

FE, TRINIDAD E IGLESIA

Ángel Cordovilla Pérez

Universidad Pontificia Comillas - Madrid

RESUMEN / ABSTRACT

Yo creo en Dios en la Iglesia. En esta sencilla expresión puede resumirse lo que intentaremos explicar en estas páginas. Se mostrará la relación recíproca que existe entre el sujeto que realiza el acto de fe al decir yo creo, el contenido de esa fe que es expresada en el Credo (en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo) y el lugar concreto donde es realizado el acto de fe y es entregado su contenido (y en la Iglesia).

I believe on God and Church. This is the simple summary of these pages. We will try to show the reciprocity among the human being who makes the act of faith in saying I believe on this, the content of such faith expressed on Credo (on Father, Son and Holy Spirit); and the specific place where the act of faith is done and contained (on the Church).

1. FE

1.1. La crisis de fe

Antes de entrar a analizar el acto de fe en sus características esenciales es necesario tener en cuenta el contexto de crisis en el que la fe es vivida hoy. La fe en Cristo ha dejado de ser evidente y asumida como un hecho normal. Hace años que ya aparecieron en nuestro horizonte cultural las preguntas por la posibilidad de la fe en Dios, la razón de ser cristiano, el motivo de la pertenencia a la Iglesia. Todas estas cuestiones, que afloraron a lo largo de los años

60, mostraban un hecho nuevo que se ha ido agravando en nuestra sociedad. La fe dejaba de ser, al menos desde el punto de vista cultural una realidad pacíficamente asumida. La fe ya no era lo previo y lo evidente desde dónde con extrañeza nos preguntábamos por el ateísmo o la indiferencia religiosa. Ahora, lo normal es la indiferencia y la fe se ha convertido en una cuestión. A esto lo hemos llamado hoy «crisis de fe»¹.

La crisis es cultural, es decir, del humus en el que el ser humano se encuentra. No es una actitud determinada, sino una atmósfera que ha terminado siendo una mentalidad. Esto hace que no pueda ser analizada en una dimensión exclusiva o unidireccional. No es una crisis que afecte fundamentalmente al contenido de la fe, sino más bien a la gramática de la fe, es decir, al presupuesto de la fe y el lenguaje en el que se formula. La crisis no dice tanto al contenido del Credo, sino a quien dice yo creo, teniendo en cuenta el contexto y el lugar desde dónde es dicha esa profesión de fe. La cultura y el andamiaje social sobre el que se asentaba la fe cristiana, como un conjunto unitario o una base común, se ha roto. Benedicto XVI ha querido asumir esta crisis sin disimulos y sin demoras. Así se pronunciaba, por ejemplo, hace un año, aunque la idea ya la había expresado con anterioridad: «Como sabemos, en vastas zonas de la tierra la fe corre peligro de apagarse como una llama que no encuentra alimento. Estamos ante una profunda crisis de fe, ante una pérdida de sentido religioso, que constituye el mayor desafío para la Iglesia de hoy. Por tanto, la renovación de la fe debe ser la prioridad en el compromiso de toda la Iglesia en nuestros días»². En la Carta con la que nos convocaba al año de la fe se expresaba en términos parecidos insistiendo en el carácter «fundamental» y «gramatical» de la crisis de fe: «Mientras en el pasado era posible reconocer un tejido unitario de la fe, ampliamente aceptado en relación al contenido de la fe y a los valores inspirados por ella, hoy no parece que sea ya así en vastos sectores de la sociedad a causa

¹ Cfr. K. Rahner, «Sobre la posibilidad de la fe hoy», *Escritos de Teología* V, Taurus 1965, 11-31; A. Gesché, *La paradoja de la fe*, Sígueme, Salamanca 2013; A. Cordovilla, *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial*, Sal Terrae, Santander 2012.

² Benedicto XVI, *Discurso a los participantes a la plenaria de la Congregación para la Doctrina de la fe*, 27 de enero 2012.

de una profunda crisis de fe que afecta a muchas personas»³. Esta situación de crisis, por otro lado, no es extraña a la realidad de la fe, pues ella misma significa en algún sentido una crisis de la existencia. La fe es precisamente un salto, una ruptura arriesgada, una decisión de la existencia que afecta a la totalidad del ser y que hace que este ser humano se transfiera de un lugar a otro, una conversión hacia una nueva forma de existencia y como todos sabemos esto lleva necesariamente una determinada crisis vital.

1.2. El acto de fe

La fe es la realidad que surge del encuentro personal entre Dios y el hombre por la que este puede participar de la vida divina. Veamos de una forma más detallada cada una de las partes de esta «definición de la fe» que hemos utilizado.

a) *La fe es una realidad*

Aunque se trata de una afirmación sencilla, hemos de ser conscientes de este punto de partida. La fe es una realidad. El DRAE define realidad como *la existencia real y efectiva de algo*. Aplicándolo a la fe nosotros podemos decir que cuando nos referimos a ella estamos hablando de algo que tiene un sujeto y un objeto real. Por mucho que nos cueste determinar de una forma objetiva, clara y precisa su objeto (Dios) y nos resulte imposible determinar totalmente el análisis de lo que ocurre en el sujeto que vive esa fe (*análisis fidei*), la fe es real tanto desde el punto de vista del objeto hacia el que apunta y camina (Dios), como desde el punto de vista del sujeto que realiza el acto de fe (hombre creyente). La fe es realidad, y no es una teoría sobre la religión, por muy bella y bien fundada que esté racionalmente. La fe es una realidad y no una adhesión a una imagen sobre Dios producida por los sueños de nuestra razón o la proyección de nuestro deseo. La fe es una realidad y no primeramente una doctrina, ni mucho menos una ideología o una coherente cosmovisión del mundo que otorga sentido a la vida. Es obvio que puede integrar todas estas cosas o que las contiene de una forma implícita, pero todas ellas son secundarias: doctrina, ideología,

³ Benedicto XVI, *Porta fidei*, 6.

imágenes, cosmovisión, anhelos, deseos, proyecciones... todo esto puede formar parte de la fe, pero antes que nada y primeramente es una realidad, un acontecimiento y encuentro, que remite a Dios que sale al encuentro del hombre desvelando la realidad misma de su ser, su realidad más íntima y del hombre que responde desde lo más profundo de su realidad de criatura.

Pero, ¿de qué realidad estamos hablando? Habitualmente hablamos de una realidad misteriosa, y es cierta esta caracterización pues la realidad a la que la fe apunta no posee una evidencia matemática o experimental que pueda ser probada con total y pura objetividad a quien no posee esa fe o al mismo sujeto creyente. Pero el adjetivo misterioso, en mi opinión, no le viene en primer lugar por esta razón, sino porque se trata de una realidad que se produce por el encuentro personal. En este sentido yo hablaría más bien de una realidad personal, porque si es verdad que la fe es un misterio, no lo es tanto en el sentido habitual que damos a esta palabra, sinónimo más bien de algo difuso, desconocido, poco riguroso, inalcanzable a nuestro conocimiento. Cuando en el cristianismo hablamos de misterio nos referimos más bien a la singularidad de un acontecimiento, a la irrupción de un misterio personal que precisamente por ser personal, pide y exige que esté protegido por un halo misterioso. Cada persona singular en su revelación ante otros y en su encuentro con otros, por ser persona y no un simple objeto, es un misterio para los demás. No porque no se muestre, revele o manifieste, sino precisamente y en virtud de su manifestación. La fe es en este sentido un hecho misterioso. No porque esté oculto a los ojos o porque sea irracional, sino porque se trata de una realidad única, singular, irrepetible, la singularidad de un acontecimiento entre Dios y el hombre. Por muy oscura e incomprensible que nos parezca el objeto y el análisis de la fe, ella es realidad personal que incluye a la vez a Dios y al hombre en el encuentro de gracia y de libertad, de provocación y respuesta. Lo insondable y misterioso nace de este encuentro personal, en analogía a como resultan en cualquier relación entre dos personal, siempre que se respeten en su singularidad personal.

