

«*Creo en Dios*» (La forma de la fe cristiana)

MARIO ALBERTO MOLINA

Qué es *creer*

La traducción litúrgica española del credo de Nicea-Constantinopla repite cuatro veces la palabra *creo*. La versión latina lo tiene una sola vez. Pienso que hay más razones que las estilísticas para esta reiteración del verbo; aparte de la otra cuestión de si en la cuarta repetición el término significa lo mismo que en las tres primeras veces en que aparece. La reiteración del verbo en la recitación del credo es acento y toma de conciencia de que creer no es una acción discreta y deslindable de las demás, como puedo separar los momentos cuando escribo, de los momentos en que converso, de aquellos cuando como, o cuando trabajo. Yo creo no sólo cuando digo *creo*, sino que también cuando escribo, cuando converso, cuando como y cuando trabajo. Y aquí ya se vislumbra la naturaleza del acto de creer, que se parece mucho al acto de vivir, que lo abarca y lo sostiene todo.

¿Qué características tiene el acto de creer? En primer lugar es un verbo. *Creer*, en infinitivo, funciona como sustantivo. Para que despliegue su fuerza verbal debe ser conjugado, es decir, debe ser unido al mismo yugo (con-yugado) con el sujeto, debe ser unido a un sujeto: *yo creo*. Pero conjugar un verbo es implicar al sujeto y señalarlo como aquel que se realiza en la acción significada por el verbo. Los verbos que conjugo en primera persona expresan lo que voy siendo. Por lo tanto, cuando digo *creo* estoy desplegando mi existencia en la acción significada por el verbo.

Ahora bien, *creer* es una forma de asumir la existencia. *Creer* es una forma de proyectar la vida; *creer* es una acción primaria que condiciona y orienta y configura todas las demás acciones y decisiones de mi vida. Naturalmente, estoy hablando del verbo *creer* en su sentido fuerte, cuando significa “creo en Dios”. Cuando *creo* me sitúo en el mundo trascendiéndolo en su finitud para afirmar que su sentido no se agota en sus límites empíricos, sino que se abre a una dimensión que lo orienta y le da consistencia; por lo que vivo en él con *confianza*. Cuando *creo* asumo mi vida reconociendo que no es dueña ni de su origen ni de su consumación; que más bien surge de una gratuidad que la sostiene por detrás y la levanta por delante, por lo que puedo *amar* y ser amado. Cuando *creo* afirmo que la historia de mi vida y la de la comunidad humana en la que vivo no es una concatenación de acciones casuales, sino que son acciones que se configuran en un diseño y propósito, lo que me permite *esperar*.

Cuando digo *creo* me tiendo, por esa acción, hacia una realidad más allá de mí mismo, pero que se me da en mi experiencia del mundo, de mi vida, y de la historia, como un nimbo que las ciñe, como un sentido que las penetra, como su consistencia latente. Por lo tanto, cabe la pregunta, ¿qué es lo que creo cuando creo en Dios?

San Agustín, en sus *Confesiones* se hace una pregunta parecida. Él se pregunta: ¿qué es lo que amo cuando amo a mi Dios? Y responde describiendo igualmente un acto de proyección del sujeto hacia una realidad, análoga a las percepciones sensoriales, pero de la que se dice que es algo más que las percepciones sensoriales:

«¿Qué es lo que amo cuando te amo? No una hermosura de cuerpo, ni cadencia de tiempo, ni claridad de luz, ésa que agrada a los ojos. No melodías gratas de todo tipo de acordes, no fragancia de flores, perfumes y aromas; ni miel ni maná; ni caricias acogedoras en abrazos carnales. No amo estas cosas cuando amo a mi Dios. Y con todo amo

cierta luz, cierta voz, cierta fragancia, cierto manjar y cierto abrazo cuando amo a mi Dios, luz, voz, fragancia, manjar y abrazo de mi hombre interior; donde luce a mi alma lo que ningún lugar contiene, donde suena lo que no se lleva el tiempo, donde da su aroma lo que no esparce el viento, donde da sabor lo que no se agota comiendo; donde perdura lo que la saciedad no repele. Esto es lo que amo, cuando amo a mi Dios.»¹

Parangonando a Agustín, puedo responder que cuando creo en Dios, creo en la confiabilidad del mundo, en la gratuidad de la vida y en la intencionalidad de la historia, sin dejar de reconocer que, a nivel de lo patente, se evidencia la caducidad del mundo, la contingencia de la vida y la indeterminabilidad de la historia. Porque cuando creo no creo ni en el mundo ni en la vida ni en la historia, sino en Aquello por lo que el mundo es confiable, la vida graciosa y la historia intencionada. Pero lo que manifiesta esas cualidades del mundo, de la vida y de la historia no lo puedo percibir aparte de esas realidades y como en sí mismo, sino siempre por la mediación de estas coordenadas de mi existencia, que se me dan como impregnadas de una cualidad que reciben de otro. Y esta percepción es posible no por un mero acto imperioso y arbitrario de mi voluntad; sino por la experiencia, en la alegría, de una confianza, de una acogida y de un sentido que proceden, más allá de la evidencia, de una presencia latente a quien llamo Dios.

