

Julio - Diciembre 2025



Vol. LIX - Núm. 2

ESTUDIOS TRINITARIOS

SALAMANCA

estudios trinitarios

Julio-Diciembre

2025

Vol. LIX - Núm. 2

SUMARIO

EDITORIAL 193-195

ESTUDIOS

DI CIÓ, A. F., *La carne, el tiempo y las obras en los cánones de
Nicea I. Una lectura a la luz del principio sacramental* 199-241

ARFUCH, D. E., *Explorando nuevos horizontes trinitarios:
pistas para el estudio hagiográfico del «concilio niceno de los
318 santos padres»* 243-278

CLUR, E., *Mente patrística: la Trinidad de Basilio* 279-308

DELGADO, J. E., *Aspectos pneumatológicos de la predicación
agustiniana en la vigilia de Pentecostés* 309-338

SERPE, V., *El Misterio de Dios en el pensamiento de
Bernhard Welte: de la fenomenología de la religión
a la experiencia existencial* 339-367

BIBLIOGRAFÍA 369-389

**LA CARNE, EL TIEMPO Y LAS OBRAS EN LOS CÁNONES
DE NICEA I. UNA LECTURA A LA LUZ DEL PRINCIPIO
SACRAMENTAL**

FLESH, TIME AND WORKS IN THE CANONS OF NICAEA I. A
READING IN THE LIGHT OF THE SACRAMENTAL PRINCIPLE

ANDRÉS F. DI CIÓ

Universidad Católica Argentina

andydicio@yahoo.com

Orcid: 0000-0001-7936-2036

Fecha de recepción: 16 de julio de 2025

Fecha de aceptación: 29 de noviembre de 2025

Resumen. El concilio de Nicea promulgó 20 cánones, que son poco conocidos. En esas medidas disciplinares, asumidas sinodalmente, se ponen en juego núcleos dogmáticos que conviene identificar. El artículo ensaya una lectura a la luz del principio sacramental, donde queda en evidencia la importancia de la carne, el tiempo y las obras. Esa perspectiva no sólo nos habla de la auto-comprensión de la Iglesia antigua, sino que también nos ofrece pistas de reflexión y acción ante los desafíos contemporáneos.

Palabras clave: Cánones, Carne, Nicea, Obras, Sacramentalidad, Tiempo.

Abstract: The Council of Nicaea promulgated 20 canons, which are little known. These disciplinary measures, adopted in a synodal way, safeguard dogmatic themes that deserve to be identified. This article attempts to interpret them in the light of the sacramental principle, which highlights the importance of flesh, time, and works. This perspective not only brings us closer to the self-understanding of the early Church, but also offers us clues for reflection and action in the face of contemporary challenges.

Keywords: Canons, Flesh, Nicaea, Sacramentality, Time, Works.

1. Introducción

«El sacramento, por tanto, está anclado en la carne y el tiempo, elevando y dilatando el elemento, pero sin abandonarlo»¹.

El concilio de Nicea (325) constituye un hito eclesial y teológico de primera magnitud. De allí que no sorprenda el renovado interés que ha despertado, con motivo de un aniversario tan significativo como el de los 1.700 años de su celebración. Esta contribución, que ciertamente se inscribe en ese marco festivo, no pretende simplemente evocar el pasado, sino también iluminar el presente y, por qué no, brindar alguna pista para el futuro.

Basta conocer un poco de teología para identificar el primer concilio ecuménico con el término griego *homoousios*. Pero Nicea es más que eso; y no muchos lo saben. Este artículo quiere ofrecer

¹ I. de Ribera, «Desvelar y Generar: La Sacramentalidad del Ser», en J. Granados y J. de D. Larrú (eds.), *La perspectiva sacramental*, Didaskalos, Madrid, 2017, p. 52.

los resultados de una primera investigación sobre los cánones de Nicea², leídos desde una perspectiva sacramental. Conviene recordar, a modo de marco, que un sínodo es la manifestación eclesial de una forma de entender el gobierno —no unilateral, sino colegiada—, que se inspira en la Santísima Trinidad³. Los obispos se reúnen para discernir juntos, a la luz del Espíritu Santo, cómo expresar mejor el Misterio del Padre revelado en el Hijo.

El plan de trabajo es el siguiente. Tras un breve informe de la tradición textual de los cánones (1), se recuerda el contexto histórico en el que surgieron (2). Luego se los presenta advirtiendo su diversidad temática (3), y se ensaya una lectura sistemática a la luz del principio teológico de la sacramentalidad (4). Finalmente se los pone en relación con nuestro tiempo, procurando mostrar que el aporte de Nicea excede la imprescindible cuestión del *homoousios*, garante de la divinidad de Jesucristo (5).

2. Tradición textual

Existen dos tipos de colecciones de cánones antiguos y medievales: históricas y sistemáticas. Mientras que en las primeras los cánones son presentados respetando la cronología y el marco de los concilios, en las segundas aparecen desgajados de su contexto original⁴. En el caso de los cánones de Nicea, el

² Cf. G. Alberigo, A. M. Ritter y L. Abramowski (eds.), *Conciliarum Oecumenicorum Generaliumque Decreta I: The oecumenical Councils. From Nicea I to Nicea II (325-387)*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 20-30.

³ Cf. Comisión Teológica Internacional, «La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia» (2018), n.º 116.

⁴ Cf. A. Weckwerth, «The Twenty Canons of the Council of Nicaea», en Y. R. Kim *The Cambridge companion to the Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, p. 159.

texto griego original nos llega a través de dos colecciones: una netamente histórica (el *Nomokanon de los 50 títulos*) y otra que combina el criterio histórico con el sistemático (el *Nomokanon de los 14 títulos*)⁵.

La traducción latina se encuentra en numerosas versiones, de las cuales la más antigua es la llamada *versio Caeciliani*, atribuida a Ceciliano, obispo de Cartago que participó del concilio⁶. Por su parte, Rufino de Aquilea insertó una versión abreviada en su traducción de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (cf. X,6).

3. Contexto histórico

La Iglesia del siglo IV contaba con una experiencia considerable. Ya no era un grupo minoritario que daba sus primeros pasos a la sombra de Israel, sino una familia universal que crecía sobre la base de una doctrina sólida, una liturgia cautivante y una moral exigente, pero a la vez misericordiosa. Estas notas explican, al

⁵ Cf. A. Weckwerth, «The Twenty Canons», p. 160. El *Nomokanon* de los 50 títulos, a cargo de Juan Escolástico, compuesto probablemente hacia 570; y el *Nomokanon* de los 14 títulos, compuesto por un autor anónimo al que se identifica como Enantiófanes, durante el gobierno del emperador Heraclio, entre 629 y 640; cf. R. Potz, «Nomokanon» en W. Kasper y otros (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006, pp. 896-897; H.-G. Beck, «Die frühbyzantinische Kirche», en K. Baus y otros, *Handbuch der Kirchengeschichte II/2: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451-700)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1975, pp. 77-78. «From the beginning of this century on, a remarkable job has been carried out in establishing a critical edition of ancient canonical collections» (P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2000, p. 10).

⁶ Cf. C. H. Turner (ed.), *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima canonum. Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae* 1,1,2: Nicaeni Concilii Praefationes Capitulas Symbolum Canones, E. Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1904, pp. 112-273.

menos en parte, la fidelidad de tantos cristianos en medio de las persecuciones, aun a costa de la propia vida.

Pero la integridad de la fe hasta el martirio no fue la única respuesta ante las persecuciones, que segaron vidas y confiscaron bienes. También hubo tibieza y deserción. De este modo se fue instalando en el seno de la Iglesia un reproche cargado de amargura, una división entre hermanos difícil de subsanar. ¿Todo da igual? Era necesario poner luz entre dos miradas contrapuestas: la intransigencia y la banalización. No cabe duda de que problemas de este tipo exigían un fino discernimiento teológico-pastoral. Esta y otras polémicas fueron abordadas por Nicea de modo sinodal, según una práctica que ya era conocida⁷. La particularidad de este sínodo residió en su carácter ecuménico, en el sentido propio del término⁸.

Los Padres de Nicea no llamaron a su asamblea “ecuménica”; más bien usaron con frecuencia la expresión “gran y santo concilio”. Tuvieron, sin embargo, la incuestionable seguridad de estar representando la conciencia moral de toda la Iglesia; esto quedó demostrado con claridad por la terminación del símbolo de la fe que trabajaron⁹.

⁷ «Pero en muchos aspectos, los cánones del Concilio de Nicea se hacían eco de algunas de las mismas preocupaciones abordadas por sínodos anteriores, como las reuniones de Arlés (314), Ancira (314) y Neocaesarea (315)» (D. G. Hunter, «Ancient and Modern Questions on the Canons of the Council of Nicaea I (325)», *Annales Historiae Conciliorum*, vol. 53 (2023), p. 161).

⁸ «... [el Concilio de Nicea] introdujo como precedente el concepto y la práctica de una reunión deliberativa y legislativa de la *oecumene*» (H. Hess, *The Early Development of Canon Law and the Council of Sardica*, OUP, Oxford, 2002, p. 46).

⁹ P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, pp. 18-19. Cf. Comisión Teológica Internacional, «Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador. 1700º aniversario del Concilio Ecuménico de Nicea (325-2025)» (2025), n.º 101.

Huelga decir que la polémica más conocida fue la referida a la crisis arriana, sobre la identidad de Jesús¹⁰. De allí que pueda sorprender el hecho de que nada de eso aparezca en ninguno de los veinte cánones, que se ocupan fundamentalmente de cuestiones disciplinares y litúrgicas. Pero, en realidad, era «bastante común que los cánones promulgados por un concilio difirieran de la causa de su convocatoria»¹¹. Dicho esto, es necesario dejar en claro que los cánones de Nicea no son decisiones intrascendentes desde el punto de vista dogmático, sino que suponen una teología que merece ser reflexionada. Precisamente este es el propósito de la presente contribución.

4. Un elenco zigzagueante

Tal como ocurre hoy, las reuniones de obispos eran una buena ocasión para conversar sobre distintos desafíos propios del ministerio¹². De allí que no sorprenda la variedad de cuestiones que abarcan los veinte cánones de Nicea. No obstante, sí llama un poco la atención que no se trate de un elenco ordenado, sino más bien de un listado errático. Por otra parte, la redacción es clara y precisa, puesto que su intención era zanjar disputas¹³.

Los autores que estudian los cánones de Nicea ensayan distintas clasificaciones. Peter L'Huillier, por ejemplo, los agrupa

¹⁰ Cf. M. Simonetti, *La crisis arriana del IV secolo*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma, 1975.

¹¹ A. Weckwerth, «The Twenty Canons», p. 159.

¹² «Desde la segunda mitad del siglo II y principios del siglo III, particularmente en Asia Menor, el sínodo tomó un lugar cada vez más importante a la hora de decidir cuestiones importantes de disciplina, culto y enseñanza» (Comisión Teológica Internacional, «Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador», n.º 98).

¹³ «Sin embargo, su forma literaria se asemeja a los edictos imperiales y las leyes romanas» (A. Weckwerth, «The Twenty Canons», p. 159).

en seis categorías: condiciones de ordenación; estructuras jerárquicas; vida y estado del clero; penitencia y reconciliación de los *lapsi*; modos de admisión a los disidentes; y disciplina litúrgica¹⁴. Andreas Weckwerth, por su parte, identifica cinco: disciplina y orden jerárquico del clero; organización del liderazgo eclesiástico; regulaciones de la penitencia pública; reconciliación de los miembros de grupos heterodoxos; y liturgia¹⁵.