Esto nos lleva a otra cuestión. La dialéctica entre la fe y la duda desde la que los hombres decidimos decir yo-creo o yo no creo. Precisamente esa falta de evidencia empírica obliga al

ser humano a que se decida y arriesgue desde la totalidad de su existencia por decir *Yo creo [o no creo] en Dios*. Ya en 1968 el entonces teólogo J. Ratzinger en su célebre introducción al cristianismo mostraba que la fe en el contexto actual se situaba entre la duda y la credulidad, la seguridad y la vulnerabilidad⁴. Recordemos las tres imágenes que nos recordaba este teólogo para mostrar la situación de la fe a finales de los años sesenta: La imagen del payaso anunciando a sus paisanos que el circo y el pueblo estaba en llamas y nadie le creía, sino que pensaban en la representación de S. Kierkegaard-H. Cox; la imagen del misionero jesuita atado firmemente a una cruz, pero una cruz sin un punto fijo, sino abandonada en el océano (P. Claudel-La misión); y la imagen del rabino aceptando ante su interlocutor incrédulo que nadie puede poner a Dios y su reino encima de la mesa, aunque quede la sospecha para quien se ríe de esa fe que «quizá sea verdad». No obstante, advierte el autor de que esta situación no es algo especial y propio de este tiempo, sino que se trata de una experiencia que hasta cierto punto es connatural a ella pues siempre encierra la paradoja de una realidad real, pero invisible, que va más allá de lo que el hombre puede ver con sus ojos y tocar con sus manos; comprender desde su razón o experimentar desde su horizonte. La fenomenología de la religión lo nombra como salto de ruptura ontológico para referirse al fenómeno (misteriofanía) y conversión para referirse al sujeto creyente. Porque al final al hablar de la fe se trata de esto, de una conversión, no tanto desde el punto de vista moral, sino existencial y ontológicamente comprendida⁵.

b) *La fe es una realidad divina*

¿En qué sentido afirmamos que la fe es una realidad divina? Cuando hablamos de la fe inmediatamente pensamos que la fe es ante todo la respuesta del hombre ante el misterio de Dios. Y es cierto. Pero antes de esto, hay que ver qué sentido tiene que la fe sea una realidad divina pensada desde Dios mismo. Podemos decir

⁴ Cfr. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca ¹²2005, 39-49.

⁵ Cfr. P. Rodríguez Panizo, «La fe como conversión del corazón a Dios», en G. Uríbari, (ed.), *El corazón de la fe*, o. c., 13-33.

inmediatamente que afirmamos que la fe es una realidad divina en cuanto que es un don de Dios y que en realidad el hombre solo puede responder adecuadamente a la oferta de Dios en la medida en que Dios mismo le concede esa capacidad de responder. La fe es un don de Dios (*virtus fidei*). Nada que objetar, más bien al contrario. Pero todavía podríamos dar un paso más. La fe es una realidad divina en cuanto que es la forma cómo el hombre participa en la realidad de Dios. Y para participar en la realidad divina no podemos sino hacerlo por medio de un camino o una mediación que sea connatural a la realidad de Dios: ésta es la fe.

La fe tiene en Dios su punto de partida pues ella nace y surge por la iniciativa de Dios que quiere encontrarse con el hombre. En este sentido, aunque en teología distinguimos entre revelación y fe, de hecho ambas realidades están intrínsecamente imbricadas la una en la otra. Hay fe como respuesta del hombre a Dios porque antes y como fundamento perenne hay revelación de Dios al hombre, incluso podríamos decir que fe de Dios en el hombre. La fe es un don de Dios y este carácter sobrenatural, gratuito y gracioso de la fe no significa sólo que la fe responde a la revelación previa de Dios, sino que esa respuesta también es ofrecida al hombre como una gracia divina, como un don de Dios. «El acto de la fe sólo es posible, cuando la mente y el corazón del creyente se mueve dentro de la gracia de Dios»⁶. El testimonio bíblico es abundante: Después de que Pedro confiese la mesianidad de Jesús, este le advierte «que no te lo ha relevado la sangre ni la carne, sino mi Padre que está en el cielo (Mt 16,17). O la advertencia de Jesús a sus discípulos en el evangelio de Juan después de la crisis del discipulado ante las duras palabras de Jesús en la Sinagoga después de la multiplicación del pan: «nadie puede venir mí, si el Padre, que me ha enviado, no lo atrae» (Jn 6,44). O la expresión de Jesús para referirse a la relación entre él y sus discípulos desde la metáfora de la vid y los sarmientos: «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5) que se convertirá en el punto fuerte de la doctrina agustiniana de la gracia frente al siempre amenazante pelagianismo, en sus diversas formas. O en la primera misión cristiana donde Pablo advierte que es Dios «quien les abrió el corazón» (Hch 16,14).

⁶ D. Hercsik, *Der Glaube*, o. c., 260.

Esta afirmación central del NT tuvo que ser recordada en dos contextos diferentes para evitar esa doctrina errónea que conocemos como pelagianismo o semi-pelagianismo. No voy a entrar aquí en la verdad o no de estos conceptos aplicados a exposiciones teológicas de autores diversos. El II Concilio de Orange (529) defendió que la fe es un don gratuito de Dios tanto en el momento de su surgimiento en el origen, como el proceso de su desarrollo y maduración, como en el momento de su consumación (DH 375-377). Queriendo defender la libertad humana, evitando doctrinas radicales de la predestinación y queriendo motivar la ascesis y el esfuerzo dentro de la vida monástica, unos monjes de la región de Marsella defendían que el hombre es quien desde su libertad decide y opta por la fe. Después es Dios quien hace crecer y progresar esa fe y quien finalmente la consuma. La solución parece ajustarse a la verdad de la vida humana y al respeto de Dios por su creación otorgándole la libertad plena de decisión. El hombre inicia y Dios consuma. En algunos casos lo pensaron al revés. Dios inicia y el hombre es quien lleva esa fe otorgada como gracia y don de Dios a su perfección a través de su libertad y sus obras. La cuestión es muy sutil. Porque en el fondo todos somos un poco pelagianos. Si no en nuestra vida personal, sí en la práctica pastoral. El problema de fondo es cómo comprendemos la relación entre Dios y el hombre. Si Dios es origen, fundamento y futuro de su vida de fe, ¿significa esto un adelgazamiento de su libertad o una pérdida de consistencia de su naturaleza humana? No, Dios no es rival de la libertad del hombre, sino el garante y el sostén de ésta. Y cuando esta aparece dañada, aunque no anulada, por el pecado del hombre, Dios la sana y la restaura para que tenga la capacidad para responder afirmativamente a su propuesta de vida en la gracia y en la fe. El Concilio de Trento (1547) se manifiesta en los mismos términos al hablar de la justificación del hombre, quien necesita de la inspiración del Espíritu para vivir en la fe, en la esperanza y en el amor; así como para perdurar en el don de la vida justificada (DH 1553). El Vaticano I (1870) describe la fe como una virtud sobrenatural ante el racionalismo y naturalismo de la época (DH 3008) y el Concilio Vaticano II (1965) recoge de nuevo la enseñanza del II de Orange (DV 5)⁷.