Esa presencia se sugiere, no se impone. Se me ofrece, como la belleza en el arte, para invitarme a una forma de vida, para la proyección de una existencia personal, en donde el polo de configuración no descansa en mí mismo, sino que saliendo de mí, descansa fuera de mí en la alteridad del misterio que es Dios. Esto hago cuando digo *creo*.

¹ *Confesiones*, X 6, 8.

La identidad trinitaria de la fe cristiana

El análisis que he hecho de lo que significa creer está descrito desde la experiencia de fe cristiana. He soslayado la preocupación por la fe en cuanto asentimiento a una doctrina, y he descrito el acto de creer acercándolo a la experiencia estética en cuanto acto por el que aprehendo un sentido y percibo una forma en la sustancia de mi vida. Como el credo es la condensación literaria de la experiencia de la fe cristiana, es una unidad *cuya estructura básica* debe ser aceptada en bloque, si la fe que se pretende describir quiere ser identificada como cristiana.

La estructura básica del credo consta de *tres elementos*: la afirmación del mundo como creación de Dios Padre, la salvación de la historia por la experiencia humana de Dios Hijo y la plenificación de cada vida humana por la inhabitación de Dios Espíritu. Eso es irrenunciable en una fe que se quiera identificar como cristiana. Y eso es el credo en su médula. Ciertamente que el credo dice muchas más cosas, pero son desarrollo, explicitación y puntualización de estas tres.

La importancia de asumir la estructura trinitaria del credo como un todo sin elegir un artículo sobre el otro como el más importante estriba en que *en esa estructura trinitaria se juega la identidad de la experiencia religiosa cristiana*. En efecto, la fe cristiana se basa en una experiencia globalizante que abarca la naturaleza vivida como creación; la historia como lugar del señorío de Dios y, dentro de ella, la propia vida personal como vocación de Dios. Y las tres realidades dependen entre sí: que el creyente pueda entender su vida personal como vocación y elección del Padre gracias al don del Espíritu se debe a que el Hijo en cuanto tal ha vivido, él también, la experiencia de la vida humana, ya que el universo entero se fundamenta en el amor del Padre como su Creador. Al revés, la creación del universo es un designio de amor del Padre, que encuentra su razón de ser en la voluntad de comunicarse a

todos los hombres por el don del Espíritu; esa comunicación de sí mismo se realiza en la humanización del Hijo, por quien todas las otras vidas humanas encuentran su razón de ser y su plenitud en la participación por el Espíritu en la vida de Dios. O desde una perspectiva cristológica: la vida de Jesús, que fue coherente en la obediencia al Padre hasta la muerte y fue reivindicado por el Padre en su resurrección, manifiesta que el universo entero es designio del amor del Padre y que todas las personas en su singularidad personal están llamadas a una plenitud de amor y de vida por el don del Espíritu, comunicable desde la resurrección de Jesús.

Éstos no son juegos de palabras. Son esfuerzos por verbalizar la trabazón interna de la singular experiencia de fe cristiana en su especificidad cristiana. En otras palabras, el credo, en su estructura básica, expresa que *la experiencia cristiana de Dios abarca la dimensión cosmológica, histórica y personal de la existencia humana y que por eso el Dios cristiano es Trinidad*. Mejor, que como Dios es Trinidad, al darse, ha hecho posible el mundo como creación, ha podido tener una experiencia histórica como creatura en Jesús, ha podido hacer comunicable su vida misma a todos los humanos que se abren al don del Espíritu, de modo que la humanidad, y con ella la creación, tienen en el Padre su meta y su plenitud. Porque Dios es Trinidad, su revelación es historia de salvación.

