
Artículos

En el camino hacia la plena comunión en la fe ¿Volver la mirada hacia la confesión de fe nicena?

On the Journey Toward Full Communion in Faith Should We Turn Our Attention Back to the Nicene Creed?

revista
TEOLOGÍA

 Jorge. A. Scampini

Pontificia Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología, Argentina
jorgescampini@uca.edu.ar

Revista Teología

vol. 62, núm. 148, 2025

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

ISSN: 0328-1396

ISSN-E: 2683-7307

Periodicidad: Cuatrimestral

revista_teologia@uca.edu.ar

Recepción: 21 julio 2025

Aprobación: 02 septiembre 2025

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.148.2025.pXX-XX>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8005486006/>

Resumen: Con ocasión de la celebración de los 1700 años del Concilio de Nicea (325), y a partir de los temas que han sido propuestos para una profundización histórica y teológica del primer concilio ecuménico, el autor se detiene en la importancia y la vigencia de la fe nicena. En vista de ello, la presentación procede en cuatro momentos: el reconocimiento del Símbolo niceno-constantinopolitano en las diferentes tradiciones cristianas; el modo en que esto se ha hecho presente en los diálogos teológicos interconfesionales que han tenido lugar en las últimas décadas; el aporte del estudio de la Comisión de Fe y Constitución sobre una explicación ecuménica del Símbolo niceno-constantinopolitano; y, por último, la suficiencia o no de lo que se confiesa en el símbolo para establecer la plena unidad en la fe entre los cristianos. Como conclusión, se señala el valor de algunos elementos de la reciente labor ecuménica, así como los desafíos a responder en el presente al tenerse en cuenta los cambios producidos en la configuración del mundo cristiano.

Palabras clave: Concilio de Nicea (325), Símbolo niceno-constantinopolitano, Unidad en la fe, Diálogos teológicos, Agenda ecuménica.

Abstract: Marking the 1700th anniversary of the Council of Nicaea, the author emphasises the significance and ongoing relevance of the Nicene faith, based on key historical and theological themes. In view of this, the presentation proceeds in four moments: the recognition of the Nicene-Constantinopolitan Symbol in the different Christian traditions; the way in which this has been made present in the inter-confessional theological dialogues that have taken place in recent decades; the contribution of the study of the Faith and Order Commission on an ecumenical explanation of the

Notas de autor

El autor es Profesor Ordinario Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, y Profesor en el Centro de Estudios de Filosofía y Teología de la Orden de Predicadores (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Buenos Aires).

Nicene-Constantinopolitan Creed; and, finally, the sufficiency of what is confessed in the symbol to establish full unity in faith among Christians. In summary, recent ecumenical efforts have demonstrated certain positive aspects and highlighted challenges that need to be addressed due to changes in the structure of the Christian world.

Keywords: Council of Nicaea (325), Nicene-Constantinopolitan Creed, Unity in Faith, Theological Dialogues, Ecumenical Agenda.

El Concilio de Nicea ha sido el primer concilio en ser calificado como ‘ecuménico’. Sin entrar en las hipótesis que han procurado dar una razón del sentido original de ese calificativo,^[1] lo cierto es que ese carácter le fue reconocido por los posteriores concilios de la Antigüedad,^[2] no obstante el difícil proceso de su recepción inmediata. Además, así lo reconocen aún la gran mayoría de los cristianos, más allá de las divisiones que experimentó la Iglesia a partir del siglo V. Esto explica, en gran medida, la atención que se ha prestado a este Concilio en el ámbito ecuménico al conmemorarse los 1700 años de su celebración. En esta ocasión, mi intención es detenerme en dos aspectos relativos al Concilio de Nicea y a la búsqueda de la unidad de los cristianos: 1) el significado que las iglesias y comunidades eclesiales, así como ciertas instancias ecuménicas, han asignado a la conmemoración de este centenario y los temas que ellas han señalado en vista de una celebración común del acontecimiento; y 2) la vigencia y el valor de la fe nicena, como base firme común, en el camino que hoy transitan los cristianos hacia la expresión de una plena comunión en la fe, los pasos que se han dado en las últimas décadas en los diferentes diálogos teológicos, así como aquellos interrogantes que permanecen todavía abiertos.

1. Hacia una celebración común y los temas propuestos

En mayo de 2014, Bartolomé, Patriarca de Constantinopla, al encontrarse en Jerusalén con el Papa Francisco, mencionó el significado ecuménico que tendría una celebración conjunta de los 1700 años del primer concilio ecuménico en Iznik (nombre actual de Nicea), proponiéndose como anfitrión. En el camino hacia esa meta, el Patriarcado patrocinó una conferencia teológica que tuvo lugar en Estambul (diciembre de 2022), organizada por la Fondazione per le scienze religiose (Bologna-Palermo), con el propósito de considerar el *status quaestionis* y los tópicos olvidados del Concilio de Nicea. En su alocución de apertura,^[3] Bartolomé señaló los temas que consideraba esenciales y debían estar presentes en la agenda preparatoria del gran centenario en los diálogos teológicos y las conferencias, los seminarios teológicos y el ministerio pastoral: la promoción de la importancia del concepto real de sinodalidad y su contribución en el camino hacia la unidad, tema actual y desafiante para la ortodoxia que, en su configuración de iglesias autocéfalas, no logra superar las tensiones entre lo local y lo universal; la comprensión del lugar central del Símbolo de Nicea para el mundo cristiano; y la pertinencia para una celebración conjunta del «santísimo día de Pascua». Esto último lo veía con un fuerte valor simbólico, ya que en 2025, a pesar de los diferentes calendarios que rigen la vida litúrgica de cada tradición cristiana, esa fecha sería coincidente para todos los cristianos.

La Iglesia católica, que en instancias oficiales acogió positivamente la propuesta del Patriarca, comenzó a referirse a ella de modo más explícito sólo en los últimos años. El primero en prestarle la debida atención ha sido el Cardenal K. Koch, Presidente del Dicasterio para la Unidad de los Cristianos,^[4] quien ha subrayado la importancia ecuménica del acontecimiento y los temas centrales para tener en cuenta: la confesión de fe cristológica; la cuestión crucial de la fecha de la Pascua; la teoría y la praxis de la sinodalidad; y la relación entre sinodalidad y autoridad. Este último tema el cardenal lo ha presentado de modo contextualizado al referirse, como ejemplo, a la identificación del Patriarcado de Moscú con las políticas del gobierno ruso, y el hecho de haber justificado y bendecido la guerra en Ucrania.^[5] El Papa Francisco, por su parte, después de menciones ocasionales, propuso Nicea como uno de los tres temas a ser estudiados por la Comisión Teológica

Internacional en el quinquenio que está a punto de concluir,^[6] señalando las razones que hacían prometedor redescubrir ese concilio: una razón espiritual, que es la necesidad de difundir nuevos destellos del misterio de Cristo; una razón sinodal, al tratarse del primer concilio ecuménico; y, por último, una razón ecuménica, dado el reconocimiento común del Símbolo por parte de todos los cristianos y que, en 2025, todos los cristianos celebrarían la Pascua el mismo día. El Papa volvió al tema en la bula de convocación del Jubileo de la esperanza, señalando los tres temas mencionados y agregando que:

«Nicea también representa una invitación a todas las Iglesias y comunidades eclesiales a seguir avanzando en el camino hacia la unidad visible, a no cansarse de buscar formas adecuadas para corresponder plenamente a la oración de Jesús: “Que todos sean uno: como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste” (Jn 17,21)».^[7]

Las comuniones mundiales se han ido manifestando con cierta lentitud acerca de este centenario, sin embargo, todas lo han hecho de algún modo. A diferencia de ellas, el Consejo Mundial de Iglesias [CMI] ha puesto de manifiesto con debida anticipación la importancia de la conmemoración y organizado en vista de ella diversos eventos. Además, Fe y Constitución [FC], el espacio teológico-doctrinal del CMI, ha convocado para los días 24-28 de octubre de este año su Sexta Conferencia Mundial, siendo anfitriona la Iglesia Copta. El lugar elegido para el evento es el Monasterio de San Bishoy en Wadi El Natrun, cercano a Alejandría, cargado de un valor histórico y espiritual, ya que se asocia con la figura de san Atanasio, el líder en la defensa de la fe nicena. El tema convocante de la conferencia es *Nicea 2025. Vivir juntos la fe apostólica hoy: Conmemoración del 1700 aniversario del primer Concilio Ecuménico de Nicea*.^[8] La intención es abordar este tema desde las perspectivas interrelacionadas de la fe, la misión y la unidad. De este modo se reafirma la visión del CMI, y se alienta a las iglesias a llamarse mutuamente a la unidad visible, promoviendo la unidad de la humanidad y de toda la creación.