L'Huillier	Weckwerth
Condiciones de ordenación: 1, 2, 9 y 10.	Disciplina y orden jerárquico del clero: 1, 2, 3, 9, 10, 17 y 18.
Estructuras jerárquicas: 4, 5, 6 y 7.	Organización del liderazgo eclesiástico y administración: 4, 5, 6, 7, 15 y 16.
Vida y estado del clero: 3, 15, 16 y 17.	
Penitencia y reconciliación de los <i>lapsi</i> : 11, 12, 13 y 14.	Regulaciones de la penitencia pública: 11, 12, 13 y 14.
Modos de admisión a los disidentes: 8 y 19.	Reconciliación de los miembros de grupos heterodoxos: 8 y 9.
Disciplina litúrgica: 18 y 20.	Liturgia: 20.

Sin nada que objetar a los mentados autores, se propone aquí otra clasificación que permita una mejor comprensión de

¹⁴ Cf. P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, p. 30.

¹⁵ Cf. A. Weckwerth, «The Twenty Canons», p. 161, que sigue a H. Ohme, «Greek Canon Law to 691/2» en W. Hartmann y K. Pennington (eds.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, The Catholic University of America Press, Washington, 2012, pp. 24-114. Cf. R. Perşa, «Die Aktualität und Bedeutung der Kanones von Nizäa für die heutige theologische und ökumenische Debatte», *Una sancta*, vol. 79, n.º 3 (2024), pp. 192-193.

la teología que subyace a los cánones. El propósito es mostrar de manera más directa cuáles fueron los núcleos doctrinales que el concilio salvaguardó. Para eso, dejando de lado diferencias menores, parece razonable —aunque ciertamente discutible— agrupar los cánones de la siguiente forma: a) referidos a la carne: 1, 6, 7, 8, 15, 16 y 20; b) referidos al tiempo: 2, 11, 12, 13 y 14; y c) referidos a las obras: 3, 4, 5, 9, 10, 17, 18 y 19. El siguiente apartado está destinado a fundamentar esta clasificación, mostrando a su vez la conciencia sacramental como hilo conductor de las distintas resoluciones.

5. Lectura sistemática a la luz del principio sacramental

El adjetivo sacramental suele asociarse a los siete sacramentos, lo cual es correcto, pero sería un error reducir la sacramentalidad a los siete signos sagrados. De hecho, los sacramentos sólo se entienden acabadamente en el contexto más amplio del misterio de Cristo y la Iglesia, a los que puede denominarse —respectivamente— como *Ursakrament* y *Grundsakrament*; algo así como sacramento originario y sacramento fundamental¹⁶. Esta doctrina encuentra confirmación en el número inicial de la constitución dogmática

¹⁶ Cf. K. Rahner, «Para una teología del símbolo» en Id., *Escritos de teología IV*, Taurus, Madrid, 1962, p. 307 (esp. nota 14); Y. Congar, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia sacramento de salvación*, Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 37-39, 75; J. Alfaro, «Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia, Sacramento de Cristo Glorificado», *Gregorianum*, vol. 48, n.º 1 (1967), pp. 5-27; M.-J. Le Guillou, «La sacramentalité de l'Église», *La Maison-Dieu*, vol. 93 (1968), pp. 9-38; Deutsche Bischofskonferenz, *Katholischer Erwachsener-Katechismus*, Verband der Diözesen Deutschlands, Bonn, 1985-1989, Band I, nn.º 319-321; Band II, n.º 192; W. Kasper, «La Iglesia, sacramento universal de salvación», en Id., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona, 1989, pp. 325-350; Comisión Teológica Internacional, «La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental» (2019), nn.º 30 y 33.

Lumen Gentium: «la Iglesia es en Cristo como un sacramento»¹⁷. Más allá de diferencias menores, lo decisivo es que la comunidad teológica concuerda en que la sacramentalidad es una noción analógica que tiene en Cristo su analogado principal. Ahora bien, dado que todo ha sido creado en, por y para Cristo (cf. 1 Co 8,6; Col 1,16-17), no existe nada que no revista de algún modo carácter sacramental.

Un primer nivel de verificación de esta verdad lo da la filosofía, por no decir la experiencia misma de todo hombre. Somos conscientes de que las cosas no se agotan en sus manifestaciones, sino que son más profundas de lo que parecen en primera instancia. La fenomenología, dice Ignacio de Ribera, es el *discurso acerca del fenómeno* que, partiendo de lo visible, llega a lo invisible, aunque igualmente real. Ella nos permite acceder a dimensiones no evidentes de la realidad, como si fuera una llave: «se abre lo que estaba cerrado, se descubre lo que estaba cubierto»¹⁸. Este des-entrañamiento, que va de lo patente a lo latente, supone «una visión positiva de las apariencias, que revelan verdaderamente lo que las cosas son, si bien no las agotan»¹⁹. La realidad no miente, sino que ofrece su verdad de manera velada, como quien custodia una riqueza que se sustrae a la mirada superficial. La persona inteligente es la que logra leer-dentro de la realidad, percibiendo el sentido oculto, pero profundo, de las cosas. Es importante subrayar que el pasaje en cuestión no consiste en ir de un lugar a otro, sino que, «cuando tenemos luz, vemos más realidad *dentro* de la realidad misma, no *fuera* de ella»²⁰. La hondura espiritual

¹⁷ *Lumen Gentium* 1 (= LG); cf. LG 9; 48; *Sacrosanctum Concilium* 5; 26; *Gaudium et Spes* 42; 45.

¹⁸ I. de Ribera, «Desvelar y Generar: La Sacramentalidad del Ser», p. 43.

¹⁹ I. de Ribera, «Desvelar y Generar: La Sacramentalidad del Ser», p. 43.

²⁰ I. de Ribera, «Desvelar y Generar: La Sacramentalidad del Ser», p. 45.

no reniega de la materia, sino que la supone y la realza; por eso mismo cabe hablar de la sacramentalidad del ser.

Esta comprensión de la realidad, esta ontología, es el pan de cada día de los artistas, cuya misión es mostrar la belleza escondida en lo ordinario. Paul Claudel lo expresó con una sencillez admirable: «Todo lo que existe es símbolo, todo lo que llega es parábola. La naturaleza no es ilusión, sino alusión»²¹. En este sentido, la mirada poética se parece mucho a la religiosa, que descubre en todo la mano del Dios creador; aun cuando no medie revelación alguna. Basta recordar lo que san Pablo escribe a los cristianos en Roma: «lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras» (Rm 1,20). Y como la inteligencia no pertenece a unos pocos, sino a todos, nadie tiene excusa para no ver la dimensión espiritual en la dimensión material. Inspirado por este pensamiento paulino, Romano Guardini escribió un opúsculo programático que buscaba poner nuevamente en valor los sentidos como condición del conocimiento propiamente humano, aquel que no percibe meros fragmentos sino figuras o totalidades²². La clave reside en

²¹ P. Claudel, *Journal II*, Gallimard, Paris, 1969, p. 412. «Nadie, mejor que estos pintores y poetas, ha comprendido la naturaleza y ha sabido mostrarla, no como los hindúes, como un caos de ilusiones, sino como un repertorio ordenado de alusiones» (P. Claudel, *Adieu, Japon!*, en *Œuvres complètes XXI*, Gallimard, Paris, 1963, p. 1153).

²² «En realidad, desde el primer momento, veo “figuras” (totalidades) en las que cada elemento es sostenido por todos los demás y en las que el todo resulta tan fundamental como la suma de las particularidades. Una figura de este tipo no es, empero, únicamente corpórea. Representa una ley de proporciones, un conjunto de funciones, una forma de evolución, una imagen esencial, una figura de valor; y todas estas cosas son tanto espirituales como materiales. La cosa meramente material no existe en absoluto. El cuerpo está de antemano determinado por el espíritu. Y esta realidad espiritual no se añade con posterioridad a lo visto por los sentidos, mediante la labor del entendimiento, por ejemplo, sino que es aprehendida inmediatamente por el ojo, aunque de manera imprecisa e imperfecta» (R. Guardini,

asumir que «el ojo ve desde el corazón»²³, pues el hombre mismo es un misterio dual, es decir, un símbolo vivo²⁴.

La teología ofrece un segundo nivel de verificación del carácter sacramental de la realidad. En esta materia, resulta natural evocar a san Juan Newman, quien en su *Apología* describe el principio o sistema sacramental como «la doctrina de que los fenómenos materiales son a la vez tipos e instrumentos de cosas reales invisibles»²⁵. Ya antes, en 1841, había expresado la misma convicción: «Todo lo que se ve —el mundo, la Biblia, la Iglesia, la sociedad civil, y el hombre mismo— son tipos, y, en su grado y lugar, representantes y órganos de un mundo invisible, más verdadero y elevado que ellos mismos»²⁶. Es preciso resistir aquí la tentación de mostrar todo lo que Newman tiene para decir al respecto, pero no puede dejar de mencionarse uno de sus

«El ojo y el conocimiento religioso» [1941], en *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Cristiandad, Madrid, 1965, p. 26).

²³ R. Guardini, «El ojo y el conocimiento religioso», p. 43. Cf. R. Guardini, «La imagen religiosa y el Dios invisible», en *Los sentidos y el conocimiento religioso*, pp. 98-100.

²⁴ «El alma se traduce físicamente (*Körperliche*) en su cuerpo (*Leib*), en su “símbolo” vivo» (R. Guardini, *Liturgische Bildung*, Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels am Main, 1923, p. 22).

²⁵ J. H. Newman, *Apología pro vita sua*, Sheed and Ward, London, 1989, p. 12. «La palabra [sistema] indica un ordenamiento (*system*) de la realidad, una estructura, que es sacramental. Es un hecho concreto y real que él constata en todo el universo creado» (F. M. Cavaller, *Los principios del cristianismo. Una Teología Fundamental según Newman*, Ágape, Buenos Aires, 2018, p. 35). «Según lo describe Newman, el principio sacramental es una visión de la naturaleza extática de la realidad finita, una creencia de que la materia puede ser más que ella misma, que la naturaleza en su conjunto puede funcionar como una parábola y un instrumento de lo espiritual» (J. M. Ciraulo, «The sacramental principle», *Communio USA* vol. 50, n.º 1 (2023), p. 68).

²⁶ J. H. Newman, «Milman's View of Christianity» en *Essays Critical and Historical* 2: XII,2 [p.193], acceso el 12 de agosto de 2025. <https://www.newmanreader.org/works/essays/volume2/milman1.html>

sermones más conocidos: *El mundo invisible*²⁷. Por otra parte, debe destacarse que la sacramentalidad del oxoniense no es meramente natural, sino que responde en último término a la economía de la gracia, es decir, al modo en que Dios ha decidido salir al encuentro del hombre, lo cual pertenece al ámbito (sobrenatural) de la revelación²⁸:

Por consiguiente, en todo lo que le suceda, [el cristiano] se esforzará por discernir y contemplar (por así decirlo) el rostro de su Salvador. Sentirá que la verdadera contemplación de ese Salvador reside *en* sus asuntos mundanos; que así como a Cristo se lo ve en los pobres, en los perseguidos y en los niños, también se lo ve en las ocupaciones que Él asigna a sus elegidos, sean cuales sean; que al atender a su propia vocación se encontrará con Cristo; que si la descuida, no disfrutará por ello más de su presencia, sino que, al desempeñarla, verá a Cristo revelado a su alma en medio de las acciones cotidianas, como en una especie de sacramento. Así, tomará sus asuntos mundanos como un regalo de Él y los amará como tales²⁹.