Estas tres articulaciones de la fe no crecen por añadidura ni se pueden suprimir sin transformación notable de la experiencia cristiana de Dios. Incluso me atrevería a decir que, cuando la *doctrina* de la Trinidad se ha hecho irrelevante por abstracta o especulativa, la *vida espiritual* de los fieles ha seguido siendo en cierto sentido trinitaria, pues los creyentes han reconocido que el mundo es bueno y don de Dios; han venerado la cruz y celebrado la resurrección de Jesús y esperado su venida como salvación y meta de la historia, y en esa esperanza y confianza han tenido la familiaridad para hablarle a Dios

en la oración, porque han experimentado su amor personal por el don de su Espíritu y han respondido al amor con la rectitud ética en su conducta. He escrito, "en cierto sentido trinitaria" porque la aprehensión conceptual, la explicación verbal de esta experiencia ha sido excesivamente abstracta y formalista, de modo que la doctrina ortodoxa ha servido poco para esclarecer la experiencia vivida. La famosa opinión de K. Rahner de que la doctrina trinitaria se ha hecho hasta tal punto irrelevante para los cristianos, que si un día se dijera que no hay trinidad en Dios, la vida cristiana seguiría igual², dice dos cosas: que la experiencia de la fe no depende de la doctrina teológica, sino de la Tradición viva de la iglesia, por lo que es posible descubrir, aunque sea de forma imperfecta, una experiencia diversificada de Dios en la vida de los fieles, y en segundo lugar que Rahner denunciaba con su dicho la teología trinitaria especulativa de su tiempo llamándola a una mayor vinculación a la experiencia, para ser una teología trinitaria desde la "economía".

¿Cuáles son las formas de experiencia de la revelación trinitaria? Voy a hacer una breve descripción tomando como base la tradición sinóptica (incluidos algunos textos del libro de Hechos) que es la que alimenta principalmente la fe cristiana. El cristiano experimenta el mundo como bueno, acogedor, sobre todo bello. La conciencia ecológica no ha venido sino a acentuar esta perspectiva. Y en esa belleza descubre también una providencia que es la huella de Dios.

² «Los cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia son casi exclusivamente 'monoteístas'. Podemos, por tanto, aventurar la conjetura de que si tuviéramos que eliminar un día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría inalterada.»; K. RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium salutis*, (2ª ed.; J. FEINER, M. LÖHRER, ed.), Cristiandad, Madrid 1977; II, 271. Anteriormente en *Advertencias sobre el tratado dogmático 'De trinitate'*, en *Escritos de teología*, Taurus, Madrid 1961; IV, 107.

Sentencias de Jesús como aquella de que el Padre celestial hace salir el sol sobre buenos y malos y manda la lluvia sobre justos e injustos (Mt 5,45); o la exhortación a no andar preocupados pensando qué vamos a comer o a beber para sustentarnos o con qué vestido vamos a cubrirnos el cuerpo, porque las aves del cielo, que ni siembran ni siegan ni recogen en graneros, reciben alimento de nuestro Padre celestial (Mt 6, 25-26), nos hablan de un mundo para el hombre en el que puede vivir con la confianza puesta en Dios. Como sabemos, la fe en Dios creador no es tanto una doctrina sobre cómo se originó el mundo, cuanto una experiencia del mundo como referido a Dios y a **Dios en cuanto Padre**, es decir, en cuanto origen trascendente de la vida y de todo cuanto existe. El Dios invisible en sí mismo, pero cercano en sus dones. Las parábolas de Jesús, tomadas muchas de ellas de la relación del hombre con la naturaleza, convierten al mundo y el entorno humano, en transparencia de Dios. La semilla que cae en diversos terrenos y fructifica al cien por cien cuando cae en buena tierra (Mt 13, 1-9); los pescadores que con su red recogen toda clase de peces que luego seleccionan (Mt 13,47-49); el poco de levadura que la mujer amasa con tres medidas de harina (Mt 13,33); o la mujer que perdió una moneda y barre toda la casa para encontrarla (Lc 15,8-10); la higuera que no dio frutos y el amo mandó cortarla, pero el cuidador de la viña pidió un año de gracia (Lc 13, 6-9) son parábolas que transfiguran al mundo y lo abren a un significado que trasciende la experiencia cotidiana utilitaria para permitir la percepción del Padre que en él nos sostiene y nos cuida y sobre todo nos habla de sí. «Cuando contemplo el cielo, la luna y las estrellas que has creado, me pregunto, ¿qué es el hombre, para que te acuerdes de él, el ser humano para que de él te cuides?» (Sal 8).

