propagación suprarregional del conflicto que surgió en torno a esta cuestión, el cual, solo por haberse originado en Alejandría, parecía ser de carácter local: la disputa no se intensificó porque un obispo tuviera problemas con uno de sus presbíteros (o con un grupo de presbíteros y diáconos de su comunidad), sino porque dos obispos destacados disputaban por el poder y la influencia, y porque detrás había una tradición teológica muy extendida, en la que el papel de Cristo en la creación y la salvación ocupaba un lugar central.

La séptima reflexión del libro de Fernández, que se deriva de lo anterior, se refiere al papel de Arrio en la política eclesiástica durante estas disputas y, más concretamente, en el Concilio de Nicea. Es muy probable que ni siquiera estuviera presente en el propio Concilio. En el año 325, Arrio era un presbítero excomulgado por su obispo junto con un grupo de otros presbíteros y diáconos alejandrinos, y dicha sentencia seguía vigente. De todos modos, los presbíteros solo estaban representados en una asamblea de obispos en casos excepcionales. Esto valía con mayor razón para un presbítero excomulgado, sobre todo porque, según los cánones de la Iglesia primitiva, solo su propio obispo podía readmitirlo en la comunión. Por lo tanto, el Concilio de Nicea no se ocupó de Arrio en sí ni dictó sentencia alguna contra él, pues ya existía una sentencia y no había motivo para volver a pronunciarse al respecto. Por consiguiente, deben rectificarse en este sentido todas las descripciones que dan a entender que Arrio fue condenado como hereje en el Concilio de Nicea o por este.

Sin embargo —octava reflexión—, sí hubo motivos para debatir sobre otro obispo, concretamente Eusebio de Cesarea. Según la reconstrucción de los acontecimientos previos al Concilio realizada por Fernández, que en algunos puntos comparten otros especialistas, Eusebio fue condenado por un sínodo regional celebrado en Antioquía a principios de 325, junto con otros dos obispos, Narciso de Neronias y Teodoto de Laodicea, por sostener opiniones cercanas a las de Arrio —ya

condenado antes en Alejandría— y al grupo de presbíteros y diáconos que lo rodeaban. Eusebio apeló contra esta condena ante una asamblea suprarregional de obispos —una vía de recurso prevista por el derecho canónico, entonces en proceso de consolidación—, que debía celebrarse en Ancira en el año 325. Entretanto, sin embargo, la controversia —que cada vez más obispos avivaban mediante numerosas cartas— había adquirido tales dimensiones que atrajo la atención del emperador Constantino, quien, tras la victoria sobre su rival Licinio en el año 324, también gobernaba el Oriente y se había convertido así en el único soberano del Imperio Romano. Su enviado, el obispo Osio de Córdoba, había intentado apaciguar el conflicto, pero sin éxito. Dada la importancia que tenía el asunto, al menos en la mitad oriental del Imperio, el emperador se hizo cargo del sínodo previsto en Ancira, lo trasladó a Nicea, cerca de su residencia en Nicomedia, y lo celebró bajo su dirección. Estos acontecimientos de política eclesiástica son bien conocidos. El punto decisivo en la exposición de Fernández es que el Concilio, primero en Ancira y luego en Nicea, se concibió originalmente como una instancia de apelación en la que se examinaría la legitimidad de las acusaciones contra Eusebio de Cesarea y de la sentencia dictada contra él en el sínodo de Antioquía. Por lo tanto, Eusebio participó en el Concilio de Nicea como obispo condenado por un sínodo regional, que estaba sentado en el banquillo de los acusados. Pero también los obispos que habían abogado por su condena, encabezados por Eustacio de Antioquía, tenían que justificarse, ya que se trataba de examinar la legitimidad de sus acusaciones y de su sentencia.

En la carta que Eusebio escribió a su comunidad de Cesarea inmediatamente después del Concilio, para justificarse por haber firmado el Credo de Nicea, intentó presentar los hechos como si él hubiera propuesto al Concilio un credo que, en el fondo, había aceptado y ampliado con las conocidas formulaciones antiarrianas (FNS 37; además, Fernández interpreta de forma convincente el fragmento 79 de Eustacio de Antioquía = FNS 39, sosteniendo que ambos textos describen el mismo acontecimiento —a saber, el Concilio de Nicea— poco después de su conclusión, cada uno desde una perspectiva partidista: 238-251). Sin embargo, si se lee la retórica de la carta de Eusebio con espíritu crítico y entre líneas, resulta evidente, según Fernández, que el credo presentado por Eusebio fue rechazado abiertamente por la mayoría del Concilio y que, en su lugar, se formuló una nueva fórmula de fe que contenía expresiones que no encajaban con la teología defendida por Eusebio antes (y también después) del Concilio. Por lo tanto, Eusebio no era el portavoz de un "partido moderado" entre los partidarios y los detractores de Arrio, como suele suponerse en la investigación a pesar de que ello no puede demostrarse en las fuentes

contemporáneas. Más bien, como obispo excomulgado, tuvo que justificar sus opiniones. Aunque no logró imponerse, sí consiguió evitar su excomunión al firmar finalmente el Credo de Nicea. Solo este giro explica por qué se vio impulsado a escribir una carta a su comunidad en la que justifica su comportamiento y, casi a modo de disculpa, alude al emperador, bajo cuya presión, según Eusebio, se habría introducido en la fórmula de fe el término ὁμοούσιος —un concepto que, en realidad, Eusebio rechazaba— (FNS 37,7). Si realmente hubiera logrado imponer su teología en el Concilio, habría podido escribir una carta mucho más triunfal o, mejor dicho, no habría tenido que escribir una carta de justificación.