De más está decir que la sacramentalidad teologal no se desmarca ni se confunde con la sacramentalidad creatural, sino que esta queda asumida y perfeccionada por aquella, según el conocido principio *la gracia supone y perfecciona la naturaleza*³⁰. La

²⁷ J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons* IV,13, Ignatius, San Francisco, 1997, pp. 860-868.

²⁸ J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, p. 18; F. M. Cavaller, *Los principios del cristianismo*, pp. 52-53.

²⁹ J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons* VIII,11.3, 1662. La *cursiva* es original.

³⁰ Baste como ejemplo: «La religión revelada debería ser especialmente poética, y de hecho lo es. [...] Con los cristianos una visión poética de las cosas es un deber; se nos manda colorear todas las cosas con los tonos de la fe, ver un significado divino en cada acontecimiento, y una tendencia sobrehumana» (J. H. Newman, «Poetry, with reference to Aristotle's Poetics» en Id., *Essays Critical & Historical* 1: 1,6 [p.23],

perspectiva sacramental es constitutiva de nuestra fe, a tal punto que Karl-Heinz Menke habla de ella como «esencia y llaga del catolicismo». Con ello se alude a una «forma de pensamiento», es decir, una comprensión de la realidad, que distingue al cristianismo de otras cosmovisiones, y especialmente al cristianismo católico (y ortodoxo) del cristianismo protestante³¹. El acierto de Menke, junto con otros³², reside en insistir sobre este núcleo fundamental, advirtiendo a la vez las dificultades que surgen, incluso en la propia Iglesia, al momento de asumir de manera consecuente la lógica sacramental, que en el fondo es la lógica misma de la Encarnación (que culmina en la Pascua). La esencia es a la vez llaga, así como para Juan la elevación en cruz de Jesús no sólo es humillación sino también glorificación³³.

Menke señala a Karl Rahner como un exponente calificado de la comprensión católica, en la que *el carácter simbólico constituye el presupuesto natural de toda sacramentalidad*³⁴. «Todo lo que Rahner denomina “sacramento” se basa en la observación de que dos realidades distintas están unidas entre sí de tal manera que la segunda expresa a la primera en la medida en que ella es “ella

acceso el 12 de agosto de 2025. <https://www.newmanreader.org/works/essays/volume1/poetry.html>

³¹ Cf. K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Friedrich Pustet, Regensburg, 2013², pp. 20-21.

³² Véanse las obras ya citadas: J. Granados y J. de D. Larrú (eds.), *La perspectiva sacramental* (especialmente pp. 11-16); J. M. Ciraulo, «The sacramental principle», pp. 67-111.

³³ Cf. Th. Söding, «Kreuzerhöhung. Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 103, n.º 1 (2006), pp. 2-25.

³⁴ La sacramentalidad del ser queda mejor fundada en la propuesta teleológica de Ignacio de Ribera, que piensa la realidad desde su plenitud (*telos*) en la Encarnación y los sacramentos: I. de Ribera, «Desvelar y Generar: La Sacramentalidad del Ser», pp. 52-56. Con esta perspectiva también se responde satisfactoriamente a las reservas de Alfonso Berlanga, «Sacramentalidad: balance y pedagogía de un concepto en la Teología sacramentaria», *Scripta Theologica*, vol. 53 (2021), pp. 762-573.

misma”³⁵. Esto, que se realiza en todo lo creado —precisamente por ser creado—, se realiza de manera superlativa en Cristo, la Palabra encarnada, donde «el Dios trinitario ya no se revela *a través* de la humanidad, sino *como* la humanidad de Jesús»³⁶.

Habiendo dejado en claro qué es el principio sacramental, corresponde ahora leer los cánones de Nicea desde esa perspectiva.

5.1. *La carne* (cc. 1, 6, 7, 8, 15, 16 y 20)

Lo primero es evocar las decisiones de los Padres sinodales. El canon 1 establece que la autocastración impide permanecer o acceder al estado clerical. El canon 6 no sólo establece la precedencia de Alejandría respecto de las diócesis sufragáneas, aunque ya no existiera subordinación en el plano civil³⁷, sino que confirma el criterio —enunciado en el canon 4— de que nadie puede ser obispo sin el consentimiento de su metropolitano³⁸. El canon 7 reconoce el honor debido al obispo de Aelia (Jerusalén), sin por ello negar la primacía correspondiente a la metrópolis de la cual dependía: Cesarea. El canon 8 establece que los cátaros, o puros, serán admitidos como clérigos, previa imposición de manos, en la medida que prometan por escrito seguir las decisiones de la Iglesia católica, especialmente la de comulgar con

³⁵ K.-H. Menke, *Sakramentalität*, p. 50.

³⁶ K.-H. Menke, *Sakramentalität*, p. 51.

³⁷ «La reforma de Diocleciano había cambiado profundamente el estatus político y administrativo de Egipto al incorporarlo a la diócesis de Oriente e introducir el sistema provincial, pero la tradición de centralización de la Iglesia en torno a Alejandría estaba demasiado arraigada como para que la división en provincias civiles tuviera muchas consecuencias en este ámbito» (P. L'Huilier, *The Church of the Ancient Councils*, p. 47).

³⁸ «Pero mientras que el canon 4 sólo formulaba el principio, aquí se especifica que quien procediera sin dicho consentimiento “no sería obispo”» (P. L'Huilier, *The Church of the Ancient Councils*, p. 50).

quienes habían defeccionado –contrayendo segundas nupcias o renegando de la fe en las persecuciones–, pero luego fueron reincorporados tras cumplir su proceso penitencial. Ejercerán como clérigos donde no haya sacerdotes católicos, pero en caso de coexistencia, los católicos tendrán precedencia sobre los que antes se autodenominaron puros. El concilio promueve la integración, pero disponiendo que en una misma ciudad no puede haber dos obispos (ejerciendo activamente el ministerio). El canon 15 prohíbe a los obispos, los presbíteros y los diáconos cambiar de ciudad: deben permanecer en la Iglesia para la cual fueron ordenados. El canon 16 establece que los clérigos que pretendan abandonar su ciudad, incumpliendo así lo estipulado en el canon 15, no deben ser recibidos en otra Iglesia, sino restituidos a su diócesis de origen; y si no lo consienten, deben ser excomulgados. Tampoco debe un obispo ordenar a quien está bajo la jurisdicción de otro obispo; si así ocurriera, la ordenación es nula. El canon 20 establece que los fieles oren de pie no sólo en días domingo, sino también durante todo el tiempo de Pascua, hasta Pentecostés.

En estos cánones se expresa, de distintas maneras, una comprensión sacramental de la carne como realidad que dice más de lo que una mirada literal puede captar. Los casos más claros son los de los cánones 1 y 20, que abren y cierran el elenco de disposiciones conciliares. El primero reprueba la automutilación o castración (ἐαυτὸν ἐξέτεμε), que atenta contra la obra buena del Creador. El cuerpo no es material de descarte, sino que es cosa sagrada: imagen de Dios. Él quiso imprimir su misterio en nuestra condición corporal-espiritual, de tal modo que no tenemos derecho a violentarlo. El concilio no está pensando en intervenciones médicas, excluidas de manera expresa, sino en mutilaciones innecesarias, aunque estuvieren motivadas por fines presuntamente evangélicos, como la práctica del celibato,

u otros menos nobles, como la proximidad con las mujeres³⁹. Es imposible no aludir aquí a la autocastración de Orígenes, referida por Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*⁴⁰, que algunos estudiosos modernos niegan o ponen en duda. Lo cierto es que esa práctica tenía su arraigo, puesto que mereció la atención de los obispos. Daniel F. Caner sostiene que, «aunque los testimonios son escasos, las fuentes del siglo IV indican que para entonces la autocastración se había convertido en un verdadero problema en la Iglesia naciente»⁴¹. Y sus críticos asociaban esa decisión con una determinada concepción de Dios y de la materia en general⁴². Clemente de Alejandría, por ejemplo, resulta aquí más explícito que Tertuliano⁴³: «No obstante, con el eufemismo de la continencia, otros cometen una especial impiedad contra la creación y el santo Creador»⁴⁴. Esta referencia a los marcionitas completa otra crítica previa: «tendiendo al exceso, profesan una continencia que es efecto de impiedad y rencor»⁴⁵. En la misma línea, las *Constituciones Apostólicas* prohíben el acceso al clero a

³⁹ Cf. D. F. Caner, «The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity», *Vigiliae Christianae*, vol. 51, n.º 4 (1997), pp. 397-398, 409-414. Cf. R. P. Crossland Hanson, «A note on Origen's self-mutilation», *Vigiliae Christianae*, vol. 20 (1966), p. 81.

⁴⁰ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* VI,8,1-5, BAC, Madrid, 2008, pp. 362-363.

⁴¹ D. F. Caner, «The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity», p. 397. Entre otros testimonios: Basilio, *Liber de virginitate*, 61-62, PG 30, 795-798; Epifanio, *De fide*, 13,5 en F. Williams (trad.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*, Brill, Leiden-Boston, 2013, p. 671.

⁴² Cf. D. F. Caner, «The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity», p. 404.

⁴³ «Nega te nunc dementissimum, Marcion. Ecce legem tui quoque dei impugnas. Nuptias non coniungit, coniunctas non admittit, neminem tingit nisi caelibem aut spadonem, morti aut repudio baptismum servat» (Tertuliano, *Ad Marcionem* 11,8).

⁴⁴ Clemente de Alejandría, *Stromata* III, V, 40, 2, Ciudad Nueva, Madrid, 1998.

⁴⁵ Clemente de Alejandría, *Stromata* III, VI, 45, 1. Cf. L. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino: estudio teológico-antropológico*, UPCM, Madrid, 1980, p. 33 (nota 39).

quien se haya automutilado, «porque es homicida de sí mismo y enemigo de la creación de Dios»⁴⁶. También Juan Crisóstomo rechaza la castración en nombre de la bondad de la materia:

¿Dónde están los que se atreven a castrarse, y con esa actitud se arrastran hacia la maldición, denigran la creación de Dios y cooperan con los maniqueos? Dicen que el cuerpo es insidioso y que está formado de una materia malvada; aquéllos, con obras, dan consistencia a esas funestas doctrinas ya que mutilan sus órganos como si de algo enemigo e insidioso se tratara. [...] Cortemos, consiguientemente, todo: oídos, manos y nariz. Es, sin duda, un disparate exagerado y propio de una demencia satánica. [...] Todo lo anterior no ha sido dicho sin motivo, sino para que diligentemente detengamos algunas de estas disputas y refutemos a cuantos afirman que la creación de Dios es mala, y sin considerar la flaqueza del alma, arremeten contra el cuerpo y calumnian nuestra carne⁴⁷.