Los mismos sinópticos nos presentan, con diversos relatos, la transición de la experiencia del Padre en la creación a la de Jesús como señor de ella y del mundo. Son relatos que nos hablan con estupor de que una criatura, un ser humano, está dotado de la

autoridad divina, delegada y otorgada por el Padre, de modo que se convierte en la razón de ser de la creación. Esta experiencia conduce a la consecuencia de ver en **Jesús al Hijo de Dios**. El relato de la tempestad calmada (*Mt* 8, 23-27; *Mc* 4,35-41; *Lc* 8,22-25) tiene la clara intención de presentar a Jesús como soberano sobre la creación y ofrece la transición hacia una concepción de la creación en clave cristológica. La tempestad en el mar es efectivamente una representación de la vuelta del caos inicial; la soberanía con que Jesús conmina a las aguas y al viento y vuelve la calma remeda la de Dios al principio cuando con su palabra separó las aguas y les puso un límite. El relato termina con la pregunta por la identidad de Jesús, una pregunta que los evangelistas dejan abierta para suscitar la respuesta de la fe.

La respuesta de Jesús a la pregunta del sumo sacerdote, de si era o no el Mesías, respuesta elaborada con material de la tradición apocalíptica, es una clara afirmación de que en él, en Jesús, se define el sentido del mundo. Él es el Mesías, el Hijo de Dios, y verán al Hijo del hombre sentado a la diestra del Todopoderoso, y que viene sobre las nubes del cielo (*Mt* 26,63-64). La confirmación de esta respuesta es la experiencia de la resurrección y ascensión. Si Jesús ha de venir como Hijo de Dios en las nubes, la transición hacia esa posibilidad pasa por la resurrección y ascensión.

La sentencia de *Mt* 28,18.20 («Dios me ha dado autoridad plena sobre el cielo y la tierra... Yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo») y la despedida de *Lc* 24, 46.51 («estaba escrito que el Mesías tenía que morir y resucitar de entre los muertos al tercer día y que en su nombre se anunciaría a todas las naciones, comenzando desde Jerusalén, la conversión y el perdón de los pecados... Y mientras los bendecía se separó de ellos y fue llevado al cielo») son sólo dos textos en los que la resurrección de Jesús representa el inicio de una misión cuyo término es el juicio sobre la humanidad y el mundo,

ejercido en nombre de Dios por el hombre Jesús. Claramente lo expresa el Pablo lucano en *Hc* 17, 31: «Dios ha establecido un día en el que va a juzgar al universo con justicia por medio de un hombre designado por Él, a quien ha acreditado ante todos resucitándolo de entre los muertos». La parábola de *Mt* 25, 31-46 que atribuye al Hijo del hombre la facultad de juzgar y decidir el destino de la humanidad reconoce implícitamente a Jesús como aquel ante quien se decide el logro o frustración de la vida de cada persona: su vida eterna. El discurso apocalíptico (*Mt* 24-25; *Mc* 13; *Lc* 21) presenta la venida del Hijo del Hombre, identificado por supuesto con Jesús, como el fin de la historia y del tiempo y el inicio del reino de Dios (*Mt* 24, 29-31; *Mc* 13,24-27; *Lc* 21, 25-28). Llega, con el Hijo del hombre, la liberación, afirma el Jesús lucano disipando así todo temor (v.28).

Los milagros de Jesús, sobre todo los que tienen que ver con curaciones (*Mt* 8, 1-17; 9), expulsiones de demonios (*Mt* 8, 28-34) y resurrecciones (*Mt* 9,18-26; *Lc* 7,11-17) son efectivamente personalización de esa apertura de la historia y el mundo a la vida y a la comunión con Dios. El relato de la curación del paralítico (*Mt* 9,1-8; *Mc* 2,1-12; *Lc* 5,17-26) descubre el fondo y la implicación de lo que está en juego en los milagros de curación. Se trata del perdón de los pecados, de la reconciliación de cada hombre con Dios, de la devolución de la libertad y la dignidad, de la esperanza de la victoria sobre la muerte para cada uno. Efectivamente, al paralítico que busca la curación corporal, Jesús le ofrece primero el perdón de sus pecados; y ante la reacción estupefacta de los maestros de la ley, lo cura, señalando la conexión entre ambas realidades: el poder de curar corrobora el de perdonar y de reconciliar en nombre de Dios.