Como se percibe al seguir las publicaciones de estos últimos años, a las iniciativas eclesiales o de instancias ecuménicas, se ha ido sumando un importante número de publicaciones científicas en las que se estudian diferentes aspectos de Nicea, así como se han realizado ya, o por el momento anunciado, diversos congresos, coloquios, simposios o jornadas de estudios sobre el tema. Los autores de esas contribuciones y los ponentes y participantes en esos encuentros académicos proceden de diferentes tradiciones cristianas, y entre las perspectivas desde las cuales se abordan los temas ha estado presente, bajo diferentes respectos, el aspecto ecuménico.^[9]

Al volver a los temas de envergadura ecuménica, señalados por Bartolomé, el Cardenal Koch y el Papa Francisco, se destaca, en primer lugar, la fe cristológica y trinitaria, como confesión común, expresada en el Símbolo de Nicea y Constantinopla; a este tema central para la identidad cristiana, se suma la dimensión eclesiológica desde una vertiente sinodal, que invita a considerar el primer concilio ecuménico no sólo como experiencia de discernimiento eclesial a nivel más global, sino también, según lo que se establece en algunos de los cánones conciliares, como ‘modelo’ de organización y funcionamiento de las instancias eclesiales;^[10] y, finalmente, la fecha de la Pascua. A continuación, me limitaré al primero de estos temas, sin olvidar que, tanto Francisco como el CMI han hecho explícita la importancia de esta conmemoración como invitación a una renovada confesión de fe y del testimonio en Cristo en el tiempo presente.

2. La fe de Nicea y la unidad de los cristianos

Al focalizarnos en este tema, se presentan al menos cuatro aspectos para tener presente: a) el lugar que la fe, tal como la expresa el Símbolo niceno (-constantinopolitano), ha ocupado históricamente y aún ocupa en las diferentes tradiciones cristianas; b) cómo se ha manifestado un reconocimiento explícito de ese Símbolo y se lo ha interpretado en los diálogos teológicos en curso, o cómo estos mismos diálogos han propuesto que sea interpretado por las iglesias hoy; c) la atención efectiva que las iglesias han prestado en las últimas décadas al símbolo en su búsqueda de alcanzar la plena unidad en la fe, paso previo para la realización de la unidad eclesial; y, d) la suficiencia o no de adherir a las Escrituras y a las afirmaciones del Símbolo para expresar visiblemente la unidad en la fe. A continuación, me detendré en cada uno de estos aspectos.

2.1. LO QUE LAS IGLESIAS HAN PRESERVADO A PESAR DE LAS DIVISIONES

El hecho de que la gran mayoría de los cristianos en su camino conjunto hacia la unidad sigan reconociendo como normativa la fe de Nicea y el significado de ésta para la proclamación de Jesucristo, como nuestro Dios y Salvador, no es algo relativo. Por ello, la celebración del 1700 aniversario del primer concilio ecuménico se convierte en una invitación a dar algún paso hacia la más plena comunión en la fe. Ahora bien, a esta altura de nuestra presentación, es necesario introducir una distinción, que imagino perceptible para todos: cuando se habla de la fe de Nicea, el horizonte de referencia es más amplio que el puntual recurso al símbolo del 325, no sólo por las preguntas que se suscitan en torno a la versión original de dicho símbolo,^[11] sino porque el texto de referencia es el del Símbolo de Nicea y Constantinopla tal como fue recibido por los 636 padres del Concilio de Calcedonia (451).

2.1.1. LAS IGLESIAS DE ‘ESTRUCTURA CATÓLICA’

No hay duda de que tanto la Iglesia católica como las iglesias ortodoxas han conservado esa confesión de fe como normativa, si bien en el transcurso de los siglos cada ‘pulmón’ de la Iglesia le ha concedido un carácter y un lugar diverso. La Iglesia de Occidente se ha remitido de modo más habitual al Símbolo de los Apóstoles, y sólo más tarde concedió al niceno un carácter litúrgico en algunas iglesias locales, una práctica que requirió su tiempo para generalizarse y adquirir un carácter normativo. En efecto, el primer signo de una introducción del símbolo en la liturgia eucarística de la Iglesia de Occidente se encuentra en el segundo canon del tercer Sínodo de Toledo (589), momento en el cual Recaredo renunció al arrianismo.^[12] A partir de allí, la práctica se extendió hacia las Galias, Irlanda y, finalmente, el reino de los Francos, si bien Roma permanecía reticente ante esa innovación.^[13] Sólo en 1014, Benedicto VIII introdujo el símbolo en la celebración eucarística de la Iglesia romana. Otro elemento para tener en cuenta es que el desarrollo de instancias magisteriales que experimentó la Iglesia de Roma, sobre todo en el segundo milenio, puede considerarse de hecho como una expresión de la no ‘suficiencia’ para ella del símbolo como exposición íntegra de los contenidos de la fe.

En cambio, las iglesias ortodoxas concedieron al Símbolo niceno-constantinopolitano un lugar central como expresión de su fe y pusieron de relieve muy pronto no sólo su carácter normativo, sino incluso doxológico y litúrgico.^[14] Esta no era la intención original de los padres conciliares en Nicea y en Constantinopla, ya que el nuevo símbolo procuraba ofrecer una formulación capaz de superar el conflicto doctrinal, pero sin el propósito de reemplazar los símbolos bautismales propios de cada iglesia local. La normatividad del Símbolo habría sido establecida por el emperador Justiniano (533); mientras que su recitación en la Divina Liturgia la había introducido previamente el Patriarca Timoteo I (511-518),^[15] prescribiéndola como práctica habitual el emperador Justino II (568).^[16] A esta diferencia con la Iglesia de Roma se suma el hecho de que las iglesias ortodoxas no conocieron el desarrollo de instancias magisteriales,

por lo tanto, las enseñanzas con un carácter normativo, formuladas fuera del símbolo, son reducidas en número comparadas con aquellas que revisten ese carácter en la Iglesia católica. El único caso de formulación de un texto normativo en las iglesias ortodoxas se produjo como reacción al conflicto suscitado por la profesión de fe calvinista de Cirilo Lukaris, entonces Patriarca de Constantinopla. En esa ocasión, para preservar la fe ortodoxa, Pedro Moghila, metropolitano de Kiev, redactó su *Confessio fidei* (1643), la que fue aprobada más tarde por los patriarcas ortodoxos en el sínodo de Jerusalén (1672), y se conoce como *Confessio fidei orthodoxa*. Ese texto, que se presenta como una especie de catecismo, dedica su primera parte a la exposición de la fe, a partir de la explicación del Símbolo niceno-constantinopolitano, del cual se afirma que contiene todo lo que pertenece a la fe tan exactamente, «que no debemos creer ni más ni menos, ni en ningún otro sentido que en el que los padres [de los Concilios de Nicea y Constantinopla] lo entendieron».^[17] Otro elemento para tener en cuenta es la dificultad que representa para los ortodoxos el hecho de que la Iglesia de Occidente haya introducido en el símbolo, de modo unilateral, la cláusula *Filioque*. Si bien en el presente la diferencia en la explicación de la procesión del Espíritu Santo ha perdido densidad en el ámbito teológico dogmático, permanece aún como un problema eclesiológico, ya que los ortodoxos se remiten a la determinación del canon 7 del Concilio de Efeso para sostener la ilicitud de otras fórmulas de fe o la alteración de la formulación de Nicea-Constantinopla.^[18] La diversa valoración de esta divergencia, como cuestión pendiente, se constata en el lugar que se ha concedido al tema en algunas contribuciones de autores ortodoxos publicadas recientemente.^[19]