Por otra parte, el canon 20 también se ocupa de la carne. El motivo es sin duda menos grave, pero revela a fin de cuentas la misma sacramentalidad en juego. Pues la postura corporal expresa la actitud interior de la persona; de allí que ella no sea en absoluto indiferente. Sobre esto no hace falta ahondar demasiado, aunque puede recordarse lo que Romano Guardini decía en relación con las actitudes propias de la liturgia. «El recogimiento posibilita la

⁴⁶ *Les constitutions apostoliques* VIII, 47,22, *Sources Chrétiennes* 336, Cerf, Paris, 1987, p. 281. Véase, también: VIII,47,23-24. Se usa aquí contra los cristianos un argumento semejante al que Atenágoras usaba contra ciertos ángeles y ciertos paganos: «algunos [ángeles que se unieron a las mujeres: cf. Gn 6,1-5] ultrajaron tanto el fundamento de su naturaleza como su encargo»; los fornicadores «deshonran la obra bella (*kalón*) de Dios», Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, XXIV, 5; XXXIV, 2: *Sources Chrétiennes* 379, Cerf, Paris, 1992, pp. 164-165; 200-201.

⁴⁷ Juan Crisóstomo, *Comentario a los Gálatas* V, 3-4, Ciudad Nueva, Madrid, 1996, pp. 150-152.

correcta postura externa. [...] Su “cuerpo” es él mismo, y su estar presente es un obrar viviente»⁴⁸. El mismo autor subrayó en otro lugar que el estar de pie «es postura de libertad»⁴⁹.

Conviene recordar aquí el adagio teológico *lex orandi, lex credendi*, pues la oración de la Iglesia consta tanto de palabras como de gestos⁵⁰. Y, además, en la liturgia la Iglesia no sólo expresa su fe sino también su auténtica naturaleza, como enseña el Concilio Vaticano II⁵¹. El hecho de estar de pie durante la Eucaristía tiene un sentido (objetivo) que no se reduce a las resonancias (subjetivas) que pueda despertar en cada fiel⁵². Implica unirse a la liturgia del cielo, que Cristo Resucitado preside como Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza (cf. Ap 5,6; 7,9; 20,12)⁵³. En línea con el testimonio bíblico pueden leerse las actas del martirio de Fructuoso y sus compañeros: «¡Oh bienaventurados mártires, que merecieron morada digna en el cielo, de pie a la derecha de Cristo, bendiciendo a Dios Padre omnipotente y a nuestro Señor Jesucristo, hijo suyo!»⁵⁴. Por su parte, Juan Crisóstomo afirma en una de sus homilías que «en la vida futura estaremos de pie delante de Cristo con gran confianza, y gozaremos de

⁴⁸ R. Guardini, *Preparación para la celebración de la Santa Misa*, San Pablo, Buenos Aires, 2008, p. 26.

⁴⁹ R. Guardini, *Los signos sagrados*, ELE, Barcelona, 1965, p. 28.

⁵⁰ «Para promover la participación activa se fomentarán las aclamaciones del pueblo, las respuestas, la salmodia, las antífonas, los cantos y también las acciones o gestos y posturas corporales» (*Sacrosanctum concilium* 30. Cf. *Dei verbum* 2, 4, 14, 17).

⁵¹ Cf. *Sacrosanctum concilium* 2.

⁵² Cf. J. Grayland, «Standing, the Posture of Participation in the Eucharistic Prayer», *The Australasian Catholic Record*, vol. 81, n.º 3 (2004), pp. 336-350.

⁵³ «Los vencedores están de pie, en una actitud que, a través de todo el Apocalipsis, caracteriza el triunfo» (A. Hamman, *La oración*, Herder, Barcelona, 1967, p. 369). Cf. Rm 14,10; Col 1,22; 2 Tim 2,15.

⁵⁴ «Martirio de san Fructuoso, obispo, y de Augurio y Eulogio», trad. D. Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires*, BAC, Madrid, 1968, p. 794.

esas inefables bendiciones»⁵⁵. Esta perspectiva escatológica, que es la de Nicea, parece remontarse al período apostólico. Así se desprende de una obra atribuida al pseudo-Justino o a Teodoreto de Ciro, pero que bien podría ser de Casiano⁵⁶.

Esta costumbre de no arrodillarse los domingos es un símbolo (σύμβολόν) de la resurrección, que nos liberó, por la gracia de Cristo, de los pecados y de la muerte impuesta por ellos. Ahora bien, esta costumbre se originó en los tiempos apostólicos, como declara el beato Ireneo, mártir y obispo de Lyon, en su tratado *Sobre la Pascua*, donde también menciona Pentecostés; en esta [fiesta] no nos arrodillamos, porque tiene el mismo significado que el día del Señor, por la razón ya alegada al respecto⁵⁷.

⁵⁵ Juan Crisóstomo, *Homilias sobre las estatuas* III, 21 (PG 49,60).

⁵⁶ Cf. P. Tzamalikos, *The Real Cassian Revisited: Monastic Life, Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century*, Brill, Leiden, 2012, p. 38; Peter Toth, «New questions on old answers: towards a critical edition of the “answers to the orthodox” of Pseudo-Justin», *The Journal of Theological Studies* (New series) vol. 65, n.º 2 (2014), pp. 550-599.

⁵⁷ «τὸ δὲ ἐν τῇ κυριακῇ μὴ κλίνειν γόνυ σύμβολόν ἐστι τῆς ἀναστάσεως, δι' ἧς τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι τῶν τε ἀμαρτημάτων καὶ τοῦ ἐπ' αὐτῶν τεταγμένου θανάτου ἐλυτρώθημεν. Ἐκ τῶν ἀποστολικῶν δὲ χρόνων ἡ τοιαύτη συνήθεια ἔλαβε τὴν ἀρχήν, καθὼς φησιν ὁ μακάριος Εἰρηναῖος ὁ μάρτυς καὶ ἐπίσκοπος Λουγδούνων ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ, ἐν ᾧ μέμνηται καὶ περὶ τῆς πεντηκοστῆς, ἐν ἧ οὐ κλινόμεν γόνυ, ἐπειδὴ ἰσοδυναμεῖ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς, κατὰ τὴν ῥηθεῖσαν περὶ αὐτῆς αἰτίαν» (Pseudo-Teodoreto de Ciro, «Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos», en A. Papadopoulos-Kerameus (ed.), *εὐδοκίῃ τοῦ ἐπισκόπου πόλεως Κύρου, ἐνὸς τῶν ἐν Χαλκηδόνι ἔλ' ἁγίων πατέρων, πρὸς τὰς ἐπενεχθεῖσας αὐτῷ ἐπερωτήσεις παρά τινος τῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐπισκόπων* Ἀποκρίσεις, Kirschbaum, St. Petersburg, 1895, p. 117 [texto griego reproducido en P. Tzamalikos, *The Real Cassian Revisited*, p. 38]). Cf. «Fragments from the lost writings of Irenaeus» VII, en A. Roberts y J. Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers I: The Apostolic Fathers – Justin Martyr – Irenaeus*, Charles Scribner's Sons, New York, 1913, pp. 569-570. También Justino parece confirmar la antigüedad de esta práctica; cf. *Apología* I,67 (citado por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.º 1345).

El mismo sentido escatológico aparece en Orígenes⁵⁸, en Pedro de Alejandría⁵⁹ y en Basilio de Cesarea:

De pie efectuamos nuestras oraciones el primer día de la semana, pero no todos sabemos la razón. Efectivamente, no sólo por haber resucitado con Cristo y porque debemos buscar las cosas de arriba, el día de la resurrección nos acordamos de la gracia que se nos dio, mediante la oración puestos de pie, sino porque de nos parece ser imagen (εἰκῶν) del siglo que esperamos. [...] Es, pues, necesario que la Iglesia enseñe a sus hijos a efectuar en ella sus oraciones puestos de pie, para que, con el recuerdo continuo de la vida sin fin, no descuidemos nuestras provisiones para aquella emigración⁶⁰.

La importancia de la cuestión puede percibirse tanto en la insistencia de Basilio como en la alusión al mandato eclesial (de Nicea).

Y también el período de los cincuenta días es todo él un recordatorio de la resurrección que esperamos en el otro siglo, pues aquel día único y primero, multiplicado por siete, completa las siete semanas del sagrado Pentecostés. [...] En dicho período, las leyes de la Iglesia nos han enseñado a preferir la postura recta

⁵⁸ «τῆς πολυθρου ἡτου πεντηκοστῆς, λύσιν πόνων καὶ εὐφροσύνην σημαίνουσης. Διόπερ οὐδὲ νηστεύειν ἐν ταῦταις κέκριται οὐδὲ κλίνειν γόνατα. Σύμβολα γὰρ ταῦτα μεγάλης πανηγύρεως ἀποκειμένης ἐν τοῖς μέουσιν» (Pseudo-Hippolytus, «Fragmenta in Psalmos», IX: Orígenes, *Sobre los 150 Salmos*, en H. Achelis (ed.), *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften* [GCS 1.2.], Hinrichs, Leipzig, 1897, p. 138).

⁵⁹ «Τὴν γὰρ κυριακὴν χαρμοσύνης ἡμέραν ἄγομεν διὰ τὸν ἀναστάντα ἐν αὐτῇ, ἐν ἧ οὐδὲ γόνατα κλίνειν παρελήφαμεν» (Pedro de Alejandría, *De Paschate ad Tricentium*, citado en P. Tzamalikos, *The Real Cassian Revisited: Monastic Life, Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century*, p. 38)

⁶⁰ Basilio, *Tratado del Espíritu Santo* 27,66, Ciudad Nueva, Madrid, 2012, pp. 220-221.

para orar, y por ese evidente recordatorio, como si estuviéramos haciendo a nuestra mente transmigrar de las cosas presentes a las venideras. Y cada vez que nos arrodillamos, estamos mostrando de hecho que, por el pecado, hemos caído en tierra, y que, por el gran amor de nuestro Creador, hemos sido llamados nuevamente a los cielos⁶¹.

Queda clara la sacramentalidad en juego. La postura corporal conlleva un sentido espiritual que no todos conocen. En la visibilidad del gesto se expresa algo invisible, que la Iglesia no quiere dejar caer en el olvido. Estar de pie es un símbolo (σύμβολόν), una imagen (εἰκῶν) de la Iglesia toda y de cada cristiano en particular, que ya está resucitado con Cristo. En Él queda superada la disminución del pecado y resplandece la postura erguida, propia de los hijos que han recuperado su dignidad⁶².

5.2. *El tiempo (cc. 2, 11, 12, 13 y 14)*

El canon 2 versa sobre los conversos: ellos no deben recibir la ordenación presbiteral o episcopal inmediatamente después del bautismo, sino que conviene dejar correr tiempo para un mejor discernimiento. Los cánones 11, 12, 13 y 14 se parecen mucho entre sí, ya que todos ellos prescriben un tiempo penitencial hasta la plena comunión. Sea que se trate de catecúmenos que abandonaron el proceso de iniciación cristiana con motivo de

⁶¹ Basilio, *Tratado del Espíritu Santo* 27,66, pp. 221-222. Más testimonios en M. Righetti, *Manuale di Storia liturgica I*, Ancora, Milano, 1964, p. 67 y pp. 373-377.