La muerte de Jesús es el resultado de un compromiso de amor con la humanidad (*Mc* 10,45; *Mt* 20,28); es la consecuencia de un testimonio (*Mt* 16,21-23 y los otros anuncios de la pasión) de la misericordia, el perdón y la paternidad de Dios, cercano a los pobres y pecadores, a

los impuros y marginados, a los seres humanos precisamente cuando no tienen para hacer valer más que su desnuda humanidad. La muerte de Jesús es, por parte de quienes lo mataron, el resultado del esfuerzo de eliminar su palabra y el anuncio del Reino en la forma como lo proponía Jesús; pero esa misma muerte es, por parte de Jesús, fidelidad a la misión recibida, obediencia al Padre (*Mt* 26,39; *Mc* 14,35; *Lc* 22,42); muerte que es sangre que se derrama por todos para el perdón de los pecados (*Mt* 26,28), pues en ella se confirma la voluntad del Padre de perdonarlos por gracia y amor (*Lc* 7,47; 15, 11-32; *Mt* 20,1-16). En la escena de la crucifixión, los detalles acerca del oscurecimiento del sol (*Mt* 27,45; *Mc* 15,33; *Lc* 23,44) son la expresión cósmica del estremecimiento del mundo ante la muerte de su Señor. Pero el detalle de *Mt* 27, 51-53, de que al expirar Jesús, hubo un gran temblor, las tumbas se abrieron y los santos resucitaron y se aparecieron a muchos en Jerusalén, expresa el sentido salvador de la muerte de Jesús. Su muerte es victoria sobre la muerte y abre la posibilidad de la vida para los hombres.

Ahora bien, esta acción de Jesús en favor de cada uno es posible gracias a otra forma diferente de la experiencia de Dios, **el poder del Espíritu**. En la famosa controversia con los fariseos (*Mt* 12, 22-32; *Mc* 3,20-30; *Lc* 11, 14-23) Jesús atribuye la expulsión de demonios que realiza a la acción del Espíritu. El Espíritu de Dios actuando por su medio restaura al hombre a la salud y a la libertad. No sólo Jesús, sino todo hombre que adopta para con Dios Padre las actitudes de Jesús, de confianza y rectitud, de obediencia y de humildad, se hace por eso mismo capaz de una comunión de vida con Dios por la presencia del Espíritu que lo libera para el bien y la vida. Es posible que la distancia cultural de los relatos de la expulsión de demonios no nos permita captar su importancia. La abundancia de su presencia en los evangelios no es sólo tributo cultural, es énfasis de buena nueva. Las expulsiones de demonios relatan la capacitación para responder a Dios, para participar en su vida, para la alegría, la libertad y la

dignidad; porque en vez del espíritu inmundo, Jesús otorga el Espíritu Santo. Esos relatos señalan la llegada del Reino de Dios. Jesús actúa con la fuerza del Espíritu, recibido del Padre, en beneficio de los hombres. En la predicación en Cafarnaum, según *Lc 4,18-19*, Jesús atribuye la capacitación para su misión en favor de los pobres, los cautivos, los ciegos, a la unción del Espíritu que él ha recibido del Padre. El mismo pensamiento recurre en *Mt 12,15-21*, en una explicación que hace el evangelista del sentido de las curaciones de Jesús: Dios ha derramado su Espíritu sobre su siervo para que anuncie el derecho a las naciones y pongan en él su esperanza.

La comunión y apertura de Jesús hacia su Padre, Dios, es posible por la presencia del Espíritu en él. En cierta ocasión, dice *Lc 10,21-22*, Jesús quedó lleno de alegría por el Espíritu Santo, y esa alegría se transformó en alabanza: *«Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y se las has dado a conocer a los sencillos. Sí, Padre, así te ha parecido bien. Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre; y quién es el Padre, sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar»*. Este texto y su paralelo de *Mt 11, 25-27* son de una importancia extraordinaria para fundar la experiencia cristiana de Dios, pues en ellos se describe a Jesús como aquel que abriéndose en oración al Padre en la alegría del Espíritu se reconoce como Hijo y enseña a los hombres a reconocer al Padre, aprendiendo de él, de Jesús, a ser hijos, porque tenemos también el Espíritu. La experiencia del Espíritu, otorgado por Jesús en su resurrección, transforma las vidas humanas y las abre a la realidad de una comunión de vida con Dios, tan firme e intensa, que sustenta la fe de que la muerte no será capaz de destruirla, sino que será el fundamento para la resurrección personal. El apóstol Pedro explica la experiencia de Pentecostés con estas palabras: *«El poder de Dios lo ha exaltado [a Jesús], y él habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo prometido, lo ha derramado como estáis viendo y oyendo...Poneos a salvo de esta*

generación perversa» (Hc 2,33.40). Esta última exhortación que evoca el juicio del diluvio es una invitación a la comunión con Dios que supera el juicio de condena, lo que con otra imagen se llama la resurrección. Es la palabra de Jesús al ladrón que lo reconoce como rey a quien se le ha otorgado el juicio: «Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,41).