⁷ Id, 260-261.

Toda esta discusión y discernimiento doctrinal nos deja una enseñanza fundamental. En primer lugar, que no hay partes o zonas que corresponden a Dios y otras al hombre. Toda la realidad de la fe es divina, proviene de Dios; y toda la realidad de la fe es humana, es también obra del hombre. Si pensamos esta relación desde categorías personales y no físicas, podremos entender que ambos estén presentes con sus características propias sin perder nada de su propiedad y cualidad. Dios como gracia original, fundamentadora y consumadora; el hombre como libertad receptora y acogedora de la gracia, siendo llevado así a su más alta dignidad y más profunda vocación humana. Aquí es bueno recordar uno de los axiomas fundamentales de la teología de Rahner extraídos desde la cristología y aplicados a la teología de la creación y a la antropología. A mayor cercanía de Dios, mayor es la consistencia de la realidad humana. Porque Dios y el hombre no crecen de una forma inversamente proporcional, sino directamente proporcional. A mayor cercanía del Creador, mayor consistencia de la criatura⁸. A mayor gracia, mayor libertad del hombre. Cuanto más conscientes seamos de la dimensión divina y gratuita de la fe, mayor es el compromiso de nuestra libertad y mayor implicación de nuestra naturaleza. Y otra cuestión que hay que dejar clara. Que la fe sea una gracia y un don de Dios no significa que Dios la de a unos pocos. Gratuitud y universalidad de la fe y la salvación tampoco crecen inversamente. Más bien es al contrario. La gratuitud de la fe asegura su universalidad. Dios ofrece su revelación y la posibilidad de la respuesta en la fe a todos los hombres. Pero es obvio que esa respuesta dada ya como posibilidad a todo hombre en cuanto que es constitutivamente un oyente de la palabra sostenido por la gracia de Cristo, tiene que hacer eficaz esa fe desde su respuesta libre.

c) *La fe es una realidad humana*

La fe es un acto humano, plenamente humano, quizá el que expresa mejor la esencia o la naturaleza más íntima y propia de su humanidad. Por eso, no puede ser entendido como un acto humano

⁸ Cfr. K. Rahner, «Problemas de cristología hoy», *Escritos de teología I*, Taurus, Madrid 1961, 167-221. Este “axioma creacionista” se encuentra formulado en la pág. 181.

aislado, sino aquello que expresa la disposición global del hombre desde la que responde por la gracia a la revelación de Dios que le interpela⁹. La fe, por lo tanto, no es algo contrario a la naturaleza racional del hombre, aunque tampoco se explica totalmente desde su propia naturaleza. No es ni una paradoja absoluta que nada tiene que ver con lo que el hombre es desde su propia naturaleza (Kierkegaard) ni algo meramente humano inteligible desde los límites puros de la razón, sea esta teórica o práctica (Kant). Dios hace posible que el hombre responda a la invitación que le hace para habitar en su comunión y su compañía. Pero es el hombre quien responde. La fe es un acto humano y como tal es libre, racional y experimentable¹⁰.

La *libertad* del hombre en al acto de fe es una condición indispensable para entender lo que es la fe cristiana. Dios no quiere autómatas ni marionetas. La historia de la revelación y de la salvación es la historia de un diálogo. No se trata de un monólogo de Dios que usurpa la libertad de la criatura para ganarse adoradores fanáticos y sin dudas. Es el coloquio de amor suscitado por Dios que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. La parábola de los viñadores homicidas como síntesis de la historia de la salvación es la expresión suprema de lo serio que se toma Dios la libertad de la criatura cuando le hace su oferta de gracia y salvación. Si este dato es claro en el NT, sin embargo, en la historia del Cristianismo (cfr. Mc 12,1-12) y de la teología no han faltado momentos en que esta libertad no ha sido suficientemente considerada. Bien porque parecía que afirmar esta libertad ponía en juego la soberanía de Dios y de su gracia, obviando el poder corruptor del pecado en la naturaleza humana (Lutero), bien porque se buscaba una evidencia racional que hiciera necesaria la respuesta humana de la fe (Georg Hermes) o por una forma de entender los derechos inalienables de la verdad de Dios ante el hombre que ponía en riesgo la dignidad del hombre y su libertad de conciencia¹¹. Tanto por la esencia de la fe como por la dignidad del

⁹ Cfr. H. Urs von Balthasar, *Gloria 1. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, 123.

¹⁰ Cfr. D. Hercsik, *Der Glaube*, o. c., 263-281.

¹¹ Cfr. Concilio Vaticano II, *Dignitatis Humanae* 10.

ser humano hay que afirmar y defender la plena libertad del acto de fe. Ni la violencia ni el proselitismo son dignos de la fe en Dios y de la libertad del hombre. La fe es un don y una propuesta a un hombre libre. El cristianismo no necesita a un hombre esclavizado y hundido para hacerle la oferta de la fe; ni puede utilizar su indigencia para colarle subrepticamente la fe religiosa; menos aún puede utilizar la violencia física, psíquica, moral o espiritual para lograr un creyente. La fe requiere un hombre libre que desde el centro de su ser reconoce que Dios es su fundamento y su futuro y se entrega libremente a él. Esto no significa que la fe sea una posibilidad más entre otras donde el hombre elige o rechaza la revelación de Dios, quedando irrestricta su naturaleza. La fe no es una opción más para la vida del hombre, sino el lugar donde su naturaleza, humana, racional y libre, alcanza su plenitud y estado de consumación. Es el lugar de su vocación cumplida y lograda o por el contrario de su frustración.