El mismo carácter normativo y doxológico le reconocen al Símbolo niceno-constantinopolitano las demás iglesias de 'estructura católica'. En primer lugar, las iglesias ortodoxas orientales o de los 'tres concilios' (copta/etíope; siro ortodoxa/siro malankar; y armenia), cuya ruptura de la 'gran Iglesia' se produjo en el siglo V, es decir, a partir de las divergencias en la expresión de las dos naturalezas en el misterio de la única persona de Cristo. Por esta razón, el camino de recepción del símbolo ha sido quizás más complejo y del cual se carece de elementos por la falta de fuentes, ya que la ruptura de la comunión se produjo justamente con ocasión del Concilio de Calcedonia, la instancia conciliar que 'recibió' el símbolo en la forma que ha permanecido hasta nuestros días.^[20] W. Kinzig sostiene que hay pruebas externas del momento y el lugar en que el símbolo se introdujo en la Divina Liturgia de la Iglesia de Antioquía, de acuerdo con una mención de Teodoro el Lector en su *Historia ecclesiastica* (c. 520-530). La primera referencia, basada en una fuente desconocida, afirma que Pedro el Fullo, patriarca no calcedoniano de Antioquía (471, 475-477 y 485-488), fue el autor de esa introducción en la *συνάξεις*.^[21] Si esto ha sido así, habría que situarla en algún momento posterior a su elección patriarcal, que tuvo lugar en el año 471, pero no hay elementos acerca de las circunstancias que rodearon esos cambios litúrgicos. Es posible preguntarse, sin embargo, si no habría sido un intento de hacer más manifiesta la fidelidad de los sirios a Nicea, y fundar más nítidamente su rechazo a la enseñanza de Calcedonia por considerarla una adulteración de la fe expresada en el primer concilio ecuménico, así como una violación del canon 7 de Efeso. Ahora bien, el hecho de que este sea el testimonio más antiguo acerca de la recitación litúrgica del símbolo, no asegura de que haya sido el antecedente directo de la práctica bizantina ya señalada. Como tampoco la hay acerca de que haya sido la práctica de la Iglesia de Constantinopla la que, más tarde, haya favorecido la introducción del Símbolo en las liturgias de Occidente.^[22]

Algo semejante a lo afirmado sobre las iglesias orientales ortodoxas puede decirse, *mutatis mutandis*, de la Iglesia Asiria de Oriente, arraigada en el ámbito del Imperio Persa, y autónoma respecto de Antioquía por razones de supervivencia, a partir del Sínodo de Seleucia-Ctesifonte (410).^[23] De acuerdo con los testimonios con que se cuenta, ese mismo sínodo habría sido la ocasión en la cual esa Iglesia hizo suyo con un carácter oficial el Símbolo niceno-constantinopolitano, aunque no es posible negar una presencia previa.^[24] El Símbolo y los cánones sinodales han sido conservados en una versión siríaca occidental y otra oriental. Hasta no hace mucho, la opinión generalizada era que esta última contenía el Símbolo de Nicea en su forma 'pura', con pocas variantes, pero actualmente, con la aparición de nuevos elementos, la tendencia es considerar como original la versión occidental.^[25]

Al concluir este punto, relativo al Símbolo niceno-constantinopolitano en las iglesias orientales, quizá sea conveniente recordar que, en los siglos V/IV, una convicción común a todas esas iglesias era su fidelidad a la fe nicena. Este fue un factor decisivo, a partir de los concilios de Éfeso y de Calcedonia, en el proceso de desintegración del cristianismo siríaco. En efecto, los siro-orientales, en la línea de la cristología diofisita de Teodoro de Mopsuestia, los siro-occidentales, que sostenían de modo literal la fórmula de Cirilo de Alejandría, y los calcedonianos, se acusaban mutuamente de haberse apartado de la ortodoxia nicena y que sólo la propia posición cristológica era conforme con ella.^[26]

2.1.2. LAS IGLESIAS DE TRADICIÓN PROTESTANTE

Al pasar al amplio y diversificado mundo protestante, teniendo en cuenta, en primer lugar, las iglesias y comunidades originadas en la reforma magisterial del siglo XVI (anglicanos, luteranos y reformados), es claro que todas ellas, de acuerdo con lo que era habitual en el Occidente cristiano, prestaron mayor atención al Símbolo de los Apóstoles como referente para sus enseñanzas. Sin embargo, conservaron el Símbolo niceno-constantinopolitano como un texto no carente de valor, ya que era conforme a la enseñanza de las Escrituras.

En la Iglesia Anglicana, según el n. 8 de los *39 Artículos de la fe* (1571), el Símbolo niceno-constantinopolitano se conservaba no por provenir de un concilio ecuménico, sino que se lo recibía y creía completamente porque su enseñanza, como la de los símbolos Atanasiano y de los Apóstoles, podía probarse «por las más seguras garantías de la Sagrada Escritura».^[27] Por esta razón, el niceno permaneció en las sucesivas versiones del *Libro de la Oración Común*, a partir de la primera de ellas (1549), y ocupando un lugar en el *ordo* de la celebración de la Cena del Señor.^[28] En 1888, dada la diversidad de creencias y prácticas que se desarrollaban a medida que el anglicanismo se expandía fuera de las islas británicas y se convertía en una realidad global, la Conferencia de Lambeth definió, en el conocido como Cuadrilátero de Lambeth, que una de las cuatro bases de la unidad anglicana era la referencia al Credo de los Apóstoles, como «credo bautismal», y al de Nicea, como «definición suficiente de la fe cristiana». En su momento, el Cuadrilátero fue objeto de críticas por parte de aquellos que lo consideraban minimalista y anticonfesional e, incluso, no litúrgico, sin embargo, ha permanecido hasta hoy como la referencia que expresa la comunión en la fe de las iglesias de la Comunión anglicana. En las últimas décadas, se han recomendado versiones ecuménicas del credo en lengua inglesa, adoptadas en principio por la mayoría de las provincias anglicanas angloparlantes, a pesar de las dificultades y desafíos que han presentado ciertos cambios culturales, y que dieron lugar a

pequeñas adaptaciones. La más notable de estas, ante las reivindicaciones de género y la búsqueda de un lenguaje inclusivo, se presentó al intentar una mejor traducción de la expresión «del Espíritu Santo y de la Virgen María», al abordarse la frase «y se hizo hombre». Finalmente, se optó por la expresión «se hizo plenamente humano» (*fully human*). Asimismo, se excluyó la cláusula *Filioque* al afirmarse la procesión del Espíritu Santo. Estas dificultades se han presentado también en otras tradiciones confesionales, y subyace la cuestión relativa al lenguaje teológico.

Por sus raíces anglicanas, el metodismo ha conservado el mismo reconocimiento del niceno, recitándose en muchas ocasiones en el ámbito litúrgico, si bien no se hizo mención alguna al respecto en los *24/25 artículos de la religión*, formulados por el mismo J. Wesley (1784).

La reforma luterana, con su impronta fuertemente confesional, se consideró siempre a sí misma en continuidad con las enseñanzas de la Iglesia de los Padres, por eso, los textos confesionales del siglo XVI no buscaron innovar esas enseñanzas sino actualizarlas e interpretarlas.^[29] Es significativo, al respecto, que la Universidad de Wittenberg, al revisar sus estatutos (1526), afirmara que el Credo de Nicea es parte de la «enseñanza pura» y el «consenso perpetuo» de la verdadera Iglesia; pasos que siguió más tarde la Facultad de Teología de esa universidad (1545). M. Lutero, en su *Catecismo Menor* (1529), un texto normativo para todos los luteranos, comentó el Credo siguiendo el Símbolo de los Apóstoles.^[30] Sin embargo, en el mismo año, en el coloquio de Marburgo, luteranos y reformados suizos, pesar de la divergencia en torno a la comprensión de la Cena, reconocieron la misma fe trinitaria de Nicea.^[31] Por su parte, la *Confesión de Augsburgo*, el otro texto normativo para todos los luteranos, al formular su enseñanza sobre Dios, se remite a Nicea.^[32] En 1580, en el *Libro de la Concordia*, especie de compendio doctrinal, se recoge el Símbolo niceno-constantinopolitano, junto con el de los Apóstoles y el Atanasiano, precediendo a los siete textos luteranos del siglo XVI reconocidos como confesionales. Actualmente, tanto las iglesias que integran la Federación Luterana Mundial como aquellas que, con un perfil confesional más acentuado, se reúnen en el Consejo Luterano Internacional, reconocen el niceno de modo explícito. Estas iglesias sostienen, de modo bastante generalizado, que la función de los símbolos, especialmente el niceno, es doxológica -por eso el símbolo sería ante todo un acto litúrgico de aserción de la fe en Dios-, un medio de autoidentificación -a través suyo se da a conocer la identidad luterana-, y un medio para interpretar el Evangelio. Por eso el símbolo no tendría un fin en sí mismo, sino que se trataría de un instrumento.^[33] La celebración de los 1700 años de Nicea ya ha sido una ocasión para que autores luteranos volvieran la mirada hacia el lugar y el carácter que M. Lutero y F. Melancton le reconocían al primer concilio ecuménico y su significado hoy para los luteranos.^[34]