Esta comunión con el Padre, accesible a cada creyente, se realiza ya desde el presente. Por eso Jesús enseña a sus discípulos a orar, y a llamar a Dios Padre nuestro, a pedir que venga su reino, el pan de cada día, el perdón de los pecados y la liberación del mal, de la muerte para siempre (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). El fruto de esa oración será el don del Espíritu (Lc 11,13), es decir, de la comunión con el Padre de la vida.

La educación en la fe trinitaria

Más arriba hemos aludido a la observación de K. Rahner acerca del trinitarismo deficiente de los cristianos. Una toma de conciencia del desafío que representan para la evangelización las expectativas que crea en la gente el inicio del tercer milenio, nos obliga a plantearnos la pregunta acerca de cómo se debe realizar la catequesis de la fe para que conserve su identidad cristiana de forma significativa y efectiva. K. Rahner acusaba la *deficiencia* que él notaba no tanto en la doctrina, sino en la experiencia. Es decir, el catecismo siempre fue formalmente trinitario, pero tan abstracto que no era funcional ni experimentable. Él propone una explicación a esta deficiencia en la forma como se estructuró en la tradición escolástica, a partir de Santo Tomás, el tratado acerca de Dios, en dependencia de la concepción agustiniana de la Trinidad, que ponía el acento en la unidad de la naturaleza divina más que en la trinidad de las personas. Se sistematizó el estudio acerca de Dios separando la naturaleza divina una en un tratado, del estudio de las tres

personas en otro, y esto sin referencia apenas a la experiencia de la revelación en Cristo. Ha habido un terrible miedo a ser acusados de triteístas. No soy historiador de la dogmática, pero me imagino que habrá tenido enorme peso en la elaboración teológica medieval occidental el hecho de que los interlocutores no cristianos fueran judíos y musulmanes. Habrá tenido un enorme peso también la interpretación de los concilios de Nicea y Constantinopla, que definieron la consustancialidad del Hijo y del Espíritu con el Padre, que llevaron en la práctica a soslayar las diferencias entre el Padre y el Hijo reveladas en la economía de la salvación en favor de su igualdad, y a la reducción del Espíritu a la gracia concebida casi como una sustancia que se da y que se pierde. Desconcertantes nos resultan por eso afirmaciones tan audaces como las de Ireneo: «*El Padre es lo invisible del Hijo [encarnado] y el Hijo [encarnado] es lo visible del Padre*».³ La raíz de una catequesis deficiente en la experiencia cristiana de Dios no ha estado, pues, en la catequesis, sino en la teología.

Los cambios ocurridos en los planteamientos teológicos en los últimos cincuenta años ya están teniendo sus consecuencias igualmente en la catequesis, que centra la atención en Jesús y parte de su experiencia de hombre de Dios, y de cómo él nos enseña a conocer al Padre y nos concede su Espíritu.

Sin embargo, conviene señalar alguna *otra deficiencia* que surge más bien de la buena intención catequética que de la pobreza teológica. La más grave es la que proviene del intento de hacer comprender la Trinidad en sí misma o Trinidad inmanente, y para ello recurre a imágenes y a analogías que más que ilustrar ofuscan. Es frecuente, por ejemplo, encontrar en medios catequéticos u homiléticos, la comparación de la Trinidad con una familia humana. El ejemplo es

³ *Adversus haereses*, IV 6, 6.

fatal, pues introduce la idea equívoca de que las tres personas de la Trinidad son tres individuos con su propia conciencia, libertad y autonomía. Eso es triteísmo. Además, como la familia puede ser de cuatro o más miembros y como existen otros seres humanos además de los que constituyen esa familia de tres, y los individuos que constituyen la familia son personas antes e independientemente de entrar a formar parte de la familia, se oscurece por completo la idea de la unidad de la naturaleza divina y de la constitución de las personas divinas en base a sus relaciones recíprocas. Las personas de la Trinidad no son sujetos constituidos como conciencias, unidos por una voluntad de proyecto, sino formas de subsistencia de Dios⁴ que hacen posible que Dios se dé a sí mismo fuera de sí. De este modo Dios, a la par que mantiene su trascendencia inefable, crea el mundo que no es emanación de su sustancia, sino realidad con su propia consistencia de ser; se hace, por otra parte, inmanente al mundo compartiendo la historia de la humanidad, sin que por eso la temporalidad humana pierda su indeterminabilidad; y comparte su vida con todo aquel que se abre a la trascendencia, sin anular la autonomía de la libertad de cada quien. Si no hay otro recurso, a nivel de catequesis infantil y juvenil, es preferible prescindir del esfuerzo de una comprensión de la Trinidad inmanente y conformarse con la explicación de la experiencia de la salvación en Jesús, es decir, de la Trinidad económica, evitando así falsificaciones conceptuales que por fin no ayudan gran cosa a la dilucidación de la revelación cristiana.