⁶² «Kneeling is an outward sign of inward reverence but so too is standing. And so, it is worth considering the two postures as expressions of reverence rather than considering one reverent and one not» (<https://churchlifejournal.nd.edu/articles/the-reverence-of-standing/> [consulta 20 de septiembre de 2025]).

las persecuciones (c. 14), o de laicos que abjuraron de la fe sin presión de ningún tipo (c. 11), o de militares que retornaron al ejército mediante sobornos luego de haber dejado ese estilo de vida (c. 12), o de agonizantes que recuperaron la salud después de haber recibido la eucaristía *in articulo mortis* (c. 13), en todos esos casos se considera que el tiempo es necesario para que la herida del pecado cicatrice. Y no se trata de períodos breves, sino más bien largos: tres años para volver al catecumenado, diez años para la plena comunión de los militares que volvieron al ejército y doce años para la plena comunión de quienes abjuraron sin motivo.

El canon 2, que invoca a su favor el consejo que san Pablo da a Timoteo (cf. 1 Tim 3,6), no requiere mayor comentario. Se trata de una regla de sentido común: no confiar un cargo, mucho menos uno de liderazgo, a quien todavía no se ha asentado en la comunidad ni ha podido probar que cuenta con las cualidades necesarias. Mayor interés, en cambio, revisten los cánones referidos a la reconciliación luego de haber incurrido en faltas graves. En ellos asoma un importante capítulo de la Iglesia de los primeros siglos, en el que se revela un agudo sentido de la condición histórica del ser humano.

La doctrina penitencial que se consolida en el siglo IV debe mucho a Tertuliano y Cipriano, que se desempeñaron en el siglo III. Pues tanto la crisis montanista como las persecuciones de Decio y Valeriano dieron lugar a desertiones y arrepentimientos, que exigieron de los obispos africanos una respuesta misericordiosa, pero a la vez consciente de la herida infligida al cuerpo eclesial⁶³.

⁶³ C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Cerf, Paris, 1983, p. 13. «... cuando, calmada la persecución, fue posible celebrar reuniones, nos congregamos gran número de obispos, [...] después de examinar largamente las Escrituras en uno y otro sentido, equilibramos las divergencias con saludable moderación, de modo que ni se negase totalmente a los lapsos la esperanza de la unión y de la paz, para

Con la paz de Constantino se mantiene básicamente el esquema previo: confesión o ingreso en la penitencia, estado penitencial de expiación y reconciliación formal con el obispo⁶⁴. De este modo se ofrecía, por única vez en la vida, la posibilidad de retornar a la comunión a quienes habían pecado gravemente⁶⁵.

Nicea contempla un proceso penitencial de tres etapas: los que escuchan (*audientes*), los que se postran (*substrati* o *genusflectentes*) y los que permanecen (*consistentes*). En la primera etapa, los penitentes se ubican a la entrada del templo, en el nártex, junto con los catecúmenos que deben retirarse al término de la liturgia de la Palabra. En la segunda etapa, los penitentes se ubican entre la puerta y el ambón; una vez retirados los catecúmenos, ellos se postran para recibir la imposición de manos del obispo (y del clero), tras lo cual se retiran. Por último, en la tercera etapa, los penitentes permanecen durante la liturgia eucarística, aunque sin comulgar⁶⁶.

que no desfalleciesen aún más por la desesperación y, al cerrárseles la vuelta a la Iglesia, se diesen a una vida de paganos siguiendo el espíritu del siglo; ni por otra parte se faltase a la severidad evangélica concediéndoles temerariamente una rápida comunión, sino que se alargase la penitencia y se invocase con dolor el perdón del Padre y se considerasen las causas, las intenciones y las circunstancias de cada uno de ellos» (Cipriano, *Ep.*, 55,6). Véase, también: Cipriano, *Ep.*, 55,17-18.

⁶⁴ Cf. D. Borobio, *Reconciliación penitencial*, Descleée de Brouwer, Bilbao, 1990, pp. 45-50.

⁶⁵ Cf. Tertuliano, *Sobre la penitencia* VII,10; *Catecismo de la Iglesia Católica* 1447.

⁶⁶ Otros testimonios dan cuenta de un proceso en cuatro etapas, anteponiendo una instancia —la de los *flentes*— en la que los penitentes permanecen fuera del templo, llorando sus pecados y pidiendo a los que ingresan que recen por ellos; cf. A. Weckwerth, «The Twenty Canons», p. 168. Véase el monumental estudio en dos volúmenes de Hermann-Joseph Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, F. Kirchheim, Mainz, 1883; Id., *Die Bussbücher und das Kanonische Bussverfahren*, L. Schwann, Düsseldorf, 1898.

	canon 11 apóstatas sin presión	canon 12 militares	canon 13 moribundos	canon 14 catecúmenos
<i>audientes</i>	3 años	3 años	retoman donde	3 años y vuelven
<i>substrati</i>	7 años	7 años	habían dejado	al catecumenado
<i>consistentes</i>	2 años			

Habría mucho para decir sobre esta disciplina, pero aquí la atención recae sobre los plazos impuestos —que ceden ante la inminencia de muerte. Si hoy los tiempos estipulados por Nicea resultan exagerados, debe recordarse que son más moderados que los propuestos por obispos como Basilio y Gregorio de Nisa, «para quienes los apóstatas sólo podían reconciliarse a las puertas de la muerte»⁶⁷. El concilio, en línea con sínodos anteriores, quiso ofrecer cierta unidad ante la variedad de criterios de los obispos.

Los motivos de una disciplina tan severa nunca han sido esclarecidos del todo, pero no es difícil vincularla a convicciones de índole antropológica y cristológica.

En relación a la antropología, este régimen penitencial asume la condición temporal del hombre, en quien los procesos son fundamentales. Para entender la opción hecha en aquella época, no sólo conviene tener presentes algunos textos bíblicos⁶⁸, sino

⁶⁷ P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, p. 65. «Parece ser que en el tiempo anterior se era menos severo»; B. Poschmann, «Busse. B: Christlich» en T. Klauser (ed), *Reallexikon für Antike und Christentum* II, Hiersemann, Stuttgart, 1954, p. 807.

⁶⁸ Cf. Mt 16,19; 18,14-18; 1 Co 5,6.9-13; Hb 6,4-7. Cf. K. Rahner, «Das katholische Verständnis von Sünde und Sündenvergebung im Neuen Testament und in der Busspraxis der alten Kirche» (1958) en Id., *Sämtliche Werke* 11, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, pp. 358-374.

también el hecho de que la Iglesia había logrado hacerse un lugar en la cultura greco-romana a base de una identidad bien definida, para lo cual discernía con mucho cuidado quiénes estaban en condiciones de recibir los sacramentos de iniciación. En la misma línea del catecumenado, la penitencia canónica o segunda penitencia se regía por la virtud de la paciencia⁶⁹, estableciendo una readmisión lenta, a fin de garantizar la consistencia de la conversión, que siempre es un retorno a casa desde un país lejano (cf. Lc 15,11.20). Y retornar lleva su tiempo. Por decirlo de otro modo: la penitencia es una medicina⁷⁰, y en toda sanación el tiempo juega un papel fundamental. Cipriano de Cartago lo explica así:

[...] los que suprimen la penitencia debida al delito cierran la puerta a toda reparación. [...] Pero vosotros [...] admitid la enorme gravedad de la culpa, abrid los ojos del corazón, para comprenderlo, sin desesperar de la misericordia del Señor, pero también sin reclamar un pronto perdón. A una llaga profunda le debe corresponder una medicina larga y eficaz; a un pecado enorme, una gran penitencia⁷¹.

Tratándose de pecados graves, una readmisión inmediata implicaría no tomar en serio el mal infligido, tanto a la comunidad como a sí mismo. Es más: sería confirmar una lógica de precipitación, de impaciencia, que dio lugar a la desobediencia

⁶⁹ A. Kreider, *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el imperio romano*, Sígueme, Salamanca, 2017, pp. 9-11 y pp. 26-55. El autor muestra la centralidad de esta virtud en la configuración del cristianismo naciente.

⁷⁰ Cf. Juan Crisóstomo, *Homilias sobre la carta a los hebreos IX*, 4,2-5, Ciudad Nueva, Madrid, 2008, pp. 211-213.

⁷¹ Cipriano, «Los apóstatas de la fe» en J. A. Gil Tamayo (ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago II*, BAC, Madrid, 2016, pp. 79-81.

primera, prototipo de toda otra desobediencia⁷². El camino penitencial, en cambio, asume la gradualidad, que es una nota característica de la economía divina. Ireneo lo comprendió con claridad, especialmente en su polémica contra los gnósticos, para quienes el tiempo no era un don de Dios sino un pesado lastre del que zafar. En contraste con ellos, el obispo de Lyon enseña que lo propio del ser humano es madurar día a día, humildemente:

En esto difiere Dios del hombre: en que Dios hace, y el hombre es hecho. El que hace es siempre el mismo; lo que es hecho ha de tener por el contrario, principio, término medio, adición y aumento. Dios hace bien, mientras el hombre es bien hecho. Y Dios es en todo perfecto, igual y semejante a Sí, siendo como es todo Él luz y todo intelecto y todo substancia y fuente de todos los bienes. El hombre, en cambio, es capaz de adelanto y de incremento hacia Dios. Pues así como Dios es siempre el mismo, así también el hombre, a merced de Dios, progresará siempre hacia Dios. Porque ni Dios deja nunca de beneficiar y enriquecer al hombre, ni el hombre deja nunca de recibir beneficios y ser enriquecido por Dios⁷³.

La reconciliación no puede darse vulnerando el orden querido por Dios, tanto en la creación como en la redención,

⁷² «Para Ireneo de Lyon (*Adversus Haereses* IV,38,4) el pecado original es de impaciencia» (P. Gilbert, *Metafísica. La paciencia del ser*, Sígueme, Salamanca, 2008, p. 9). Tertuliano presenta toda la historia del pecado en clave de impaciencia; cf. *La paciencia* V,8-21, Ciudad Nueva, Madrid, 2018, pp. 39-45. «En la raíz del pecado de los orígenes, pero también en toda clase de pecados, puesto que el primero constituye su prototipo, su forma arquetípica, se encuentra la impaciencia. [...] En el pecado preferimos el instante al tiempo» (J. L. Bragues, «El arte de durar», *Communio* Arg., vol. 3, n.º 3 (1996), pp. 30-31).

⁷³ Ireneo, *Adversus haereses* IV,11,2: traducción de Antonio Orbe en *Teología de San Ireneo IV*, Madrid, BAC, 1996, pp. 142-144. El papa León XIV ha dicho de Ireneo que fue un «cantor» de la carne de Jesús; *Audiencia*, 14 de junio de 2025.

sino precisamente asumiéndolo en obediencia filial. Ese orden es histórico: Dios invita a un crecimiento paulatino, respetuoso de las distintas etapas, donde hay un tiempo conveniente para cada cosa (cf. Qo 3)⁷⁴. Puede recordarse aquí cómo Clemente de Alejandría habló de Jesús como el divino pedagogo⁷⁵. En la misma sintonía, Juan Antonio Granados propone una pedagogía sacramental, en que el tiempo se carga de sentido por su referencia a Dios Padre:

El hombre sin Dios dice “no tengo tiempo”. El hombre que vive sacramentalmente comprende que el tiempo genera algo nuevo alimentando la unidad con los otros en la trama de la amistad con Dios. La pedagogía sacramental es, por ello mismo, dramática. El crecimiento supone elegir ser fiel en la tarea y en la relación comprendiendo la responsabilidad que el don recibido comporta⁷⁶.