Las iglesias de tradición reformada (reformadas, presbiterianas, congregacionales y valdense), a diferencia de las de confesión luterana, no reconocen textos confesionales normativos en un sentido estricto, que sean vinculantes para todas las iglesias de esa tradición, sino una diversidad de confesiones nacionales o regionales. Esa diversidad se ha explicado como una respuesta a la expansión geográfica de las doctrinas reformadas.^[35] La no normatividad de los credos y las confesiones de fe se suele relacionar con ciertas posiciones de Calvino, quien había expresado que no estaba dispuesto a hacer obligatoria la adhesión a los tres credos ecuménicos (el de los Apóstoles, el de Nicea y el Atanasiano), por considerarlo una especie de tiranía, que no veía correcto imponer.^[36] Esa actitud hizo dudar, en algún momento, de la fe trinitaria del reformador ginebrino. Sin embargo, en las últimas ediciones de sus *Instituciones de la Religión Cristiana*, Calvino expresó su reverencia hacia los primeros concilios y abrazó lo que ellos enseñaron, si bien dicha enseñanza no gozaba de la infalibilidad de la Palabra de Dios.^[37] No obstante, la mayoría de las confesiones de fe reformadas del siglo XVI reconocieron el valor de los tres símbolos antiguos, aunque más tarde, en la vida concreta de las iglesias hayan estado prácticamente ausentes, sobre todo por el influjo del Iluminismo y del liberalismo. Así, a modo de ejemplo, podemos señalar la *Confessio Gallicana* (1559), al declarar su adhesión a los antiguos credos,

indicando la autoridad suprema de la Biblia y, por eso, se confiesan «los tres credos, a saber: el de los Apóstoles, el Niceno y el Atanasiano, porque están de acuerdo con la Palabra de Dios» (art. 5). Esa conformidad con la Palabra la sostuvo también la *Confessio Helvética Posterior* (1561), siendo el criterio para reconocer la autoridad del credo niceno y de los que le siguieron. Por eso, se ha afirmado que lo propuesto por la Escritura: «...está incluido en los símbolos y decisiones de los cuatro primeros y excelentes concilios, celebrados en Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia. (...) Por tanto, mantenemos plena e inviolablemente la fe cristiana, ortodoxa y católica, sabiendo que estos símbolos no contienen nada que no sea conforme a la Palabra de Dios y útil para la explicación sincera de la fe» (art. 72). Finalmente, la *Confessio Belgica* (1561), al hablar de la Trinidad y de los herejes condenados por los primeros concilios, afirmaba: «Por lo tanto, en este punto, recibimos de buen grado los tres credos, a saber, el de los Apóstoles, el de Nicea y el de Atanasio; así como lo que, conforme a ellos, es acordado por los antiguos padres» (art. 9).^[38]

En el resto de las iglesias y comunidades protestantes, sobre todo las de perfil menos confesional y más experiencial, no es fácil precisar el grado de normatividad que reconocen a los símbolos de la Iglesia de los Padres.^[39] Esto no quiere decir que su fe ‘vívica’ y ‘celebrada’ no se encuentre en sintonía con la fe nicena, y que no existan hoy en ellas voces que preconicen una adhesión más formal y explícita a los símbolos de la fe.^[40] Y, para todo el protestantismo, en mayor o menor medida, se plantea la pregunta sobre la interpretación y el significado de lo que afirma cada artículo de la fe, ya que haber conservado la letra no garantiza, por sí solo, una interpretación unánime.

2.2. EL RECONOCIMIENTO EXPLÍCITO DEL SÍMBOLO EN LOS DIÁLOGOS TEOLÓGICOS COMO EXPRESIÓN DE LA COMUNIÓN EN LA FE YA EXISTENTE

En las últimas seis décadas se ha desarrollado una amplia red de diálogos teológicos entre las diferentes iglesias y comunidades eclesiales, a nivel local-regional e internacional. Estos diálogos han asumido dos modalidades diferentes: los diálogos bilaterales, que comprometen a sólo dos interlocutores, y los diálogos multilaterales que, en lo que respecta a las cuestiones doctrinales, tiene lugar en el ámbito de FC. Esos diálogos han procurado fundarse en el reconocimiento de los elementos que forman parte ya de un patrimonio compartido por los interlocutores e iluminar, a partir de esos elementos, las divergencias doctrinales que permanecen. Para este fin, el reconocimiento del Símbolo niceno-constantinopolitano expresa la más firme base de fe trinitaria y cristológica. Esto explica que al momento de recurrir al Concilio de Nicea, los diálogos se hayan detenido en él bajo diversos aspectos: su reconocimiento como ecuménico, el proceso de su posterior recepción, los criterios de interpretación a los que recurre cada tradición cristiana, y el carácter vinculante de su símbolo. Pasemos revista, pues, a los diferentes diálogos bilaterales, dejando para el siguiente apartado lo trabajado en FC.

2.2.1. LOS DIÁLOGOS ENTRE LAS IGLESIAS DE ‘ESTRUCTURA CATÓLICA’

En los diálogos entre la Iglesia católica y aquellas que se reconocen en la tradición apostólica ha sido posible poner de manifiesto con mayor claridad la permanencia de todas ellas en la fe nicena. Algo que ha sido expresado en los diálogos entre la Iglesia católica y las iglesias ortodoxas orientales, sea por una referencia explícita al Símbolo niceno-constantinopolitano, o por una alusión más amplia a la fe formulada por los tres primeros concilios ecuménicos.^[41] Para nuestro propósito, cabe señalar tres ejemplos, quizá los más significativos. En primer lugar, la referencia al credo niceno se encuentra presente en la declaración cristológica firmada por Juan Pablo II y Mar Ignacio Zakka I Iwas, Patriarca siro-ortodoxo de Antioquía

(1984), en la que ambos han confesado «la fe de las dos Iglesias formulada por el Concilio de Nicea 325 y conocida como Credo niceno»^[42]. Más tarde, la declaración cristológica conjunta de la Iglesia católica con la Iglesia siro ortodoxa malankar recogió literalmente una expresión del niceno: «que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y se encarnó por obra del Espíritu Santo y de María la Virgen».^[43] Y, en tercer lugar, Nicea fue una referencia presente desde el inicio en el diálogo entre católicos y coptos, por eso, en su declaración conjunta el Papa Francisco y el Papa Tawadros recuerdan la declaración de sus predecesores (Pablo VI y Shenouda III, 10 de mayo de 1973), y afirman que:

«Nuestro profundo vínculo de amistad y fraternidad tiene su origen en la plena comunión que existía entre nuestras Iglesias en los primeros siglos y que se fue expresando de muchas maneras a través de los primeros Concilios Ecuménicos, remontándose al Concilio de Nicea en el año 325 y a la contribución del valeroso Padre de la Iglesia san Atanasio, que se ganó el título de “Defensor de la Fe”».^[44]

Esta afirmación la reiteraron la Iglesia católica y el conjunto de las iglesias orientales ortodoxas al iniciarse el estudio sobre la Iglesia.^[45]

En el caso de la Iglesia Asiria de Oriente, en la declaración cristológica firmada por Juan Pablo II y la autoridad máxima de esa Iglesia, Mar Dinkha IV, se afirma que ambos pueden:

«... desde ahora, proclamar juntos ante el mundo su fe común en el misterio de la Encarnación. Como herederos y custodios de la fe recibida de los Apóstoles, tal como la formularon nuestros Padres comunes en el Credo Niceno, confesamos a un solo Señor Jesucristo, Hijo único de Dios, engendrado del Padre desde la eternidad, que, en la plenitud de los tiempos, bajó del cielo y se hizo hombre para nuestra salvación».^[46]

Menos dudas ha presentado la común afirmación de la fe de Nicea en las relaciones entre la Iglesia católica y las iglesias ortodoxas, siendo un supuesto no cuestionado desde el inicio del diálogo, a pesar del diferendo aún abierto en torno a la cláusula *Filioque*. Sin embargo, establecido el diálogo teológico, al abordarse la relación entre fe, sacramentos y unidad de la Iglesia, la comisión teológica declaró de modo explícito que para ambas partes era una condición previa a la comunión sacramental la común confesión de fe según la fórmula del Símbolo niceno-constantinopolitano.^[47]

Además de lo afirmado en sus relaciones con la Iglesia católica, las iglesias ortodoxas han explicitado su referencia normativa al Concilio de Nicea y su símbolo (así como a los seis concilios de la Antigüedad), en su diálogo con las iglesias vétero-católicas.^[48] Para las dos partes, las definiciones dogmáticas de los concilios, basadas en la Revelación, reciben una autoridad absoluta y permanecen vinculantes para la Iglesia en su totalidad, no siendo posible alterar su contenido, si bien éste puede interpretarse de acuerdo con las circunstancias emergentes o en el caso de ser necesarias clarificaciones y así lo reclamara el testimonio de la fe.