La *racionalidad* de la fe es una cuestión presente en el cristianismo desde sus orígenes. La necesidad de la relación entre la fe y la razón es un sello de marca del cristianismo. Ésta ha sido vivida desde sus orígenes como una realidad más o menos pacífica (cfr. Rm 1, 20; Hch 17, 16-32). Es verdad que la forma de entender esta relación ha sido diversa y en este sentido ha habido algunas tensiones entre aquellos que subrayaban más la paradoja de la fe respecto a la razón (Tertuliano) o quienes eran proclives a buscar más bien los puntos de convergencia con la razón humana (Clemente de Alejandría). No es este el lugar para ofrecer la historia de este fecundo diálogo, pero en él hay que mencionar el siglo XIX, pues en el Concilio Vaticano I la Iglesia Católica se vio en la necesidad de pronunciarse explícitamente sobre esta cuestión frente a un racionalismo estrecho que sólo estaba dispuesto a aceptar las verdades de fe que pudieran ser demostradas por la razón; y frente a un fideísmo exagerado que ponía bajo sospecha toda posibilidad de la razón como condición de posibilidad del acto de fe y camino en el conocimiento de Dios. Lo que la Iglesia defiende en esta cuestión no es tanto una determinada opción filosófica, sino una afirmación de primer orden: la fe es un acto plenamente humano y libre, y por esta razón puede ser ofrecida con una pretensión de verdad para todos los hombres. El cristianismo tiene una pretensión de verdad y una capacidad intrínseca de diálogo con

todos los hombres y con todas las culturas desde el reconocimiento del otro en su diversidad y libertad inalienables y en la capacidad humanizadora de su fe¹². No hay que entender esta racionalidad, por tanto, como algo paralelo, anterior o previo al acto de fe, sino como algo connatural al acto mismo de fe: «El acto de fe es racional en el momento mismo en que se realiza como tal. Hasta qué punto cada creyente puede justificar racional y reflexivamente su visión, es algo secundario. El acto de fe no recibe su racionalidad central de su acción antecedente de la pura razón, ni puede recibirla, porque la racionalidad brota precisamente en el mismo acto de fe. Esta dinámica sólo puede tener lugar dentro de la orientación global del hombre a Dios y, por consiguiente, en un contexto existencial que implica la razón, la voluntad, la libertad y el amor. Lo que convierte al hombre y le capacita para este movimiento existencial hacia Dios es la gracia, que comunica al que está en camino el sentido de lo divino y de su revelación en la historia. La luz interior de la fe y la revelación histórica se encuentran, se reconocen y se refuerzan recíprocamente»¹³. El diálogo entre la fe y la razón es uno de los temas centrales que ha puesto de relieve Benedicto XVI en el ejercicio de su magisterio pontificio. En el centro de esta cuestión destacan los discursos que ha tenido en dos importantes universidades europeas: Ratisbona (2006) y La Sapienza, en Roma (2008)¹⁴. En ambos discursos la cuestión de fondo es la necesidad de establecer una relación fecunda entre la fe y la razón con el objetivo de que el hombre de hoy se comprometa de forma radical por la búsqueda de la verdad, más allá de la fácil tentación del relativismo y del fundamentalismo. Los dos actos fueron controvertidos por diversas razones. El primero por la recepción de una cita del emperador Manuel II referida al Islam; el segundo por la imposibilidad de que el Papa leyera su discurso en la sede de la Universidad de la Sapienza debido a la oposición de un pequeño grupo de estudiantes y profesores reivindicando el carácter laico de la Universidad. En ambos casos la figura de Benedicto XVI con el paso del tiempo ha

¹² A. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, BAC, Madrid 2012, 59-70.

¹³ H. U. von Balthasar, Gloria I, 163.

¹⁴ Cfr. A. Cordovilla, "Por una razón abierta y una fe iluminada. Benedicto XVI entre la Universidad de Ratisbona y la Universidad de la Sapienza", *Estudios Eclesiásticos* 83 (2008) 399-424.

salido engrandecida, por la humildad de su actitud, la profundidad de su discurso y la valentía para proponer sus posiciones en un ámbito civil y laico. Pero más allá de las circunstancias concretas que han rodeado a estos dos importantes discursos, creo que es importante entrar al meollo de la cuestión. Ya anteriormente, en el discurso programático a la Curia Romana el 22 de Diciembre de 2005, Benedicto XVI había subrayado que en la profundización de este diálogo entre fe y razón se encontraba la clave para una correcta hermenéutica del Concilio Vaticano II y la fecundidad de su aplicación para la renovación de la Iglesia en el siglo XXI.

La tercera característica es que la fe tiene que ver con la experiencia, es decir, es experimentable, aun cuando vaya más allá de toda experiencia humana y no puede quedar reducida a ella, dado su objeto y naturaleza sobrenatural. El concepto de experiencia no entra con facilidad en la teología cristiana. No es fácil poner en relación estos dos sustantivos. La historia de la teología da razón de esta difícil correspondencia. Las expresiones clásicas que ha utilizado el pensamiento teológico para hablar de la relación del hombre con Dios han sido conocimiento, por parte de la tradición católica, y obediencia por parte de la tradición protestante. Frente al riesgo de una excesiva subjetivización y desnaturalización de la realidad de Dios, la teología ha tardado años en hacer uso de esta expresión para hablar del encuentro entre Dios y el hombre. Un autor nada sospechoso de caer en los peligros que señalábamos anteriormente y siendo consciente de esta dificultad afirma: «Por muchos condicionamientos que lleve consigo el concepto de experiencia en la historia de la teología y en la heresiología, tanto en el ámbito católico como en el protestante, así como en la misma teología de controversia, continúa siendo indispensable si queremos entender la fe como el encuentro del hombre en su ser integral con Dios. Y, evidentemente, Dios quiere tener ante sí al hombre en su integridad y quiere que la respuesta a su palabra sea una respuesta de todo el hombre»¹⁵.

A este encuentro entre Dios y el hombre afectando a la raíz de la vida humana y a la totalidad de su ser es a lo que llamamos

¹⁵ H. U. von Balthasar, *Gloria* 1, o. c., 201.

“*experiencia de Dios*”¹⁶. La experiencia no es sinónimo de una subjetivización de aquello que es experimentado por parte del hombre, ni tiene que ver con el método de experimentación científica que mete al objeto analizado en unas condiciones que pueden ser probadas en diferentes contextos y lugares. La experiencia de la que hablamos aquí es el *diálogo vivo e implicativo con la realidad*¹⁷. Pero, ¿por qué utilizamos esta expresión tan compleja? Porque con la expresión *experiencia de Dios* queremos decir que Dios no es sólo “objeto” del intelecto del hombre, de su razón o de su inteligencia, sino que sobre todo él está ante el hombre como el horizonte y fundamento de su existencia (trascendental), como un tú personal que le sale al encuentro desbordándolo (alteridad) y como aquella que aun por trascendente y extraña le afecta en su raíz más profunda y en su totalidad constituyendo el más profundo centro de su yo personal (comunidad).

La experiencia que el hombre tiene de Dios, siendo absolutamente singular por estar Dios implicado, al tener como sujeto al hombre, incluso aunque fuera comprendido como sujeto paciente, es una experiencia radicalmente humana, y en cuanto tal las características generales que damos a toda experiencia antropológica verdadera tienen que darse también en ella. A saber, la inmediatez, la mediación y la apertura. Esta coincidencia o continuidad entre ambas no es signo de que la realidad de Dios sea una proyección del hombre, ni siquiera que la experiencia humana pueda agotar el misterio de Dios, sino que la experiencia de Dios se da en el ámbito de la realidad mundana y afecta al hombre en su raíz última. Ésta no es una realidad periférica ni ajena a la vida humana, sino la forma como esta vida llega a su plenitud. No obstante, aun teniendo estas características comunes a toda experiencia humana, la experiencia de Dios es propiamente una experiencia religiosa que tiene un lugar específico en la vida humana. Esta experiencia de Dios, siendo humana y estando arraigada en un lugar específico de la vida humana, no es experiencia de un objeto más que se sitúa dentro del horizonte de la vida humana, sino que Dios es el horizonte mismo de nuestra experiencia, el

¹⁶ Cfr. A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, o. c., 48-59.