Los plazos de la disciplina penitencial de la Iglesia antigua no sólo reciben luz de la antropología, sino también de la cristología. Independientemente de si hubiera o no conciencia, esa praxis asumía un elemento clave en la dinámica de la expiación: la carga del pecado. La remisión del pecado supone llevarlo fuera del campamento; y para eso hay que portarlo. Así ocurría en Israel durante la liturgia del Yom Kippur (cf. Lv 16,21), así ocurrió con

⁷⁴ Ireneo habla del *aptus tempore* (cf. AH IV,20,7); y A. Orbe comenta: «No se deifica ni eterniza al hombre de golpe. La incorruptela se le otorga al cabo de los días cósmicos indispensables para la *plaxis* de la humana *sarx*» (*Teología de san Ireneo IV*, p. 142). «No le plasmó de golpe, dándole ya desde el principio la perfección de cuerpo y espíritu» (*Teología de San Ireneo IV*, p. 143).

⁷⁵ Cf. Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, I,7,53; I,11,97; III,12,87, Gredos, Madrid, 1998. «Cuanto es dado a la naturaleza humana no debe suprimirse, sino más bien darle la justa medida y el tiempo oportuno» (Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, II,5,46). «Su carácter no es excesivamente terrible, ni demasiado blando por su bondad» (Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, I,12,98).

⁷⁶ J. A. Granados, «Generar en otros una visión sacramental. Apuntes para una pedagogía sacramental» en *La perspectiva sacramental*, pp. 181-182.

Cristo, el Cordero de Dios (cf. Jn 1,29)⁷⁷, y así ocurre con cada cristiano (cf. Hb 13,11-13). Norbert Hoffmann puso de relieve este elemento de la expiación, que nunca es totalmente vertical, sino que requiere siempre algún tipo de participación del culpable, aunque no sea más que de forma vicaria⁷⁸. El ejemplo más claro es la figura del Siervo de Isaías, que sufre por otros. «Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba» (Is 53,4; cf. 53,11). Lo que debe ser cargado no son únicamente «las consecuencias terrenales del pecado: la desdicha, las fatigas y todo tipo de disminución existencial», sino también las consecuencias teológicas: «la relación perturbada con Dios» experimentada como cólera divina, «la ruptura de la alianza» sentida como ocultamiento del rostro de Dios y el consiguiente dolor de esa distancia⁷⁹. Ese, y no otro, es el contenido del cáliz que Jesús hubiera preferido no beber⁸⁰, aunque acaba aceptando por amor⁸¹. Ese, y no otro, es el padecimiento último de su pasión, muerte y descenso a los infiernos.

No obstante, debe recordarse que la expiación que Cristo nos regala no agota el proceso de redención. Él no excluye nuestro papel en la historia, sino que lo habilita. Por eso la pregunta a los hijos de Zebedeo: «¿Pueden beber el cáliz que yo beberé?»

⁷⁷ En Jn 1,29 se usa el verbo *airo*, que significa tomar o levantar (como revela su aplicación en Lc 19,22). En un sentido semejante la liturgia latina dice: «Agnus Dei, qui tollis peccata mundi».

⁷⁸ Cf. N. Hoffmann, «Devoción al Corazón de Jesús y reparación menor. Ensayo de un esclarecimiento de su naturaleza a la luz del principio de “sustitución”», en L. Scheffczyk (ed.), *Cristología y devoción a Cristo*, Instituto Internacional del Corazón de Jesús, Bogotá, 1982, pp. 155-173; *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Johannes, Einseideln, 1982, pp. 23-28.

⁷⁹ Cf. N. Hoffmann, *Devoción al Corazón de Jesús y reparación menor*, pp. 161-162.

⁸⁰ Cf. Is 51,17-22; Jr 25,15; Ez 23,31-34; Mt 20,22-23; 26,39-42; Mc 10,38-39; 14,36; Lc 22,42; Jn 18,11.

⁸¹ «Das Wesen des “Tragens”: Liebe erfährt Sünde als Leid» (N. Hoffmann, *Kreuz und Trinität*, pp. 24-26).

(Mt 10,22). La representación de Cristo no reemplaza nuestra libertad, sino que la emplaza a fin de que podamos consentir la renovada oferta de filiación. En el cristianismo corre la lógica de alianza, donde no cabe ningún tipo de mono-energismo salvífico. Se comprende así mejor el sentido de la penitencia eclesial, que no es un castigo extrínseco sino la aceptación filial, en Cristo, de las consecuencias de nuestras malas decisiones⁸². La expiación de Jesús no ahorra el proceso reparador, que es personalísimo; por eso dice: «el que quiera venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga» (Mt 16,24).

También Adrienne von Speyr considera importante el tiempo en la dinámica de la reconciliación. En su obra *La confesión* sostiene que el penitente «debe ser llevado a adaptar su tiempo al tiempo de Dios», ya que no sólo puede empantanarse en la exposición de su pecado sino también pretender la absolución demasiado rápidamente. Sobre este último caso escribe lo siguiente:

Estos deben retardar su tiempo. Todo el proceso sacramental encierra un signo claro de que Dios conoce y toma a pecho nuestro tiempo y su medida, pero también de que, al hacerlo, Dios espera que nosotros tomemos a pecho su tiempo. [...] El penitente no puede decirle a Dios: “Actúa más rápido, ya estoy listo”, o “Espera un poco, aún no estoy preparado”. El penitente debe introducirse en la medida del tiempo objetivo del sacramento dada por la Iglesia⁸³.

⁸² «Sin embargo, mientras que en el bautismo el pecado es perdonado o concedido sin más, en la penitencia el perdón debe ganarse con esfuerzo (Herm. M. 4,3,3); Clem. Alex. *Strom.* 2,55,6, Orig. *In Ier. Hom.* 16,5; 20,9; Tert. *Paen.* 7,10,14; Cypr. *Ep.* 55,22»; B. Poschmann, «Busse. B: Christlich» en T. Klauser (ed), *Reallexikon für Antike und Christentum* II, pp. 805-806.

⁸³ Adrienne von Speyr, *La confesión*, Saint John Publications, Madrid, 2025, pp. 233-234.

Para concluir, cabe mencionar que Karl Rahner, que estudió en profundidad el desarrollo de la penitencia en la Iglesia, advirtió la sacramentalidad característica de la praxis antigua, aunque no tanto por la extensión de los plazos, sino por su carácter institucional:

Sin embargo, la *sacramentalidad* de la penitencia eclesial está claramente presente en la conciencia, en la medida en que se enfatiza la necesidad de la penitencia pública-eclesiástica, la reconciliación con la Iglesia oficial se considera necesaria para la salvación incluso para los mártires, y la nueva entrega del Espíritu Santo se atribuye al rito de la reconciliación, no a la penitencia subjetiva⁸⁴.

Este aspecto ya había sido sobriamente enunciado por Tertuliano: «la segunda y única penitencia [...] no ha de ser presentada sólo en la conciencia, sino que ha de ser cumplida también con alguna acción»⁸⁵. Con todo, el gran acierto de la sacramentalidad no puede soslayar el hecho de que la «increíble severidad»⁸⁶ de la penitencia canónica acabó frustrando el objetivo que ella misma perseguía: alentar a la conversión. Por el contrario, su exigencia y su excepcionalidad hicieron que muchos prefirieran postergar el uso de la «segunda tabla después del naufragio»⁸⁷ hasta el momento próximo a morir.

⁸⁴ Karl Rahner, «Stichwort “Bussgeschichte”» (1973), *Sämtliche Werke* 11, 383.

⁸⁵ Tertuliano, *La penitencia* IX,1, Ciudad Nueva, Madrid, 2011, p. 139. Cf. A. Firey, «Penitence/Penance» en D. G. Hunter y otros (eds.), *Brill Encyclopedia of Early Christianity* V, Brill, Leiden-Boston, 2024, p. 315.

⁸⁶ P. de Clerck, «Pénitence seconde et conversion quotidienne aux III^{ème} et IV^{ème} siècles» en *Studia Patristica* 20, Peeters, Leuven, 1989, p. 354.

⁸⁷ Cf. Jerónimo, *Ep.* 84,6 [*A Panmaquio y Océano*], en *Epistolario*, BAC, Madrid, 1993, 895. «Arrójate sobre la penitencia, abrázala como el naufragio [abraza] la seguridad de una tabla» (Tertuliano, *La penitencia* 4,2, Ciudad Nueva, Madrid, 2011, p. 107). «El sexto [bautismo], verdaderamente trabajado, es a través de la conversión

5.3. *Las obras (cc. 3, 4, 5, 9, 10, 17, 18 y 19)*

El canon 3 ordena que ningún ministro ordenado —obispo, presbítero o diácono— conviva con una mujer, a menos que sea su madre, su hermana o una persona que no dé lugar a sospecha alguna. El canon 4 recuerda que conviene que los obispos sean consagrados por todos los obispos de la provincia; pero de no ser posible por razones de tiempo o distancia, deben hacerse presentes al menos tres de ellos, mientras que los restantes deberán dar su consentimiento por escrito. En una línea semejante, el canon 5 manda que los cristianos excomulgados, tanto laicos como ministros, no sean admitidos por otro obispo; y cualquier duda al respecto —por ejemplo, sobre la pertinencia de la excomunión—, deberá resolverse en el concilio provincial bienal. El canon 9 estipula que no corresponde ordenar presbíteros sin examen previo o pasando por alto los pecados confesados, puesto que la Iglesia exige que los candidatos sean irreprochables. En la misma línea, el canon 10 manda que se destituya a quienes, habiendo apostatado en tiempos de persecución, fueron de todos modos ordenados presbíteros. El canon 17 ordena que sean depuestos de su ministerio los presbíteros que practican la usura luego de ser publicado dicho canon. Por su parte, el canon 18 prescribe que los diáconos respeten la jerarquía eclesiástica, sin extralimitarse en sus funciones. Ellos no pueden administrar la eucaristía a los presbíteros, sino que la deben recibir del obispo o de un presbítero luego de que estos hayan comulgado. El canon 19 decreta que los llegados del paulinismo —es decir, quienes fueron seguidores de Pablo de Samosata— deben ser rebautizados; y si en esa secta pertenecieron al clero, deberán ser examinados y hallados irreprochables antes de ser rebautizados y ordenados

y las lágrimas» (Juan Damasceno, *Exposición de la fe* IV, 9, Ciudad Nueva, Madrid, 2003, p. 248).

presbíteros. Lo mismo cabe para quienes cumplían el rol de diaconisas (sin imposición de manos).

El canon 3 procura erradicar una costumbre extendida en la Iglesia de los primeros siglos. El problema no era el amancebamiento liso y llano de los ministros, sino algo más sutil: la convivencia con mujeres vírgenes o viudas que habían hecho voto de celibato⁸⁸. En otras palabras: no se prohíbe el matrimonio de los diáconos o los presbíteros, sino que se busca evitar tanto las murmuraciones como las ocasiones de pecado con personas o entre personas que asumieron el compromiso de celibato. Ya Cipriano abordaba esta cuestión en una carta, con motivo de la consulta de Pomponio:

[...] no consientan que las vírgenes cohabiten con los hombres, no hablo ya de dormir juntos, sino ni siquiera convivan, porque la debilidad del sexo y la fogosidad todavía de la edad deben ser frenadas por todos los medios y gobernada por nosotros, para que no se dé ocasión al diablo, que está al acecho y deseoso de ensañarse, para perjudicar⁸⁹.