2.2.2. LOS DIÁLOGOS ENTRE LAS IGLESIAS DE ‘ESTRUCTURA CATÓLICA’ Y LAS PROVENIENTES DE LA REFORMA

Al pasar a los diálogos entre las iglesias que han dado un claro lugar a la tradición apostólica y aquellas que provienen de la reforma magisterial, el recurso al Símbolo niceno-constantinopolitano también ha estado presente. Para establecer un orden en esta presentación, es conveniente seguir el mismo que hemos seguido en el título anterior (anglicanos, metodistas, luteranos y reformados).^[49]

Al inicio del diálogo anglicano-católico (ARCIC), el Papa Pablo VI y el arzobispo de Canterbury afirmaron en su declaración conjunta la común adhesión a las Sagradas Escrituras y a los símbolos de los Apóstoles y niceno.^[50] Esto fue reafirmado en la primera fase del diálogo teológico,^[51] pero señalándose, además, la importancia de establecer criterios para el reconocimiento y la recepción de las decisiones conciliares, procesos que suelen ser graduales. Asimismo, los interlocutores pusieron de manifiesto cómo, con las palabras del símbolo, se profesa la fe eclesial en las celebraciones litúrgicas.^[52] Mientras que en el diálogo entre ortodoxos y anglicanos, ambas partes reconocieron el carácter normativo de los primeros concilios, ya que ellos han mantenido el testimonio de la Escritura, siendo al mismo tiempo una interpretación autorizada del texto sagrado. A través de esos concilios, las dos partes reconocen la obra del Espíritu Santo en la Iglesia, sin embargo, hay una diferencia que permanece: un reconocimiento ‘diferenciado’ de los siete primeros concilios, ya que los anglicanos, sin dejar de aceptar el carácter dogmático de todos ellos, han puesto el acento habitualmente en los cuatro primeros. Esta distinción es considerada por los ortodoxos como insuficiente para la unidad en la fe.^[53] En este último tiempo, ortodoxos orientales y anglicanos han estudiado la herencia de los concilios ecuménicos en la Iglesia.^[54] En la declaración final, al detenerse en el Concilio de Nicea, han afirmado la importancia de este concilio al sostener la verdadera fe en Cristo y como acontecimiento eclesial. Por eso, en Nicea, las «dos tradiciones ven a los obispos de la Iglesia actuar juntos para defender la verdadera recepción de la revelación de Dios en Cristo: proclamando la verdad y definiendo el error».^[55] En las conclusiones, la comisión de diálogo ha propuesto a sus respectivas iglesias que «la fe declarada en el Credo, tal como fue formulado en los Concilios de Nicea (325 d.C.) y Constantinopla (381 d.C.), sea una declaración suficiente de la verdad de la naturaleza de Cristo para posibilitar la reconciliación, la unidad y la misión compartida».

En el diálogo entre católicos y metodistas, estos han reconocido el carácter normativo del Símbolo niceno-constantinopolitano y el lugar que ha ocupado en la liturgia. Esto ha sido sostenido en tres de las fases del diálogo bilateral y,^[57] luego, recogido en la primera versión del documento de síntesis, al evaluarse el camino recorrido y ofrecer un estado de los consensos, las convergencias y los temas que permanecen aún abiertos.^[58]

Un reconocimiento del Símbolo niceno-constantinopolitano, semejante al anterior, ha sido expresado de modo explícito en los diálogos bilaterales entablados entre la Iglesia católica y la Federación Luterana Mundial; punto de partida y requisito en vista de la unidad en la fe.^[59] En el estudio sobre la apostolicidad de la Iglesia, ambas partes han reconocido el desarrollo que tuvo inicio en Nicea, con su credo destinado para toda la Iglesia, expresando la fe en Jesucristo y excluyendo el error. Este era el modo de proteger la fe apostólica, y de prohibir las interpretaciones erróneas de la Sagrada Escritura. En la vida eclesial de la época, no se trataba de un símbolo bautismal, que reemplazara aquellos en uso en cada iglesia local, y que buscara expresar la fe personal de cada individuo, sino de una profesión de la comunidad cristiana en el ámbito litúrgico y un criterio para el ministerio de los obispos, permitiéndoles permanecer en la comunión de la verdadera fe.^[60] En su diálogo con los ortodoxos, los luteranos han reconocido también el carácter normativo del niceno-constantinopolitano, y su función como guía indispensable para la comprensión de la fe en la obra salvífica de Dios en Cristo, siendo un criterio para la vida de oración y del culto.^[61] Con ocasión ya del 1700 aniversario de Nicea, este diálogo ha dado un paso formal para superar las dificultades suscitadas por la introducción de la cláusula *Filioque*.^[62]

En el diálogo de la Iglesia católica con la Comunión Mundial de Iglesias Reformadas, estas han reconocido que «una profesión de fe común, como el Credo Niceno, nos recuerda nuestra pertenencia a la Iglesia de todos los tiempos y de todos los lugares, que ahora se manifiesta en nuestra propia comunidad».^[63] Algo semejante se ha expresado en el diálogo que los reformados mantienen con los ortodoxos, recogiendo explícitamente, la fe «en la Trinidad, increada, consustancial y coeterna y en las tres perfectísimas subsistencias».^[64] Sin embargo, ambas tradiciones habían reconocido previamente que es diferente el estatuto que una y otra atribuyen al símbolo. Los reformados explicaron que ese credo es aceptado por ellos, pero no se considera una norma primaria, algo reservado a las Sagradas Escrituras.^[65] Por último, en el diálogo entre ortodoxos orientales y reformados también ha sido reconocida la fe cristiana común expresada en el Credo de Nicea y completado en el Concilio de Constantinopla (381).^[66]

2.2.3. *Los diálogos entre las iglesias protestantes*

En los diálogos bilaterales entre iglesias de la reforma magisterial también ha sido señalado el reconocimiento del Símbolo niceno-constantinopolitano, así lo han hecho anglicanos y luteranos,^[67] anglicanos y metodistas, y luteranos y metodistas. En el caso del diálogo anglicano-metodista, además de reconocer que ese Símbolo se encuentra en el número de textos doctrinales oficiales que expresan la fe de ambas comunidades, se ha recordado que en ambas tradiciones se usa en el ámbito litúrgico.^[68] Y, para metodistas y luteranos, los símbolos de la Iglesia antigua interpretan auténticamente el testimonio de Jesucristo presente en el Nuevo Testamento, por eso, sostienen que las posiciones teológicas deben desarrollarse en continuidad con dichos símbolos. Esto es lo que hicieron en su tiempo M. Lutero (*Catecismo menor*), y más tarde otros textos confesionales luteranos, y J. Wesley (*Artículos sobre la Religión* y en los Himnos).^[69]

2.2.4. *Diálogos con la Reforma radical*

En los diálogos entre las iglesias y comunidades a las que acabamos de referirnos con las comunidades de la Reforma radical, al no tratarse estas de comunidades que se identifiquen con una confesión de fe, se ha aludido escasamente al tema que nos ocupa. Sin embargo, casi como una excepción, el diálogo entre anglicanos y bautistas ha permitido a estos últimos explicitar más claramente su relación con los símbolos de la Iglesia antigua y, concretamente, con el niceno-constantinopolitano.^[70] Así, han señalado que las confesiones bautistas del pasado y del presente han reconocido explícitamente esos textos, ofreciendo algunos ejemplos. En primer lugar, una confesión de un grupo de iglesias bautistas generales inglesas (1678), que afirmaba explícitamente que el Credo de Nicea y el llamado Credo Atanasiano deben ser «recibidos» y «creídos» y «enseñados por los ministros de Cristo». Mientras que del tiempo presente se mencionan dos casos: los bautistas noruegos, que han afirmado en su confesión «el contenido» tanto del Credo de los Apóstoles como del Niceno; y un servicio de alianza «modelo», elaborado por la Unión Bautista de Gran Bretaña para su uso en las iglesias (2001), donde se ofrece en el texto principal las alternativas de una selección de versículos de las Escrituras y del Credo de los Apóstoles como medio de confesar la fe cristiana, incluyendo el Credo de Nicea en una sección que recoge otros recursos. Sin embargo, los bautistas han reconocido que las actitudes generalizadas hacia los credos permanecen entre ellos ambivalentes. La diferencia entre anglicanos y bautistas no reside, pues, en el contenido de los símbolos, sino en la actitud hacia ellos.