Importancia y singularidad de esta Revelación

¿Por qué es importante la catequesis en la revelación de Dios como Trinidad? ¿No es acaso suficiente creer en Dios? Ante el desafío del secularismo o de la indiferencia religiosa, ¿no es contraproducente

⁴ La propuesta terminológica es de K. Rahner, *Mysterium salutis* (2ª ed.), II, 328.

acentuar las diferencias que nos distinguen a los creyentes unos de otros? ¿No es acaso preferible que los creyentes de las distintas religiones, judíos, cristianos, musulmanes, hindúes, budistas, afirmemos lo que nos une, y soslayemos lo que nos separa? ¿No estamos acarreado con nosotros al tercer milenio la simiente de las guerras de religión con la insistencia en lo que nos distingue? ¿Por qué, pues, insistir en la experiencia de Dios como Trinidad?

Una primera respuesta podría ser, porque así se ha revelado Dios en Jesucristo. Pero *es necesario saber qué gana el hombre, la persona humana, con la experiencia trinitaria de Dios*. La credibilidad de una propuesta religiosa se juega en la capacidad que tenga de fomentar una vida humana más digna, más gozosa, más humana. Qué gana el creyente cristiano en relación con la fe judía, de la que procede; en relación con la fe islámica, que es reacción monoteísta ante el cristianismo mal comprendido; qué gana en relación con las otras confesiones religiosas como el budismo o el hinduismo. La pregunta exige una competencia en la ciencia de las religiones comparadas que yo no poseo y exige el difícil arte de mirar a la propia tradición religiosa “desde fuera”, saliéndome —si fuera posible— de ella para mirarla más objetivamente y poder evaluarla contra algún otro patrón, que no pueden ser sino las otras confesiones religiosas. Hago *un intento de respuesta*.

La fe cristiana trinitaria ofrece una experiencia de salvación y de comunicación con Dios que se basa en una invitación de Dios a la comunión de vida con Él más estrecha que se pueda imaginar y que simultáneamente significa la valoración y la potenciación de las cualidades creaturales humanas.

Aceptación agradecida del mundo material. La fe trinitaria permite concebir la materialidad del cuerpo humano y el mundo material en que el hombre vive como buenos y hermosos, que en su mismo ser

llevan una referencia a Dios. Es verdad que existen el dolor, la enfermedad, los desastres naturales, la muerte física. Pero estas deficiencias en la belleza de la creación y de la vida no son ni obra de un principio malo, ni son resultado de la lejanía de Dios o un castigo suyo, ni son imaginarios, ni exigen el rechazo de la materia y lo corporal por parte del hombre, ni la supresión del deseo y la esperanza. Al contrario son ocasión para experimentar la propia fragilidad y caducidad y permiten reconocer la absoluta gratuidad de la existencia y la propia pequeñez. Esos males son inherentes a la condición material del mundo y orgánica del hombre y han sido asumidos como parte de su propia existencia por el Hijo de Dios, quien los ha superado por la resurrección y así ha abierto la posibilidad de una plenitud en un mundo nuevo y una tierra nueva. A pesar de todas esas limitaciones y deficiencias, son creación buena de Dios para el hombre.

Aceptación humilde del perdón y la gracia. La fe trinitaria permite una actitud de fe y esperanza a pesar del pecado y los males morales de la humanidad. La perversidad moral e incluso las deficiencias éticas del hombre ponen en evidencia la fragilidad de su libertad y su distancia de la santidad de Dios. Pero la voluntad del Padre de perdonar, revelada por Jesús, confirmada por su muerte, permite una nueva actitud ante el propio pecado. El hombre ha quedado libre de la angustia de tener que redimirse expiando su falta; es más, el camino para alcanzar la cercanía de Dios no es el cumplimiento de la ley ética que haría perfecta a la persona ante Dios y que derivaría en el escrúpulo de no saber si se ha alcanzado esa perfección; ni el camino para alcanzar la cercanía de Dios es el del ascetismo, por el que el hombre se desvincula del mundo pecador. Es el de la simple acogida del perdón como don de Dios, anunciado por Jesús y experimentado en la comunión de la oración; perdón que exige ciertamente la reforma de las costumbres, pero no como su condición previa, sino como su consecuencia; que exige la perseverancia en el bien, pero no como condición para conservar la

benevolencia de Dios, sino como empeño de imitación de la santidad y misericordia del Padre. El cristiano —me refiero a aquel en quien la fe es una opción operativa, no al que está simplemente bautizado— sigue estando agobiado por el pecado, pero no tanto como una opción de su voluntad, sino como debilidad de la libertad; él se fortalece en el bien en la medida en que se hace más intensa su comunión con la vida de Dios en el Espíritu y su imitación de Jesús.