¹⁷ Cfr. R. Schaeffler, *Erfahrung. Dialog mit der Wirklichkeit*, Herder, Freiburg 1985.

fundamento y la condición de posibilidad del conocimiento humano cuando conoce la realidad como un todo, se conoce a sí mismo como sujeto consciente en autoposesión de sí en apertura radical hacia la trascendencia (experiencia trascendental). No obstante, aun cuando Dios siempre está más allá (trascendencia) y más acá (inmanencia) de la experiencia finita, la relación que instauramos con él y él con nosotros es una auténtica experiencia personal, en alteridad real y con vocación a la comunión mutua.

d) *La fe es una realidad divina y humana*

A estas alturas ya podemos ver con claridad que hablar de la realidad de la fe implica hablar de Dios y del hombre. Ni Dios solo ni el hombre solo. Ni los dos, pero separados. La fe es ese misterio nupcial del encuentro entre el Dios que ha querido ser definitivamente el Dios-con-nosotros y el hombre que está llamado a ser definitivamente el hombre con Dios. *La fe es la realidad que surge del encuentro personal entre Dios y el hombre por la que este puede participar de la vida divina.* La fe tiene que ver con Dios, pero no con un Dios abstracto, lejano, totalmente Otro, sino con el Dios encarnado, revelándose en la historia de los hombres y dándose por medio del Espíritu, suscitando así, desde la conciencia y libertad del hombre la respuesta a esta revelación. La fe es una realidad humana en cuanto esa humanidad está pensada y querida como distinta de Dios aunque llamada esencialmente a la comunión con él. Ambas dimensiones han sido unidas en la persona de Jesucristo, quien es mediador y plenitud de la revelación de Dios para los hombres en la historia e iniciador y consumidor de la fe de los hombres (Heb 12,3). La fe es así la *participación en la vida de Dios desde la vida del Hijo*, quien ha unido en él personalmente la realidad divina y la realidad humana.

2. EL MISTERIO TRINITARIO

La fe remite, por lo tanto a una realidad real divino y humana, que hemos caracterizado como misterio por su carácter personal y su singularidad irreductible. Es un encuentro personal y como tal no puede quedarse reducido a su formulación. La fe no es una realidad dada total y absolutamente desde un inicio, sino que es

un camino. Aquí la expresión de Tomás de Aquino es insuperable: “*Fides non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*” (ST II-II, q.1, a.2, ad). La fe tiene una estructura exodal, es decir, siempre está en salida hacia nuevos lenguajes, nuevas palabras, nuevas formulaciones. Porque la fe en su entraña y estructura es siempre un éxodo de la existencia, de lo conocido a lo desconocido; de lo dado a lo que está por venir; de lo visible a lo invisible. La fe tiene en Dios su término y su fin. La fe es participación en la vida divina y este es el misterio de la Trinidad. No obstante, en el Credo este misterio trinitario se nos manifiesta en un lenguaje y unas fórmulas que es necesario conocer para crecer en nuestra adhesión personal a Dios, pues aun siendo posible distinguir el acto de fe (*fides qua*) del contenido de la fe (*fides quae*), ambos aspectos son inseparables.

La primera palabra del Credo es “[yo] creo”. El punto de partida, por lo tanto, somos nosotros en la totalidad de nuestra existencia personal que desde el fondo del corazón nos abrimos a una realidad que nos desborda y nos supera infinitamente y de la que decimos que es el fundamento en el que asentamos nuestra vida (Padre), la realidad amorosa que nos salva arrancándonos de la muerte y del sinsentido (Hijo) y el futuro que nos otorga la esperanza de un destino feliz y pleno (Espíritu). El verbo está unido a una preposición “*eis*” en griego o “*in*” en latín. Con ella se quiere dar un sentido único y personal. Único porque creer así sólo se puede en Dios. Sólo se puede creer en Dios porque este acto de fe significa no sólo creer su existencia (Deo); o darle crédito en lo que dice y testimonia de sí (Deum). Sino que asumiendo estas dos perspectivas, la fe en él significa entregarse a él; poner la vida entera en sus manos. Este es el sentido personal desde donde tiene que ser entendido el Símbolo de la fe. Antes que creer en verdades, creemos, vivimos y existimos en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

2.1. El carácter histórico de las formulaciones de fe

Las confesiones, los credos y los símbolos de la fe que nos han transmitido el contenido fundamental de lo que creemos no caen del cielo, sino que tienen un proceso complejo de elaboración que hay que comprender desde la voluntad de fidelidad a la tradición apostólica recibida (como pescadores, no como aristotélicos), la

comprensión del contenido evangélico en un contexto cultural nuevo (helenismo) y las interpretaciones deficientes del misterio de Dios (herejías) ante las cuales y con la respuesta a ellas se va construyendo una identidad. Todo ello elaborado desde un principio catalizador que varía según el momento histórico determinado. Así, los Credos primitivos que encontramos en el NT están centrados en la confesión del *kerygma* centrado en el misterio pascual, la muerte y la resurrección de Cristo (1Cor 15,1-8). Las reglas de la fe que nacen a partir del siglo II están determinadas por la defensa de la fe en el Dios Padre creador (1º artículo), como forma de entender el monoteísmo y la relación fundamental entre Dios y el mundo. Los Símbolos del siglo III y especialmente en el siglo IV se configuran desde la preocupación por la clarificación doctrinal de la condición filial de Jesús y su naturaleza divina (Nicea), como una forma de entender la verdad de la encarnación de Dios (2º artículo); y, en la segunda mitad del siglo IV, se desarrollará el tercer artículo del Credo desde la pregunta por la naturaleza divina y personal del Espíritu como forma de entender la divinización de las criaturas. Hay que señalar que las formulaciones de la fe no son ni verdades aisladas, ni sistema de doctrinas. Remiten a una historia de salvación, que es resumida en forma de enseñanza y doctrina, para finalmente ser expresada en el molde de la confesión. Veamos brevemente este proceso histórico que ha configurado el contenido de nuestros Símbolos de fe y que a través de sus expresiones quieren conducirnos al Dios que ha querido ser ya para siempre el Dios-con-nosotros¹⁸.

2.2. Las confesiones de fe en el Nuevo Testamento

En el origen de la cristología del Nuevo Testamento está la confesión de fe en Cristo Jesús «muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rm 4, 25). Una de las confesiones de fe más antiguas se encuentra en la carta a los Romanos 10,9 que ya hemos comentado anteriormente: «Si confiesas con tu boca a Jesús como Señor y en tu corazón crees que

¹⁸ Una exposición más amplia con la bibliografía actualizada sobre este apasionante periodo de la historia del dogma trinitario puede verse en A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, o. c., (Capítulos 7-11).

Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás, pues se cree con el corazón para la justicia y se hace la confesión con la boca para la salvación». La «homologésis», es decir, el reconocimiento público y la confesión de fe está constituida por una aclamación o un grito Jesús Señor y por el contenido de esa fe que viene designado por la acción de Dios en Cristo: Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. La acción de Dios de despertar y resucitar a Cristo de entre los muertos es el origen de la aclamación y confesión de fe en Jesús como Señor¹⁹. Desde aquí se desarrollará después el interés por la vida terrena de Jesús. Mientras los evangelios fueron escritos entre los años 65 y 100 d. C., las fórmulas de fe que encontramos en las cartas paulinas y que el propio Pablo recoge de la liturgia de las comunidades, podrían remontarse a los años 45-50. El escrito más antiguo del NT es la Carta a los Tesalonicenses y hoy nos llama especialmente la atención que no manifiesta ningún interés por la historia concreta de Jesús. En el origen de la cristología está la confesión de fe en Jesús como Señor y Juez que volverá en el final de los tiempos. Sólo en un segundo momento para desarrollar y fundamentar mejor esta confesión, y según esta misma estructura de la *homologesis*, se recogieron los testimonios que remitían a dichos propios de Jesús o a las narraciones sobre sus acciones según el patrón y el modelo evangelio²⁰. Desde una preocupación misionera y catequética se escriben una especie de biografías de Jesús que tienen poco de biográfico, tal como entendemos nosotros hoy una biografía, y mucho de teológico, remitido a una historia. Pero como ya advirtió Ernst Käsemann, en la famosa conferencia en la que volvió a plantear la cuestión del Jesús histórico el 20 de Octubre de 1953 en Marburgo, la «conmemoración confesante y celebrativa, que es lo específico de la Iglesia, no excluye, sino que presupone la memoria de los hechos; la *homologesis* no anula, sino que tiene en su entretela la vida de Jesús»²¹. Por lo tanto, ya desde los orígenes del Cristianismo en el corazón del Nuevo

¹⁹ H. Schlier, «Gli inizi del credo cristologico», en Id., *La storia della cristologia primitiva*, Brescia 1986, 15-70; G. Uríbarri, «Creo en Jesucristo», en Id., *El corazón de la fe*, o. c., 61-88.

²⁰ Cfr. F. MUSSNER, «Omologesi cristologica e vita de Gesù evangelica», en H. SCHLIER, *La storia della cristologia primitiva*, 71-88.

²¹ E. KÄSEMANN, «El problema del Jesús histórico » en *Ensayos exegéticos*, Sigueme, Salamanca 1978, 159-189; aquí 176.

testamento podemos ver que confesión de fe de la Iglesia y vida evangélica de Jesús se relacionan y se necesitan mutuamente. Esto será determinante para la estructura de los credos primitivos, de la regla de la fe y del Símbolo. La estructura es la historia de la salvación: creación-encarnación-recapitulación.

2.3. Las primeras reglas de fe: Creo en Dios Padre creador

La regla de la fe son los contenidos fundamentales del Cristianismo, como comentario a la fe bautismal, que es utilizado en la catequesis y que sirve como canon para determinar la verdad de una doctrina. Las encontramos en autores de la talla como Justino, Tertuliano, Ireneo, Orígenes. Mezclan un componente de creatividad personal y de fidelidad a la fe recibida. Están formadas por tres artículos. El primero, referido al Padre creador; el segundo al Hijo encarnado y el tercero al Espíritu. En este momento el elemento más importante de su elaboración es la fe en la creación²², afirmada en el artículo primero y fundamental, según una expresión de Ireneo de Lyon en la *Demostración de la predicación apostólica*:

«He aquí la Regla de nuestra fe, el fundamento del edificio y la base de nuestra conducta: Dios Padre, increado, ilimitado, invisible, único Dios, creador del universo. Este es el *primero y el principal artículo* de nuestra fe. El *segundo* es: El Verbo de Dios, Hijo de Dios, Jesucristo nuestro Señor, que se ha aparecido a los profetas según el designio de su profecía y según la economía dispuesta por el Padre; por medio de Él ha sido creado el universo. Además, al fin de los tiempos, para recapitular todas las cosas, se hizo hombre con los hombres, visible y tangible, para destruir la muerte, para manifestar la vida y restablecer la comunión entre Dios y el hombre. Y como *tercer artículo*: El Espíritu santo por cuyo poder los profetas han profetizado y los Padres han sido instruidos en lo que concierne a Dios, y los Justos han sido guiados por el camino de la justicia, y que al fin de los tiempos ha sido difundido de un modo nuevo sobre la humanidad, por toda la tierra, renovando al hombre para Dios»²³.

²² Cfr. F. Young, *The Making of the Creeds*, SCM Press, London 1991.

²³ Ireneo de Lyon, *Demostración de la predicación apostólica*, 6.

Es obvio que esta primacía tiene un sentido cronológico, es decir, que la confesión de fe en Dios Padre ha de ir delante de la confesión de fe en el Hijo y en el Espíritu. Así es desde el punto de vista de la historia de la salvación, pues Dios se manifestó primero como Padre en el AT, como Hijo en el NT y ahora se nos revela como Espíritu (Gregorio Nacianceno). El sentido cronológico es pues evidente. Pero Ireneo quiere decir algo más. Junto a la expresión primero añade *principal*. La primacía se convierte aquí en una cualidad frente al resto. Es como si este primer artículo fuera el fundamento de los otros dos. Y efectivamente así es. No sólo porque el Padre es la fuente en la vida divina, del Hijo y del Espíritu, sino también porque sin esta confesión en el único Dios, Padre todopoderoso, no sería posible afirmar la encarnación del Hijo de Dios y la divinización obrada por el Espíritu en su Iglesia como sacramento universal de salvación en el camino de la recapitulación de todas las cosas en Cristo y Dios sea todo en todos. La fe monoteísta en un único Dios Padre (por lo que ya integra implícitamente al Hijo y al Espíritu) es capital para entender el resto de los artículos del Credo y sus formulaciones dogmáticas. Así como el primer artículo no es plenamente comprensible si no es desde el segundo (Hijo) y el tercero (Espíritu). Frente a una comprensión de la revelación que separa al Dios invisible, el Padre del Nuevo Testamento, y el Dios creador del Antiguo Testamento, las primeras confesiones cristianas afirman sin dudar la unicidad de Dios. Sólo existe un único Dios que es Padre, Señor y soberano de todo, creador de todas las cosas. En sentido fuerte, en sentido ontológico, no hay realidades extrañas, poderes malévolos, fuerzas oscuras que puedan poner en entredicho el *poder bondadoso y creador* de Dios. El mal y la oscuridad existen, pero si no están en el origen como una fuente propia frente al Dios creador, tampoco estarán al final como última palabra de la vida humana y de la historia del mundo. Si Dios está en el origen de todo como único principio, él será también el único final. La esperanza se funda en la fe en el Dios creador, como bien sabía la madre de los macabeos cuando alentaba a sus hijos a que fueran fieles al Dios que le dio el ser desde sus entrañas maternas, porque quien los creó les devolvería misericordiosamente la vida (cfr. 2Mac 7,23)²⁴.

²⁴ Cfr. A. Cordovilla, «Creo en Dios Padre», en G. Urbarri (ed.), o. c., *El corazón de la fe*, 35-60.