3. *Lo que las iglesias están llamadas a alcanzar: La unidad en la fe*

Un paso previo para la plena comunión eclesial, expresado con meridiana claridad tanto por católicos como por cristianos orientales, es la plena unidad en la fe. Una fe que fue profesada en común por los cristianos en los tiempos previos a cada ruptura y que, a pesar de ellas, sigue siendo un referente en el camino hacia la realización de la unidad. Se trataría, pues, de volver la mirada hacia lo recibido para continuar, sobre esa base común no totalmente pérdida, el camino que queda por delante. Es significativo que, hace casi cincuenta años, antes de que FC iniciara su estudio sobre la expresión común de la fe y, de acuerdo con el modelo de una ‘unidad orgánica’,^[71] la intención fuera elaborar una nueva profesión de fe ‘ecuménica’. En vista de ello, la Asamblea General del CMI (Nairobi, 1975), decidió que esa confesión debía ser fiel a la fe apostólica,^[72] es decir, en continuidad con lo recibido. Lo cierto es que en esa decisión no se explicitaba cómo debía entenderse la expresión ‘fe apostólica’. La realización de ^{se} estudio, a partir de lo ^{señalado} Por asamblea general’ fue aprobada por la Plenaria de FC de Bangalore (1978) y,^[73] tres años más tarde, en la reunión de la comisión permanente de Annecy, se nombró el grupo de trabajo que tendría la responsabilidad de conducirlo. El moderador designado fue J.-M.R. Tillard, que conservó esa posición hasta la conclusión del proceso de estudio y la publicación del documento final.^[74]

El plan general del proyecto –“Hacia la común profesión de la fe apostólica hoy”- fue aprobado en la Plenaria de Lima (1982), el cual contemplaba un proceso en tres etapas, con tres objetivos interdependientes: 1) el reconocimiento del Credo niceno-constantinopolitano, sin el *filioque*; 2) la explicación de ese símbolo en vista de su comprensión contemporánea y la afirmación de la fiabilidad de su significado al servicio de la unidad; 3) la búsqueda de caminos para una expresión de la misma fe hoy. El plan fue aprobado no sin serias resistencias, en un momento en el cual las discusiones en torno al método a seguir en FC -el llevado hasta entonces, con un claro recurso a la tradición, o uno más atento a las realidades contextuales-, eran más que acaloradas. En una lectura posterior de las posiciones puestas de manifiesto en Lima, A. de Halleux señalaba cuatro^[75]:

- Para algunos, una profesión ‘pública’, ‘doctrinal’ y ‘universal’ de la fe evangélica no era necesaria ni deseable, ya que al ser pública traicionaría la interioridad sólo accesible a la Iglesia espiritual, el Reino de Dios en nosotros, la piedad del corazón, la única que permite a los creyentes reconocerse como tales. Al ser doctrinal, esa profesión degradaría en conceptualización dogmática la confianza existencial que sólo se expresa en la oración, personal o litúrgica, y en el compromiso de un testimonio vivido. Al ser universal, absorbería en una uniformidad empobrecedora las diversas confesiones en las que se expresa la misma confesión de fe. En esta posición se encontraban, claramente, algunos protestantes, sobre todo provenientes de la reforma radical y del movimiento evangélico más experiencial,^[76] pero no sólo.

- Otros cristianos, si bien admitían la utilidad o incluso la necesidad de una expresión objetiva y común de la fe apostólica, impugnaban la normatividad de las fórmulas elaboradas en la Iglesia antigua. La ‘antigüedad’ de los Padres, su proximidad en el tiempo a los orígenes de la tradición, no les otorgaría privilegio alguno, ya que el Espíritu nunca ha dejado de asistir a la Iglesia. Por el contrario, los símbolos definidos por los antiguos concilios ecuménicos fueron el resultado de controversias superadas, y su terminología filosófica resultaría ajena en la actualidad. Más aún, esas profesiones no afirmarían nada sobre elementos de la revelación que hoy parecen esenciales. De este modo, esos credos serían un obstáculo para el testimonio evangélico actual y un impedimento para la unidad de la Iglesia. Para ser creíble en el presente, una profesión ecuménica de la fe común sólo podría consistir en un nuevo credo expresado exclusivamente en las Escrituras. Eran identificables aquí ciertos grupos que habían hecho suyas las ideas de un acercamiento más histórico crítico, presente en el protestantismo magisterial, pero reflejaba, además, un modo de concebir el camino hacia la unidad de los cristianos.

- Frente a esta segunda posición, una tercera sostenía el carácter normativo de los símbolos de la época patrística y, concretamente, del credo litúrgico de Nicea y Constantinopla. Se consideraba que este símbolo, que ha sido aceptado históricamente por la mayoría de las iglesias, tendría infinitamente más posibilidades que una nueva formulación de continuar como la profesión de fe ecuménica del mañana, ya que una nueva formulación de suyo sería efímera, pasajera y, además, era utópico imaginar que todos los cristianos llegarían a un acuerdo. Pero las razones teológicas serían aún más decisivas que las pragmáticas: los concilios de Nicea y Constantinopla formularon el dogma de la gran Iglesia durante su período constitutivo, que estableció también la jerarquía de los ministerios, la liturgia de los sacramentos y un orden canónico que siguen siendo, en líneas generales, aquellos de las iglesias de tradición apostólica. Este carácter fundacional haría irreformables sus fórmulas, que expresan todo lo esencial de la fe en el lenguaje de la Biblia y, de paso, de una *philosophia perennis* no contaminada por compromisos con ninguna cultura particular. Bastaba, pues, con explicar el antiguo símbolo, sin cambiarle nada, para hacerlo comprensible a los contemporáneos. Esta posición la encarnaban, indudablemente, las iglesias de la gran tradición y, además, renombrados teólogos del ámbito protestante.

- Una cuarta posición admitía, como la anterior, el carácter ejemplar del período de los antiguos concilios ecuménicos, pero no concebía la fidelidad al espíritu patrístico como la simple repetición de fórmulas venerables, aunque estas estuvieran debidamente comentadas. Los Padres sólo se ocuparon de las herejías de su tiempo, y asumieron el gran riesgo de interpretar la tradición apostólica a la luz de la cultura de la antigüedad tardía; inspirarse en su ejemplo significaría, por tanto, completar y, si fuera necesario, reformular su profesión de fe tradicional para traducirla mejor, ante los nuevos desafíos del mundo moderno, al lenguaje contemporáneo, cualesquiera fueran las dificultades prácticas de tal empresa. Esta posición no se identificaba, necesariamente, con un grupo confesional, sino que permeaba diferentes tradiciones, con la excepción quizá de la mayoría de los representantes de las iglesias orientales.

Cabe señalar que para llegar a la decisión final, y se asumiera una opción, a pesar de los diferentes puntos de vista expresados, representó un papel importante la decidida posición, compartida ya en las consultas previas, de J. Tillard^[77] y W. Pannenberg^[78] cuyos textos se encontraban entre los materiales preparatorios de la reunión de Lima, así como la ponencia en esa misma reunión de U. Kuhn.^[79] En esos teólogos era claro que el criterio para definir la 'fe apostólica' era el Símbolo niceno-constantinopolitano.^[80] Ahora bien, es necesario reconocer que esto no era una novedad en el ámbito de FC, pero sí algo que había caído en el olvido. En efecto, ya en su Primera Conferencia Mundial (Lausanne, 1927), FC había reconocido el niceno como credo ecuménico,^[81] si bien luego, en la continuación de las deliberaciones, esa primera conferencia no fue consecuente con ese reconocimiento, dado que en los informes finales se señalaba sólo la autoridad de la Escritura. Esta 'inconsecuencia' produjo un manifiesto malestar entre los participantes ortodoxos, quienes lo expresaron en una declaración formal.^[82]

Las razones aducidas para justificar la opción asumida en Lima fueron tres: el Símbolo niceno-constantinopolitano ha sido el símbolo recibido de modo más universal como expresión normativa de los contenidos de la fe apostólica; forma parte de la herencia histórica del cristianismo contemporáneo; y ha sido utilizado litúrgicamente a lo largo de los siglos para expresar la única fe de la Iglesia. Como ha sucedido con otros símbolos, su origen radica en las profesiones de fe bautismales, la misma fe que se profesa en la liturgia eucarística.