Es notable, además, cómo Cipriano logra expresar en una sola oración que el obrar virtuoso (o pecaminoso) está directamente relacionado con la carne (espacio) y el tiempo: «Nadie puede creerse seguro largo tiempo si está cerca el peligro»⁹⁰. Pero como no bastaron las advertencias puntuales, hicieron falta pronunciamientos sinodales. Primero fue el concilio de Antioquía

⁸⁸ En griego *sinéskotos*, *epéskotos* o *agapeté*; en latín *subintroducta*. Consúltese: P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, pp. 34-36.

⁸⁹ Cipriano, *Ep.* 4,II,1, en Juan Antonio Gil Tamayo (ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago I*, BAC, Madrid, 2013, p. 389. Pomponio había excomulgado a un diácono y a las vírgenes que reconocieron haber dormido con él en el mismo lecho reiteradas veces, aunque alegaran que habían permanecido íntegras.

⁹⁰ Cipriano, *Ep.* 4,II,2: *Nemo diu tutus est periculo proximus*.

(268), luego el de Ancira (314) y finalmente el de Nicea (325)⁹¹. Décadas más tarde Basilio tuvo que insistir en la cuestión, reprendiendo a Paregorio, uno de sus presbíteros, que daba largas en obedecer su orden de no convivir con mujeres:

He leído tu carta con toda paciencia y me ha sorprendido que tú, que podrías justificarte tan breve y fácilmente ante nosotros en los puntos en cuestión, te atrevas a mantener la irregularidad denunciada y trates de remediar esta situación irremediable con largos discursos. No somos ni los primeros ni los únicos, Paregorio, que hemos promulgado la ley de que las mujeres no deben convivir con hombres. Lee el canon establecido por nuestros santos padres en el Sínodo de Nicea, que prohíbe expresamente la convivencia con mujeres que no sean parientes. La dignidad de una vida célibe reside precisamente en la renuncia a la convivencia con una mujer. Por lo tanto, quien sólo profesa el celibato con la boca, pero en la práctica hace lo que corresponde a los casados, busca evidentemente la dignidad de la virginidad sólo de nombre, ya que no se abstiene del deseo indecoroso⁹².

Basilio procura no acusar a Paregorio de fornicar, pero sí lo acusa de ser imprudente, desobediente y de no poder tomar distancia de la mujer en cuestión⁹³. Igual o más severo se muestra

⁹¹ Cf. D. F. Caner, «The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity», pp. 411-414. Peter L'Huillier sostiene que el canon 33 del concilio de Elvira (306) es en realidad un agregado posterior; cf. *The Church of the Ancient Councils*, p. 89 (nota 123).

⁹² Basilius von Caesarea, *Epistulae* 55 (Mauriner Ausgabe): *An den Priester Paregorius*, acceso el 30 de octubre de 2025. <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-2900/versions/ausgewahlte-briefe-bkv/divisions/86>.

⁹³ «Por eso deberías haber aceptado nuestra propuesta, sobre todo porque dices estar libre de toda pasión sensual. No creo que un hombre de setenta años conviva apasionadamente con una mujer. Además, nuestra decisión no se basó en un hecho inadmisibles, sino en las enseñanzas del apóstol, según las cuales no debemos dar

Jerónimo en una de sus cartas más célebres, cuando aconseja a Eustoquia, hija de Paula, acerca de la virginidad:

Vergüenza me da hablar de ello: la cosa es lamentable, pero verdadera. ¿Por dónde se ha metido en las iglesias la peste de las “agapetas”? ¿De dónde viene ese nombre de esposas sin que medie casamiento? O mejor, ¿de dónde viene esa nueva clase de concubinas? Añadiré más: ¿De dónde esas rameras de un solo hombre? Conviven en la misma casa, en la misma alcoba, a veces también se acuestan en la misma cama, y si pensamos algo, nos llaman suspicaces. [...] A gentes de esta clase los reprende el Señor en los Proverbios de Salomón diciendo: *¿Puede uno meter fuego en su regazo sin que le ardan los vestidos? ¿O andar sobre las brasas sin que se le quemem los pies?*⁹⁴.

La preocupación por esta costumbre depravada, que solía además presentarse como algo inocente, e incluso evangélico, continúa en Juan Crisóstomo, en el concilio Trullano (692) y en el II de Nicea (787)⁹⁵.

motivo de escándalo al hermano. Pero sabemos que lo que para algunos es normal, para otros es motivo de pecado. Por eso, siguiendo la ordenanza de los santos padres, te ordenamos que te separaras de la mujer. ¿Por qué, entonces, acusas al obispo y recuerdas una antigua enemistad? ¿Y por qué nos reprendes, como si fuéramos susceptibles a las calumnias, y no te reprendes a ti mismo, que no puedes evitar relacionarte con esa mujer? ¡Expúlsala de tu casa y envíala a un convento! Que esté con las vírgenes, y tú déjate servir por hombres, para que no se blasfeme el nombre de Dios por tu culpa. Mientras no lo hagas, las mil y mil palabras de tus cartas no te servirán de nada; más bien morirás como un moroso y tendrás que rendir cuentas al Señor por tu tibieza» (Basilius von Caesarea, *Epistulae* 55 (Mauriner Ausgabe): *An den Priester Paregorius*, acceso el 30 de octubre de 2025. <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-2900/versions/ausgewahlte-briefe-bkv/divisions/86>).

⁹⁴ Jerónimo, *Ep.* 22,14 [A Eustoquia], en *Epistolario*, 219. Traducción corregida.

⁹⁵ Trullo: canon 5; Nicea II: cánones 18 y 22. Cf. P. L’Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, p. 35, 89.

La sacramentalidad se revela aquí en el hecho de que la fe cristiana entraña una moral. Todo el Evangelio habla de ello, y muy claramente el apóstol Santiago en su conocida afirmación: «Muéstrame, si puedes, tu fe sin las obras. Yo, en cambio, por medio de las obras, te demostraré mi fe» (St 2,18). Nicea sintió la necesidad de poder ofrecer una palabra clara sobre asuntos que daban pie al escándalo, no sólo en el orden sexual o económico, sino también de sinodalidad episcopal, que supone caminar juntos en el respeto mutuo de las diversas jurisdicciones.

6. La vigencia de un legado (poco conocido)

Las decisiones de Nicea siguen siendo significativas, ante todo, por la teología en que se fundamentan. Los contextos cambian, pero las convicciones de fondo permanecen: lo creado por Dios es bueno, por eso la carne y el tiempo son una bendición; y la vida nueva en Cristo debe reflejarse en obras. Es importante sostener una comprensión de la realidad que perciba el orden sensible como transparencia del orden espiritual. Desde esta perspectiva sacramental, todo recibe una nueva densidad, incluso lo más insignificante. La fe cristiana no reniega de la materia, sino que la abraza desde Cristo, para que en Él encuentre su plenitud. Esta Buena Noticia debe ser anunciada una y otra vez, sobre todo en una época en que el gnosticismo vuelve a mostrar su fuerza de seducción⁹⁶.

⁹⁶ Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Placuit Deo* (2018); E. Romero Pose, *La siembra de los Padres*, Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid, 2008, pp. 565-581: «La tentación de la gnosis ayer y hoy»; pp. 583-600: «Pensamiento teológico de san Ireneo de Lyon. El gnosticismo, madre de todas las sectas».

Parece bueno concluir enumerando algunos casos del presente que muestran la actualidad de los cánones de Nicea.

En lo referido a la carne, la ideología de género no percibe que el cuerpo sexuado sea, en cuanto tal, constitutivo de la identidad humana. Por eso intenta el cambio de sexo mediante intervenciones drásticas en la carne (mutilaciones o agregados) que contradicen la doctrina del canon 1⁹⁷. Tiene razón, entonces, Fabrice Hadjadj: la Iglesia es «el templo del Espíritu y se presenta cada vez más como la guardiana de la carne, del sexo, de la propia materia»⁹⁸. Otro tanto cabría decir, sin duda en otro nivel, respecto de muchas cirugías estéticas no reparadoras. Por otra parte, convendría que el canon 20 fuera más conocido, ya que en muchos lugares los fieles no son conscientes del carácter simbólico de sus posturas en la liturgia; y si lo son, a menudo privilegian el sentir individual por sobre el sentir eclesial⁹⁹.

En lo referido al tiempo, se ha debilitado mucho la conciencia de la necesidad de un proceso reparador de la herida del pecado. Para muchos, todo el drama del pecado acaba con el perdón divino, sin duda fundamental, pero no suficiente para restablecer del todo la libertad perdida con la desobediencia. Esa lógica

⁹⁷ Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, «*Dignitas infinita*. Declaración sobre la dignidad humana», 8 de agosto de 2024, nn.º 55-60.

⁹⁸ F. Hadjadj, *La suerte de haber nacido en nuestro tiempo*, Rialp, Madrid, 2024, p. 34.

⁹⁹ No parece casualidad que la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos haya ofrecido en 2010 un recurso tendiente a subrayar la unidad de cuerpo y espíritu en lo relativo a la oración: «Desde los primeros días de la Iglesia, esta postura [erguida] se ha entendido como la actitud de aquellos que han resucitado con Cristo y buscan las cosas de arriba. Cuando nos ponemos de pie para orar, asumimos nuestra plena estatura ante Dios, no con orgullo, sino con humilde gratitud por las cosas maravillosas que Dios ha hecho al crearnos y redimirnos a cada uno de nosotros» (United States Conference of Catholic Bishops, «Praying with Body, Mind, and Voice» (Washington, D.C., 2010) en <https://www.usccb.org/resources/praying-with-body-mind-and-voice.pdf> [consulta 28 de agosto de 2025]).

evidencia una mentalidad poco sensible a la naturaleza, cuya dinámica la gracia no anula, sino que asume respetuosamente¹⁰⁰. Como se ve, no se trata de una cuestión menor, sino de uno de los meollos de la fe cristiana. De hecho, Cristo no redimió al género humano en un instante, sino recorriendo las distintas fases de la existencia humana. Y el misterio de su pasión, muerte y descenso a los infiernos muestra que Cristo salva al género humano cargando con el pecado hasta sus últimas consecuencias. Los cánones 11, 12, 13 y 14 nos recuerdan, por decirlo con el lenguaje de Trento, que no sólo existe la pena eterna, sino también la pena temporal¹⁰¹. Todo esto resulta crucial en el caso de pecados graves, y a nadie se le escapa el escándalo que significa –por ejemplo– que un ministro que haya abusado sexualmente de otros ejerza el ministerio sin un camino penitencial proporcionado.