2.4. Los Símbolos de la fe: La divinidad de Jesucristo (Nicea) y del Espíritu Santo (Constantinopla I)

Los primeros *símbolos* aparecen en torno al siglo III. Son credos locales que representan la enseñanza de un obispo de una Iglesia particular. Están así vinculados al bautismo en el cual se le entrega al bautizado (traditio) para que sea recitado por este (reditio). Esta recepción y recitación se hacía bien en forma interrogativa o en forma declarativa. Parece que los más tradicionales son los de forma interrogativa, cuya huella la tenemos en la liturgia actual en el bautismo y en la renovación de este acontecimiento en la vigilia pascual. La fe es un diálogo entre Dios y nosotros y esta forma de interrogación y respuesta se adapta perfectamente a esta estructura fundamental de la vida cristiana.

Respecto a los credos en forma declarativa tenemos que citar los más conocidos por la liturgia como son el Niceno-Constantinopolitano (s. IV) que nace en la Iglesia de Oriente, aunque es asumido por la Iglesia latina a partir del Concilio de Calcedonia en el 451; y el Apostólico, proveniente de Roma, cuyos orígenes se pueden encontrar en el siglo III (Antiguo Credo Romano) y que en la forma actual se remonta al siglo VI. Este solamente ha sido utilizado en la Iglesia occidental, no en el Oriente cristiano²⁵. En el Símbolo de Nicea los Padres no quisieron innovar una nueva doctrina sobre Dios yendo más allá del testimonio bíblico, sino más bien preservar al monoteísmo cristiano de la helenización arriana (como pescadores, no como aristotélicos). Por esta razón, a través de un término griego se conserva el verdadero sentido del monoteísmo cristiano. Por eso, como veremos también más adelante, Nicea más que una helenización del cristianismo supone una des-helenización. Confieren a la fórmula bautismal su interpretación decisiva para todo el futuro de la Iglesia. Explican la *economía* salvadora de la Trinidad, afirmando con rotundidad que en ella el Padre se revela y se comunica realmente, y no otro, a través de su Hijo y su Espíritu.

²⁵ Cfr. J. N. D. Kelly, *Primitivos Credos cristianos, Secretariado trinitario*, Salamanca 1980.

La referencia al Padre, al Hijo y al Espíritu es el armazón en el cual se van integrando las diferentes afirmaciones referidas a cada una de las personas divinas. Sin negar el monoteísmo, el Símbolo no realiza una confesión de fe explícitamente monoteísta referida a una única naturaleza para desplegarse después en tres personas (Creo en Dios: Padre – Hijo – Espíritu) sino más bien ya directamente trinitaria (creo en un Dios Padre, en un solo Señor Jesucristo, en el Espíritu Santo), donde la unidad está afirmada desde la persona del Padre. «*Creemos en un solo Dios Padre Todopoderoso, creador de todas las cosas, visibles e invisibles*». El único Dios no significa la sustancia de Dios, que estaría como sustrato común de las tres personas divinas, sino que se refiere directamente a la persona del Padre. Esto tiene una importancia fundamental. En el origen de todo y como fuente de todo (incluso de la divinidad) no está una sustancia ciega, inmóvil, inmutable, sino una realidad personal, la persona del Padre. Algo que repercute directamente en nuestra comprensión de Dios, pero que a la vez tiene una incidencia fundamental en la comprensión del mundo y de la persona humana. La relación del Padre con la creación está expresada en las antiguas fórmulas de fe tradicionales, como hemos visto anteriormente. Él es el origen último de toda la realidad, así como se afirma de él que es el origen ontológico en la Trinidad.

El artículo referido al *Hijo* será el que experimente un enriquecimiento sustancial. Aquí se añadirán las fórmulas de la teología nicena para responder a las afirmaciones de Arrio, al interpretar el sentido del término bíblico Hijo de Dios, o la filiación de Jesús, para no dejar escapatoria a una posible interpretación arriana. El punto de partida es la designación de Cristo como *Hijo de Dios* (v. 5). Ella fue siempre el fundamento y el punto de partida de la cristología de la Iglesia antigua. La cuestión está en cómo entender esta filiación de Jesús. Por esa razón utiliza una expresión que desde el punto de vista formal es la más importante: me refiero al término *toutestín*, que significa *es decir*. Nicea quiere explicar el contenido bíblico, no innovar doctrina. El Hijo no ha sido engendrado de la nada, como primera de las criaturas y en función de la creación (*fiat lux* creador) sino que ha sido engendrado de la misma *sustancia* (ousía) del Padre. Este término griego, lo mismo que después el controvertido *homoousios* no hay que entenderlo como un término técnico filosófico. Con él sólo se quiere expresar que la generación del Hijo no procede de la nada, sino de la *realidad* del Padre. De aquello

que sea el Padre, de ahí, proviene el Hijo por generación. De esta forma se puede afirmar que el Hijo participa en toda su plenitud de la esencia divina. A partir de aquí se añaden tres afirmaciones para apoyar esta lectura: Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero del Dios verdadero y se aclara una cuestión que hasta entonces había sido ambigua: la diferencia entre creación y generación. Finalmente, se repite lo ya dicho desde una expresión que 25 años después se convertirá en el santo y seña de Nicea: *homoousios to Patri*.

La referencia al *Espíritu* es muy breve, siguiendo también las fórmulas tradicionales. Hasta que no sea puesta en cuestión su divinidad no será objeto de explicación y aclaración (Constantinopla 381)²⁶. Nicea se contenta con colocarlo en el mismo nivel que al Padre y al Hijo, pero sin aclarar la *naturaleza específica* de su divinidad, su modo de procedencia, etc. Constantinopla I completará esta laguna. Y así desarrollará el tercer artículo en seis cláusulas que afirman la divinidad del Espíritu, su pertenencia a la Trinidad, su procesión del Padre y su actividad salvífica con una máxima fundamental. Si el Espíritu no es el Santo, el que pertenece a la categoría del Señor, de Dios y de Cristo, digno de la misma adoración y alabanza, presente y actuante en la creación y la nueva creación dando vida y vida eterna, no puede santificarnos. La economía de la salvación, por tanto, estaría incompleta y todavía pendiente. Es necesario advertir que Constantinopla sigue la lógica de Nicea pero por un camino diferente para evitar la controversia suscitada en torno al término *homoousios*. Con terminología bíblica, doxológica y litúrgica se afirma sin ambigüedad la consustancialidad del Espíritu con el Hijo y el Padre. Este dato es muy importante, pues podemos comprobar cómo se puede llegar a una misma afirmación por dos formas de lenguaje diferentes. Lo que finalmente resulta es que la doxología de la gloria y la adoración, la ontología de las naturalezas y las personas y la soteriología expresada en el por nosotros y por nuestra salvación están estrechamente relacionadas. Y en realidad eso es lo que hacemos cada vez que cantamos y rezamos el Símbolo de la fe: confesar doxológicamente el ser de Dios que se ha hecho carne y comunión por nosotros.

²⁶ Cfr. N. Martínez-Gayol, «Creo en el Espíritu Santo en la Iglesia», en G. Urizarri (ed.), *El corazón de la fe*, o. c., 89-125.