Desde el inicio del proceso de estudio y hasta su final, además de las instancias regulares de FC, es decir la comisión permanente y las plenarias, y los encuentros del grupo de trabajo y, finalmente, el grupo de redacción, se realizaron entre octubre de 1981 y junio de 1989 once consultas teológicas. Las dos primeras abordaron «La importancia ecuménica del Credo Niceno» (Odessa, 9-15 de octubre de 1981); y «La fe apostólica en las Escrituras y en la Iglesia de los primeros siglos» (Roma, 1-8 de octubre de 1983). Las tres siguientes consultas estudiaron los tres artículos del Símbolo: «Creemos en un Señor Jesucristo» (Kottayam, 14-22 de noviembre de 1984); «Creemos en el Espíritu Santo, la Iglesia y la vida del mundo venidero» (Chantilly, 3-10 de enero de 1985); «Creemos en un solo Dios» (Kinshasa, 14-22 de marzo de 1985). Y, ya en los últimos años del proceso, se realizaron cuatro consultas que abordaron temas relacionados con alguno de los tres artículos y que planteaban preguntas y desafíos a los cristianos del momento: «La doctrina de la creación en su integridad – Un desafío para la responsabilidad cristiana hoy» (Porto Alegre, 13-20 de noviembre de 1987); «Confesar al Cristo crucificado y resucitado en el presente contexto social, cultural y ético» (Rodas, 4-10 de enero de 1988); «Eclesiología - Perspectivas ecuménicas básicas» (Pyatigorsk, 22-29 de noviembre de 1988); y «Reflexiones ecuménicas acerca del Espíritu Santo en la creación, la Iglesia y la historia» (Würzburg, 12-19 de junio de 1989). Y, además, se sumaron dos consultas realizadas de modo conjunto con el programa de Iglesia y Sociedad, la primera de ellas con temas abiertos (York, 1-4 de mayo de 1986); y la segunda sobre «Creación y Reino de Dios» (Dublín, 6-10 de mayo de 1988).

El documento conoció dos versiones,^[83] de las cuales la definitiva, revisada, teniendo en cuenta los aportes de facultades de teología, grupos de estudio e institutos ecuménicos, se publicó en 1991.^[84] A partir de esta edición se hicieron las traducciones a diferentes idiomas, que quedaron bajo la responsabilidad de las iglesias; algo que no había sucedido con el *BEM*, ya que en ese caso gran parte de la responsabilidad de las traducciones había quedado en manos del CMI. Un factor para tener presente, que quizá llevó a priorizar este procedimiento, es la acentuada polarización que se vivía entonces en el CMI, cuando gran parte de los recursos se destinaban al proceso conciliar sobre la justicia, la paz y la integridad de la creación.^[85] Probablemente, esta sea una de las razones por las cuales este documento de estudio no tuvo la repercusión que pocos años antes había tenido el *BEM*, si bien es cierto que en ese caso se trataba de un documento de consenso y convergencias y se hizo una consulta explícita a la iglesias, que muchas de ellas respondieron.

En los años posteriores a la publicación del documento, la *koinonia* en la fe fue uno de los temas objeto de estudio en la Quinta Conferencia de FC (Santiago de Compostela, 1993). En esa ocasión, la ponencia teológica sobre el tema estuvo a cargo de W. Pannenberg que, al justificar la importancia de la comunión en la misma fe para la comunión eclesial, puso de relieve el lugar único del Símbolo niceno-constantinopolitano. Este, siendo una auténtica interpretación de la Escritura, sobre el cual se fundaron los textos confesionales posteriores, era el único capaz de garantizar la comunión en la fe, de modo diacrónico y sincrónico, entre los cristianos. Ninguna nueva formulación podría prestar un servicio semejante.^[86]

Finalmente, como último paso perceptible de FC en el tema, se elaboró una guía de estudio para la discusión en grupos a nivel de las congregaciones locales: *Towards Sharing the One Faith*,^[87] presentado en la Plenaria de Moshi (1996). Un instrumento que procuraba favorecer la recepción del documento de estudio en la vida cotidiana de las iglesias.

En cuanto a la acogida del documento en el ámbito académico, además de un exiguo número de artículos y contribuciones en obras colectivas,^[88] el proceso en su integridad fue objeto de una obra monográfica.^[89]

4. La 'suficiencia' del Símbolo niceno-constantinopolitano para expresar la unidad en la fe

Con motivo del presente jubileo se ha señalado la importancia del símbolo en el camino hacia la unidad en la fe de todos los cristianos. Al mismo tiempo, desde el punto de vista católico, he dicho que, como formulación de la fe, el símbolo presentaría una cierta 'insuficiencia', ya que no se incluyen allí algunas verdades definidas más tarde por la Iglesia como, por ejemplo, la centralidad de la Eucaristía. A esto se sumaría otro aspecto, la verificación de que no todas las tradiciones cristianas le han reconocido el mismo carácter normativo. Por eso, en ese último paso de nuestra presentación es conveniente esbozar una respuesta a la pregunta acerca de lo que es posible esperar del Símbolo niceno-constantinopolitano en vista de la expresión de la plena unidad en la fe.

4.1. *Un intento de respuesta casi contemporáneo: Fries y Rahner*

Cabe recordar que ya en 1983, al percibirse las primeras dificultades para una recepción de los resultados de los diálogos teológicos, se hizo pública una propuesta práctica, formulada en ocho tesis, cuyos autores eran H. Fries y K. Rahner.^[90] La obra tuvo una gran repercusión en los ámbitos eclesiales y teológicos, no sólo católicos. La primera de las tesis proponía que:

«Las verdades fundamentales del cristianismo, tal como se expresan en la Sagrada Escritura, en el símbolo apostólico y en el niceno-constantinopolitano, son obligatorias para todas las iglesias particulares, de la futura Iglesia unida».^[91]

El comentario de esta tesis fue redactado por H. Fries, quien después de desarrollar con amplitud la normatividad de la Sagrada Escritura, se detuvo en el lugar de los símbolos, considerados como una respuesta de fe con carácter público en cuanto orientada a la comunidad de fe, teniendo en esa confesión su apoyo y el fundamento de su vida. Ahora bien, si bien Fries reconoce ambos símbolos, el de los Apóstoles y de Nicea y Constantinopla, concede a éste una mayor importancia, por tratarse del símbolo de la Iglesia indivisa de Oriente y Occidente, cuya aceptación se produjo por la calidad de sus contenidos y la conformidad con la Escritura, sobre todo en lo relativo a las verdades fundamentales de la fe. El autor señalaba que esa confesión de fe continúa manteniendo unidas a las iglesias, y siendo la base de todas las formulaciones posteriores.

Ahora bien, en la actual situación, para señalar cómo sería posible pasar de la enseñanza normativa 'común', obligatoria para todas las iglesias, al resto de las enseñanzas, es decir, aquellas que son propias de cada iglesia, los autores formularon la segunda de las tesis, una de las más discutidas.^[92] Según los autores, un principio de fe realista sería que ninguna iglesia particular (entendida como 'confesional') podría decidir rechazar como contraria a la fe una afirmación que otra iglesia particular profesa como dogma obligatorio.^[93] Además, más allá de lo que se establece en la tesis I, lo que para una iglesia particular es confesión expresa y positiva no puede imponerse como dogma obligatorio en otra iglesia particular. Los autores aplicaban esto, en primer lugar, a las declaraciones auténticas, pero no definidas, de la Iglesia católica y, en especial, a las cuestiones éticas. Este principio, definido como «principio de la tolerancia existencial epistemológica»,^[94] aplicaba a las iglesias lo que se suele reconocer a cada cristiano de modo individual, al recurrirse a la distinción entre la *fides qua* y la *fides quae*. Cada iglesia confesional se encontraría en una etapa diferente respecto a la *fides quae*, pero todas ellas se encontrarían en la misma 'tensión hacia'. Desde esta solución, planteada por los dos teólogos alemanes, lo afirmado por las Escrituras y los dos símbolos sería no sólo normativo para todas las iglesias, sino suficiente para expresar entre ellas la unidad en la fe. Es esta segunda tesis la que recibió el mayor número de crítica, por la fragilidad que significa establecer la unidad de la fe sólo en la suspensión de un juicio, cuando la unidad visible de la Iglesia, a diferencia de lo que ocurre en el interior de cada creyente, requiere una expresión común y pública de aquello que se cree.

4.2. *La respuesta a la 'insuficiencia' del Símbolo en el ámbito de Fe y Constitución*

Casi contemporáneo del planteo de H. Fries y K. Rahner, fue el inicio del estudio de FC. En la primera consulta teológica del proceso de estudio, al abordarse la importancia del Símbolo,^[95] se planteó la pregunta acerca de si éste podía considerarse ‘suficiente’, o no, para expresar la fe cristiana, o incluso si era ‘perfecto’ para este fin. Se propuso entonces la distinción entre una suficiencia (y perfección) ‘cualitativa’, que implicaría que el Símbolo proporcionaría el fundamento general necesario sobre el cual fundarse (cf. posteriores artículos confesionales «*stantis et cadentis ecclesiae*»), y una suficiencia ‘cuantitativa’, que, si se mantuviera en el caso del Símbolo, sugeriría una formulación muy limitada y estereotipada de la fe. Esta distinción entre suficiencia ‘cualitativa’ y ‘cuantitativa’ podría permitir afirmar que el Símbolo contiene la base y, sin embargo, muchas cuestiones importantes de la fe y la vida cristianas no se mencionan allí en absoluto. A este respecto se planteaban al menos dos cuestiones importantes:

1) ¿Existen temas y conceptos bíblicos indispensables para la teología cristiana que no se mencionan en el Símbolo? En el caso de una respuesta afirmativa, ¿se trataría de una insuficiencia cualitativa de este, o podrían considerarse esos temas y conceptos como implícitos en lo que ya se afirma en el Símbolo?;

2) Existen cuestiones contemporáneas a las que el Símbolo no puede aludir ni siquiera de un modo indirecto o implícito, de modo que, desde este punto de vista, ¿el Símbolo debería considerarse insuficiente o incluso irrelevante, no sólo cuantitativa, sino también cualitativamente?