En lo referido a las obras, Nicea sigue siendo actual en cuanto a no naturalizar los amancebamientos de los sacerdotes y a dejar que cada obispo decida en su diócesis lo que cree mejor, sin pretender inmiscuirse en otras jurisdicciones. El caso de no admitir unilateralmente en el propio territorio a quien fue excomulgado por su propio obispo da que pensar, sobre todo porque este año se dio una situación análoga de resonancia mundial: el obispo de Chicago (Blase Cupich) decidió distinguir con honores a un

¹⁰⁰ «[...] pertenece al proceso de la reconciliación la disponibilidad a la penitencia, la disponibilidad a sufrir hasta el fondo por una culpa y a dejarse transformar. [...] Hoy debemos volver a aprender la capacidad de reconocer la culpa, debemos renunciar a la falsa convicción de que somos inocentes. Debemos aprender la capacidad de hacer penitencia, de dejarnos transformar; de salir al encuentro del otro y de pedir a Dios que nos dé el valor y la fuerza para esa renovación. El hecho de que este sacramento en buena parte haya desaparecido de las costumbres existenciales de los cristianos es un síntoma de una pérdida de veracidad respecto a nosotros mismos y a Dios; una pérdida que pone en peligro nuestra humanidad y disminuye nuestra capacidad de paz» (Benedicto XVI, *Discurso*, 21 de diciembre de 2009).

¹⁰¹ Cf. Concilio de Trento: Sesión 6^o, Decreto sobre la justificación, Cap. XIV.

político (Richard Durbin) de la diócesis de Springfield, donde el obispo (Thomas Paprocki) le niega la eucaristía por su activismo pro-aborto (lo cual está dentro de sus facultades, según la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos)¹⁰².

En resumen, los cánones de Nicea constituyen un valioso antecedente no sólo para la disciplina de la Iglesia, sino también para la reflexión dogmática. Y está claro que tiene sentido dedicarse a ellos para ganar perspectiva en relación a los desafíos del presente. Estas páginas pretenden contribuir al objetivo propuesto recientemente por David G. Hunter: «mostrar que los cánones del Concilio de Nicea merecen ser mejor conocidos y que ellos recompensan su examen minucioso»¹⁰³.

Referencias bibliográficas

- Achelis, H. (ed.). *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften* [GCS 1.2.]. Hinrichs, Leipzig, 1897.
- Alberigo, G., Ritter, A. M. y L. Abramowski, L. (eds.). *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta I: The oecumenical Councils. From Nicea I to Nicea II (325-387)*. Turnhout, Brepols, 2006.
- Alfaro, J. «Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia, Sacramento de Cristo Glorificado». *Gregorianum*, vol. 48, n.º 1 (1967), pp. 5-27.

¹⁰² Cf. United States Conference of Catholic Bishops, «Catholics in Political Life» (2004). El obispo de Springfield, Thomas Paprocki, señaló en un artículo que la decisión del cardenal Cupich no sólo va en contra de las orientaciones de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, sino también de lo asumido por la propia diócesis de Chicago: <https://firstthings.com/sen-durbin-is-unfit-to-receive-any-catholic-honor/>

¹⁰³ D. G. Hunter, «Ancient and Modern Questions», p. 179.

- Athénagore. *Supplique au sujet des chrétiens*, Sources Chrétiennes 379. Cerf, Paris, 1992.
- Basilio. *Tratado del Espíritu Santo*. Ciudad Nueva, Madrid, 2012.
- Baus, K. et al. *Handbuch der Kirchengeschichte II/2: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451-700)*. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1975.
- Berlanga, A. «Sacramentalidad: balance y pedagogía de un concepto en la Teología sacramentaria». *Scripta Theologica*, vol. 53 (2021), pp. 762-573.
- Borobio, D. *Reconciliación penitencial*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1990.
- Brugues, J. L. «El arte de durar». *Communio Arg.*, vol. 3, n.º 3 (1996), pp. 21-32.
- Cavaller, F. M. *Los principios del cristianismo. Una Teología Fundamental según Newman*. Ágape, Buenos Aires, 2018.
- Ciraulo, J. M. «The sacramental principle». *Communio USA*, vol. 50, n.º 1 (2023), pp. 67-111.
- Claudiel, P. *Journal II*. Gallimard, Paris, 1969.
- Claudiel, P. *Adieu, Japon!* En *Œuvres complètes XXI*. Gallimard, Paris, 1963.
- Clemente de Alejandría. *El pedagogo*. Gredos, Madrid, 1998.
- Clemente de Alejandría. *Stromata*. Ciudad Nueva, Madrid, 1998.
- Clerck, P. D. «Pénitence seconde et conversion quotidienne aux III^{ème} et IV^{ème} siècles». *Studia Patristica* 20 (1989), pp. 352-374.
- Comisión Teológica Internacional. «Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador. 1700º aniversario del Concilio Ecuménico de Nicea (325-2025)» (2025).
- Comisión Teológica Internacional. «La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental» (2019).
- Comisión Teológica Internacional. «La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia» (2018).

- Congregación para la Doctrina de la Fe. «Placuit Deo» (2018).
- Congar, Y. *Un pueblo mesiánico. La Iglesia sacramento de salvación*. Cristianidad, Madrid, 1976.
- Crossland Hanson, R. P. «A note on Origen's self-mutilation». *Vigiliae Christianae*, vol. 20 (1966), pp. 81-82.
- Deutsche Bischofskonferenz, *Katholischer Erwachsener-Katechismus*, Bände I-II. Verband der Diözesen Deutschlands, Bonn, 1985-1989.
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. «*Dignitas infinita*: Declaración sobre la dignidad humana» (2024).
- Eusebio de Cesarea. *Historia Eclesiástica*. BAC, Madrid, 2008.
- Gil Tamayo, J. A. (ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago I*. BAC, Madrid, 2013.
- Gil Tamayo, J. A. (ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago II*. BAC, Madrid, 2016.
- Gilbert, P. *Metafísica. La paciencia del ser*. Sígueme, Salamanca, 2008.
- Granados J. y Larrú, J. de D. (eds.). *La perspectiva sacramental*. Didaskalos, Madrid, 2017.
- Grayland, J. «Standing, the Posture of Participation in the Eucharistic Prayer». *The Australasian Catholic Record*, vol. 81, n.º 3 (2004), pp. 336-350.
- Guardini, R. *Liturgische Bildung*. Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels am Main, 1923.
- Guardini, R. *Los sentidos y el conocimiento religioso*. Cristiandad, Madrid, 1965.
- Guardini, R. *Los signos sagrados*. ELE, Barcelona, 1965.
- Guardini, R. *Preparación para la celebración de la Santa Misa*. San Pablo, Buenos Aires, 2008.
- Hadjadj, F. *La suerte de haber nacido en nuestro tiempo*. Rialp, Madrid, 2024.
- Hamman, A. *La oración*. Herder, Barcelona, 1967.
- Hartmann W. y Pennington, K.(eds.). *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*. The Catholic University of America Press, Washington, 2012.

- Hoffmann, N. *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*. Johannes, Einseideln, 1982.
- Hunter, D. G. «Ancient and Modern Questions on the Canons of the Council of Nicaea I (325)». *Annales Historiae Conciliorum*, vol. 53 (2023), pp. 159-180.
- Hunter D. G. y otros (eds.). *Encyclopedia of Early Christianity*. Brill, Leiden-Boston, 2024.
- Jerónimo. *Epistolario*. BAC, Madrid, 1993.
- Juan Crisóstomo. *Homilias sobre la carta a los hebreos*. Ciudad Nueva, Madrid, 2008.
- Juan Crisóstomo. *Comentario a los Gálatas*. Ciudad Nueva, Madrid, 1996.
- Juan Damasceno. *Exposición de la fe*. Ciudad Nueva, Madrid, 2003.
- Kasper, W. *Teología e Iglesia*. Herder, Barcelona, 1989.
- Kreider, A. *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el imperio romano*. Sígueme, Salamanca, 2017.
- L'Huillier, P. *The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*. St. Vladimimir's Seminary Press, Crestwood, 2000.
- Ladaria, L. *El Espíritu en Clemente Alejandrino: estudio teológico-antropológico*. UPCM, Madrid, 1980.
- Le Guillou, M.-J. «La sacramentalité de l'Église». *La Maison-Dieu*, vol. 93 (1968), pp. 9-38.
- Menke, K.-H. *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*. Friedrich Pustet, Regensburg, 2013².
- Metzger, M. (trad.). *Les constitutions apostoliques, Sources Chrétiennes 336*. Cerf, Paris, 1987.
- Newman, J. H. *Apologia pro vita sua*. Sheed and Ward, London, 1989.
- Newman, J. H. *Parochial and Plain Sermons*. Ignatius, San Francisco, 1997.
- Orbe, A. *Teología de san Ireneo IV*. BAC, Madrid, 1996.
- Peřa, R. «Die Aktualität und Bedeutung der Kanones von Nizäa für die heutige theologische und ökumenische Debatte». *Una sancta*, vol. 79, n.º3 (2024), pp. 190-200.

- Poschmann, B. «Busse. B: Christlich». En Klauser, K. (ed), *Reallexikon für Antike und Christentum* II. Hiersemann, Stuttgart, 1954, pp. 802-814.
- Potz, R. «Nomokanon». En Kasper, W. y otros (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*³. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006, pp. 896-897.
- Rahner, K. «Para una teología del símbolo». En *Escritos de teología IV*. Taurus, Madrid, 1962, pp. 283-321.
- Rahner, K. *Sämtliche Werke* 11. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005.
- Righetti, M. *Manuale di Storia liturgica I*. Ancora, Milano, 1964.
- Roberts A. y Donaldson J. (eds.). *The Ante-Nicene Fathers I: The Apostolic Fathers – Justin Martyr – Irenaeus*. Charles Scribner's Sons, New York, 1913.
- Romero Pose, E. *La siembra de los Padres*. Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid, 2008.
- Ruiz Bueno, D. (trad.). *Actas de los Mártires*. BAC, Madrid, 1968.
- Scheffczyk, L. (ed.). *Cristología y devoción a Cristo*. Instituto Internacional del Corazón de Jesús, Bogotá, 1982.
- Schmitz, H.-J. *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*. F. Kirchheim, Mainz, 1883.
- Schmitz, H.-J. *Die Bussbücher und das Kanonische Bussverfahren*. L. Schwann, Düsseldorf, 1898.
- Simonetti, M. *La crisi ariana del IV secolo*. Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma, 1975.
- Söding, Th. «Kreuzerhöhung. Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes». *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 103, n.º 1 (2006), pp. 2-25.
- Speyr, A. von, *La confesión*. Saint John Publications, Madrid, 2025.
- Tertuliano. *La paciencia*. Ciudad Nueva, Madrid, 2018.
- Tertuliano. *La penitencia*. Ciudad Nueva, Madrid, 2011.
- Toth, P. «New questions on old answers: towards a critical edition of the “answers to the orthodox” of Pseudo-Justin». *The Journal of Theological Studies*, vol. 65, n.º 2 (2014), pp. 550-599.
- Turner, C. H. (ed.). *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima canonum. Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae*

- 1,1,2: *Nicaeni Concilii Praefationes Capitulas Symbolum Canones*. E Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1904.
- Tzamalikos, P. *The Real Cassian Revisited: Monastic Life, Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century*. Brill, Leiden, 2012.
- Vogel, C. *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ncienne*. Cerf, Paris, 1983.
- Weckwerth, A. «The Twenty Canons of the Council of Nicaea». En Kim, Y. R. (ed.), *The Cambridge companion to the Council of Nicaea*. Cambridge University Press, Cambridge, 2021.