Pero esto es solo una cara del resultado de las negociaciones en el Concilio. Además —novena reflexión—, la parte contraria, los adversarios de Eusebio reunidos en torno a Eustacio de Antioquía, tampoco podían estar satisfechos, pues no habían logrado que se aceptaran sus acusaciones contra Eusebio, cuya validez debía examinarse en el concilio. Así como Eusebio quedó libre de estas acusaciones al firmar las resoluciones del Concilio, también lo quedaron sus oponentes, aunque las formulaciones del credo suscitaron reservas en muchos de ellos, sobre todo el concepto central de la igualdad de esencia entre el Padre y el Hijo (detrás de la cual se escondían cuestiones sin aclarar sobre el significado de los controvertidos términos οὐσία e ὑπόστασις, que en aquella época designaban ambos una "esencia individual" o una "existencia individual", respectivamente, y por lo tanto podían utilizarse como sinónimos —una problemática teológica propia, entrelazada con la cuestión central expuesta anteriormente, que complicaba las líneas de conflicto: 270-276). Las dos partes que se enfrentaron en el Concilio, Eusebio de Cesarea y Eustacio de Antioquía (por citar los nombres de los protagonistas a modo de *pars pro toto*) salieron del Concilio como perdedores en la medida en que no pudieron imponer sus respectivas posiciones, sino que la mayoría de los obispos acordó un nuevo texto de confesión de fe. De forma un tanto paradójica, también se podría decir que no abandonaron el concilio ni como ganadores ni como perdedores, ya que, al fin y al cabo, ambas partes firmaron; por lo que también se podría afirmar que lo abandonaron a la vez como perdedores y como ganadores. Estas paradojas pretenden expresar la impresión de que el Concilio terminó de forma insatisfactoria para la mayoría de los participantes de ambos bandos. Ninguna de las partes pudo estar plenamente satisfecha con el resultado (368).

Esto podría explicar dos hechos llamativos: por un lado, no se han conservado actas del Concilio de Nicea de 325. Esto sorprende porque, en un acto de Estado de tan alto nivel como una asamblea de ámbito imperial, convocada y presidida por el

emperador y con un número considerable de participantes —mayor que el de cualquier sínodo eclesiástico anterior—, es difícil suponer que no se levantara acta, como era práctica habitual en el Imperio Romano. Probablemente sí se levantaron actas, pero, dado que ninguna de las partes implicadas quedó realmente satisfecha con el resultado, es posible que nadie tuviera interés en conservar y difundir los documentos. "La historia la escriben los vencedores, pero en este caso no hubo vencedores y, por ello, nadie se esforzó por escribir su historia" (368). Por otro lado, esta constatación podría ayudar a explicar por qué este Concilio y su fórmula de fe no desempeñaron papel alguno durante los treinta años siguientes y solo en la segunda y tercera generación tras el Concilio, a partir de mediados del siglo IV, se reavivaron los debates teológicos al respecto y se libraron con aún mayor intensidad.

3. CONCLUSIÓN

Con su historia posterior y sus repercusiones, el Concilio de Nicea trasciende con creces su contexto histórico original. De la reinterpretación de las fuentes realizada por Fernández se desprende claramente lo fortuito que fue el surgimiento de este Concilio y lo imprevisible que fue su desenlace. Lo que en un principio se concibió como una instancia de apelación para examinar la legitimidad de la condena de unos obispos por parte de otros, se convirtió en una asamblea dirigida por el emperador romano, en la que, por primera vez, se aprobó formalmente un credo cristiano con un texto concreto, se condenaron formalmente, también por primera vez, las opiniones contrarias mediante un anatema y se adoptaron una serie de resoluciones adicionales que marcaron un hito en la organización de las Iglesias cristianas. La reconstrucción de Fernández me parece, por tanto, especialmente notable porque, basándose fielmente en las fuentes, describe con detalle cómo, a partir de una concatenación de numerosos acontecimientos contingentes, impulsados por las decisiones de los actores implicados —guiadas en cada caso por intereses propios—, se produjo un acontecimiento que no podía preverse tal como fue y que, aunque con retraso, influyó de manera profunda y duradera en el desarrollo posterior de la Iglesia y la teología. Aunque muchos detalles de su exposición serán sin duda objeto de debate en la investigación especializada, el libro de Fernández ofrece un ejemplo paradigmático de la contingencia de la historia, también y precisamente en el caso de un acontecimiento que se convirtió en el primer concilio ecuménico del cristianismo y que, con su credo —que definió la igualdad de esencia entre el Padre y el Hijo—, determinó la naturaleza trinitaria del Dios cristiano.