Afirmación del amor como forma de la convivencia histórica. La fe trinitaria del cristiano le permite saber que su existencia como ser humano es fruto del designio del Padre de comunicar su vida. El mundo y la humanidad existen como creación libre y amorosa del Padre en un gesto de comunicación de sí mismo que implica que Dios sale de sí mismo para hacerse creatura y vivir la experiencia de creatura como ser humano, de modo que toda la creación tiene como meta hacer posible que Dios tenga la experiencia de vivir como humano y así lleve a término su total autodonación. La capacidad de Dios de salir de sí mismo y vivir la experiencia de creatura y comunicar así al resto de las criaturas, especialmente las humanas, la vida de Dios, es la experiencia del Hijo de Dios cuya existencia reconocemos en Jesús. Por eso, la fe trinitaria hace preciosa toda vida humana, y el cristianismo es sensible y siente preferencia hacia aquellas personas que no teniendo más que su humanidad que hacer valer —los pobres— son, por una parte, víctimas del desprecio, de la marginación y el atropello, y, por otra, son la expresión más límpida del desvalimiento de Dios.

Acogida de la comunión de vida con Dios en la esperanza de la resurrección. La fe trinitaria del cristiano implica que la experiencia humana del Hijo de Dios, que llegó en cuanto humano a la comunión de vida plena con Dios por la resurrección, es una posibilidad también para cada ser humano porque gracias a la acción del Espíritu que actuó en él desde la concepción, no sólo Jesús se hizo capaz de realizar la experien-

cia de Hijo de Dios en relación con el Padre, sino que esa misma capacidad de apertura en la obediencia y en la comunión de vida es accesible a todo hombre por el don del Espíritu, que el Padre, por la experiencia humana de su Hijo, otorga a todo otro ser humano. Sin embargo, Jesús ocupa un puesto privilegiado e insustituible porque en él reconoce el Padre a su Hijo, es decir, lo que de expresable y revelable hay en el Padre. En cambio, el resto de los humanos, aunque compartimos la vida de Dios por el Espíritu, no somos revelación del Padre, aunque accedemos a una relación con el Padre, calcada sobre la del Hijo, y por eso nos llamamos también hijos suyos.

Afirmación del carácter singular y definitivo de cada historia personal. La fe trinitaria significa entonces que cada individuo humano, cada persona, tiene un valor singular y un destino propio en su identidad histórica. Nuestro destino no es ni la disolución en la divinidad, ni la aniquilación en la nada, ni una subsistencia personal en un mundo nuevo, en un paraíso aledaño a la vida con Dios, pero que no es en realidad participación y comunión en la vida con Dios. No. Gracias a que Dios nos destinó a «*reproducir la imagen de su Hijo, llamado a ser el primogénito de muchos hermanos*» (Rm 8,29) nuestra meta es una vida histórica única, irrepetible, en la que abiertos a Dios por la presencia de su Espíritu, y por ese mismo Espíritu, unidos a la dinámica de vida introducida en el mundo por la encarnación del Hijo, la compartimos con otros en una nueva comunidad de esperanza, de fe y de amor; estamos destinados a la vida con Dios para siempre, en nuestra identidad personal, siendo hijos con el Hijo de un mismo Padre en el amor de un sólo Espíritu, en virtud no de nuestra condición de criaturas, sino en virtud de nuestra participación en la vida de Dios por el Espíritu...

En otras palabras, *la fe en la Trinidad es la que permite desarrollar unas potencialidades de la existencia humana* como son el valor singular de la persona, la irrevocabilidad de las opciones éticas en la

historia personal, la experiencia de la libertad y de la dignidad humanas, la experiencia de la reconciliación, la confiabilidad del mundo y la esperanza de la vida para siempre en una comunión con Dios iniciada desde el presente. Estas son las perfecciones y los logros más acendrados a que ha llegado la humanidad. La fe en la Trinidad se confirma en la calidad de vida que promueve en los seres humanos que la acogen.