El desarrollo de los Símbolos del siglo IV en torno al ser trinitario de Dios no tuvieron como catalizador la curiosidad por indagar en sí mismo el ser de Dios, sino fundamentar la economía de la salvación. Si el Padre no es el Dios creador no podemos vivir con confianza absoluta en el mundo. Si el Hijo no es Dios, su encarnación no puede ser considerada la revelación de Dios y la divinización del hombre. Si el Espíritu no es Dios no puede santificarnos. No creemos en Dios como un objeto separado de nuestro ser y espacio vital. La fe en Dios consiste en entrar en su vida divina porque él ha querido salir fuera de sí mismo para compartir la suya con nosotros. Es una entrada en la comunión de vida divina. No es un Dios abstracto y formal en quien creemos, sino en el Padre que al darse enteramente genera la vida de su Hijo; creemos en Cristo, quien en respuesta agradecida se entrega al Padre y de cuya entrega mutua y amor procede el Espíritu común de ambos, en quien creemos como principio de vida y de vida eterna para la entera creación. Es precisamente la fe en Cristo la que nos permite en la libertad que nos da el Espíritu tener libre y confiado acceso al misterio de Dios Padre (Ef 2,18).

3. LA IGLESIA

En el acto y el contenido de la fe está también el misterio de la Iglesia. En el Símbolo apostólico la Iglesia aparece al inicio y al final. Al comienzo implícitamente en el *creo*, porque ella es quien nos entrega la fe formulada en palabras a quien después de un acto de conversión quiere entregarse a Dios revelado en Cristo y dado en el Espíritu. La Iglesia nos entrega la fe, nosotros creemos en ella y a partir de ella. En este sentido hablamos de la Iglesia como madre y que la fe, el bautismo y la eucaristía son realidades constitutivamente eclesiales. Los cristianos decimos «yo creo», para expresar nuestra incorporación libre y personal a la fe de la Iglesia, pero es yo es a la vez comunitario y corporativo. Por esta razón, hay que advertir que el «yo creo» nunca es pronunciado de una forma individual y solitaria. Expresa un plural: «nosotros creemos»²⁷. Porque precisamente desde la fe y el sacramento nos incorporamos

²⁷ Cfr. S. Pié-Ninot, *Creer en la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2002, 5-12.

al Cuerpo de Cristo desde el que proclamamos siempre el Símbolo de la fe. Más aún. Este nosotros afecta al contenido, pues nosotros no nos damos a nosotros mismos la fe, sino que nos es dada: por Dios como gracia y por la Iglesia en la mediación de la Tradición. Somos receptores de la fe, no sus hacedores (Ratzinger). El nosotros de Dios en quien creemos (vida divina) se convierte en el nosotros eclesial de la comunidad creyente (Iglesia). Precisamente en este orden se desarrollarán los primeros credos de la Iglesia que desde Cipriano de Cartago en el siglo III comenzó a ser llamado *Símbolo*, es decir, realidad que nos identifica como pertenecientes a una misma comunión, iglesia, comunidad, institución.

La Iglesia también aparece al final, como una consecuencia de la acción de Dios en la historia de la salvación, que el Padre diseña, el Hijo realiza y el Espíritu lleva a consumación y plenitud. Inmediatamente después de la mención al Espíritu, decimos creo en la Iglesia, como el lugar y el ámbito donde el Espíritu continúa haciéndose presente en la vida de los hombres y continúa realizando la historia de la salvación mediante los sacramentos del bautismo y la comunión de los santos (eucaristía), el perdón de los pecados (penitencia) para recrear al hombre mediante la resurrección y otorgar a todos una existencia nueva (santidad y vida eterna). Los sacramentos y sus frutos son situados en el Símbolo de los Apóstoles como frutos de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. Esta relación entre el Espíritu y la Iglesia es subrayada después por la tradición cristiana. Entre los innumerables textos hay que destacar este de San Ireneo de Lyon: «Porque donde está la Iglesia allí está el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios está la Iglesia y toda gracia: porque el Espíritu es la verdad»²⁸.

Para explicitar esta relación entre la Iglesia y el Espíritu la tradición cristiana ha acuñado una expresión inspirada en la Sagrada Escritura, aunque no se encuentra literalmente en ella: *La Iglesia es templo del Espíritu*²⁹. Precisamente con esta afirmación

²⁸ Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, III,24,1.

²⁹ CEC 797-801; Cfr. H. Schlier, «Eclesiología del Nuevo Testamento», en J. Feiner-M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis* IV/1, Cristiandad, Madrid ²1984, 169-187, esp. 169-170; Y. Congar, *El misterio del templo*, Estela, Barcelona 1964.

se quiere expresar que la Iglesia es el lugar de la presencia, de la revelación y de la acción del Espíritu Santo. Ella es signo de la presencia definitiva de Dios en medio de los hombres; de su revelación irrevocable y donación irreversible. La Iglesia se debe al Espíritu, porque él la suscita a la existencia, le confiere trabazón, le alienta la vida. Ella es fruto del Espíritu y en ella opera el Espíritu, siendo el principio de los ministerios y de los dones que él reparte a cada uno de los fieles.

Desde esta presencia del Espíritu en la Iglesia como templo de Dios, podemos afirmar que ella también participa de la santidad del Espíritu y tiene una vocación esencial a la santidad. Si Dios se hace presente mediante su Espíritu en la Iglesia, convirtiéndola en lugar de su presencia en medio de los hombres, lo hace desde dentro, comunicando su vida y su santidad. No es una presencia extrínseca, externa, sino interna y transformadora. Todo lo que entra en contacto con Dios queda profundamente transformado. La Iglesia no es sólo morada del Espíritu, sino que está penetrada por él. Es de su propiedad, es la posesión de Dios, no se pertenece a sí misma, sino al Dios santo. Por eso a ella misma también le pertenece el atributo de la santidad. Como confesamos en el Credo: una, *santa*, católica y apostólica. E incluso hablamos de la Iglesia sin más como comunión de los santos.

Pero no podemos caer en un docetismo eclesiológico. La Iglesia es una institución humana, está tejida, estructurada y trabada como una edificación. La Iglesia no es una comunidad puramente espiritual, pues tiene una estructura visible; ni una conjunción desorganizada y superpuesta de hombres y mujeres que comparten un proyecto o ideal común. La Iglesia es ante todo el edificio que Dios edifica y construye teniendo en cuenta nuestra esencial condición social y encarnada. Él es quien diseñó el proyecto, el que ha hecho los planos y el que lleva el proyecto a su realización definitiva. Podríamos decir, parafraseando a Ireneo de Lyon, que él es quien la lleva adelante con sus dos manos: el Hijo y el Espíritu. Los demás, plantamos y regamos; pero sólo él es quien la hace crecer y le da consistencia. Como dice San Pablo a la comunidad de Corinto: «Porque nosotros somos cooperadores de Dios y vosotros sois campo de Dios, edificación de Dios» (1Cor 3,6-9). Es verdad que la Iglesia es histórica y peregrina,

por lo que está necesitada de una permanente reforma y de una constante purificación. Sin obviar este trabajo y esta tarea que en este contexto actual tenemos por delante para que nuestra fe en Dios sea más creíble y nuestra evangelización más eficaz, no podemos más que dar gracias a Dios porque por medio de ella hemos recibido la fe desde la que podemos gozar ya desde ahora de la misma vida de Dios.