La consulta, con los medios de los que se disponía en esa etapa, intentó responder a esas preguntas porque expresaban observaciones pertinentes; si bien la intención no era emitir aún juicios sobre el valor teológico del Símbolo.

En primer lugar, se señaló que no todo se dice explícitamente en el Símbolo niceno, ya que este no es, como ningún credo, un tratado teológico cuya intención haya sido responder a todas las cuestiones.^[96] En su composición se pusieron de manifiesto ciertas cuestiones por razones históricas del momento, sin prestarse una especial atención a otras. Esto se explica porque el símbolo se ordenaba a cumplir funciones particulares, tanto negativas (contra las herejías) como positivas (como confesión de fe eclesial, etc.). Es posible que lo que había que decir entonces no se destaque en el presente, aunque sea básico para la fe tanto en el pasado como lo es ahora. Por el contrario, otras cosas podían darse por supuestas en aquel tiempo, o no eran controvertidas, pero ahora puede ser necesario declararlas explícitamente. Es necesario reconocer que el Símbolo está condicionado históricamente en su lenguaje, sus conceptos y la ontología que presupone. Aunque no todas las iglesias lo utilizan, trata de expresar en formas propias de su tiempo un contenido indispensable de la fe cristiana: la fe en Dios, la encarnación y redención del Hijo, el Espíritu Santo y la Iglesia, y la esperanza cristiana.

Si el Símbolo se considera una formulación suficiente de la fe, esta suficiencia no significa que no pueda ser interpretado, aplicado, explicado e incluso ampliado, siempre que las consecuencias o adiciones propuestas no se entiendan como contradictorias con él. Esto es lo que procuraron hacer los concilios posteriores. Pero aquí se plantea otra pregunta: ¿hasta dónde podrían extenderse las actuales ‘reinterpretaciones’ sin ir en contra de los significados originales? Y, se podía agregar, dado que se trata de algo formulado por un concilio ecuménico, ¿cuál es la instancia eclesial con autoridad para hacerlo?

Aunque el Símbolo no haya abordado ciertas cuestiones actuales, su importancia no disminuye en aquellos asuntos que efectivamente abordó. Incluso es posible descubrir que ilumina indirectamente ciertas cuestiones del presente. Ante quienes han considerado que el Símbolo utiliza no sólo un lenguaje anticuado, sino incluso una ontología subyacente errónea, en la consulta se señaló que había que reconocer las distinciones entre el lenguaje doxológico, el dogmático y el de una teología particular; siendo difícil ver cómo podrían usarse con integridad estos lenguajes sin pretender la identidad sustancial de lo que se dice en todos ellos.

Por último, se puso de relieve el elemento de misterio, tanto en el Símbolo como en cualquier intento de verbalizar la fe cristiana. Cuando el Verbo se hizo carne, lo inexpresable se expresó. Las palabras pueden expresar el misterio, pero sigue siendo misterio, y las palabras utilizadas para expresarlo deben respetar su plenitud. Todo símbolo y todos los intentos de formular o explicar la fe tienen sus límites ante el misterio de lo que intentan expresar. En esta perspectiva, pues, sería erróneo esperar todo o nada, demasiado o demasiado poco, del Símbolo.

La luz que aportó el intercambio teológico en esa primera consulta, que tuvo lugar en Odessa, contribuyó a clarificar desde el inicio lo que era posible esperar del estudio que estaba a punto de iniciarse.

A modo de conclusión

Estas últimas consideraciones señalan que ante todo se trata de comprender el Símbolo en su propio contexto histórico, así como de expresar claramente los problemas y las cuestiones que se plantean hoy desde diversos puntos de vista, todo ello teniendo en cuenta el lugar que el Símbolo podría ocupar en los esfuerzos «hacia la expresión común de la fe apostólica hoy...».

Y, centrándonos más concretamente en el estudio de FC, considero que si este documento no fue objeto en su momento de la debida recepción, sigue teniendo un valor y una riqueza metodológica, al poner de relieve cómo el Símbolo se arraiga en el testimonio de la Escritura y debe ser nuevamente contrastado con ella y explicado a su luz, en el marco de la Tradición de la Iglesia. Al mismo tiempo, sus autores, provenientes de distintas tradiciones cristianas, procuraron verificar hasta qué punto y de qué forma esa fe puede ser comúnmente entendida y expresada por iglesias de diferentes tradiciones confesionales, que viven en diversos contextos culturales, sociales, económicos, políticos y religiosos. Porque si el contexto histórico de la formulación del símbolo niceno es diferente del nuestro, sin embargo, este permanece el texto más apropiado para ayudar a las iglesias a reconocer en la situación particular de su propio tiempo y circunstancias, la invariable fe de la Iglesia.

Pasadas más de tres décadas desde la publicación de este estudio, y con la misma preocupación por avanzar hacia la unidad en la fe, ¿cómo abordarlo hoy? En primer lugar, habría que alentar a las iglesias a retomar el proyecto original, lo que significa dar el segundo paso asociado al proyecto: promover el reconocimiento, la reapropiación y la familiarización con el Símbolo niceno-constantinopolitano en las diferentes iglesias, especialmente en aquellas que no utilizan regularmente ese Símbolo.^[97] Pero, para que esto sea realista, es fundamental tener en cuenta cómo ha cambiado el contexto y el perfil de cristianismo en las últimas décadas, sobre todo con la expansión de un cristianismo menos confesional y más experiencial. Esto puede ser una tarea para este centenario del Concilio de Nicea, invitando a dar el paso desde una simple conmemoración, y a los numerosos eventos organizados en este marco, a un renovado compromiso en la búsqueda de la confesión común de la fe.

Bibliografía

- Anglican–Oriental Orthodox International Commission. *The Bethel Agreed Statement; The Inheritance of Ecumenical Councils in the Church* (2022), § 16-20 .
- Balsarak, J. «The Genevan Churches and the Western Church». En Id., *A Companion to the Reformation in Geneva* (Leiden/Boston: Brill, 2021), 140-162.
- Bates, H.N. (ed). *Faith and Order. Proceedings of the World Conference. Lausanne, August 3-21, 1927* (New York: George Doran Company, 1928).
- Benga, D. «Die Einfügung des Nizäno-Konstantinopolitanischen Symbols in die byzantinische Liturgie. Quellenanalyse und liturgiegeschichtliche Bewertung». *Orthodoxes Forum* 32 (2018): 135-146.
- Best, Th.F./G. Gassmann (eds.). *On the Way to Fuller Koinonia. Official Report of the Fifth Conference on Faith and Order* (Geneva, WCC Publications, 1994)
- Birmelé, A. «Symboliques (Écrits)». En P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du Protestantisme* (Paris : Cerf / Genève : Labor et Fides, 1995), 1505-1506.
- Brock, S. «The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries». En Id., *Studies in Syriac Christianity. History, Literature, Theology* (Hampshire GU: Ashgate Publishing, 1992), XII: 125-142.
- Buda, B. «On the Critical Role of Orthodox Churches in the Ecumenical Movement». En P. Kalaitzidis/Th. FitzGerald/C. Hovorun/A. Pekridou/N. Asproulis/G. Liagre/D. Werner (eds.), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education* (Oxford: Regnum, 2014), 122-133.
- Comisión Conjunta Internacional de Diálogo Teológico entre la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Ortodoxa. *Declaración común sobre el Filioque* (27 de mayo de 2024)
- Chadwick, H. «The Origin of the Title “Oecumenical Council”», *Journal of Theological Studies* n.s. 23 (1972): 132–135.
- Chapman, M.D. «Why Do We Still Recite the Nicene Creed at the Eucharist?», *Anglican Theological Review* 87 (2005): 207-223.
- de Halleux, A. «Pour une profession commune de la foi selon l’esprit des Pères», *Revue théologique de Louvain* 15 (1984): 275-296.
- Dunn, G.D. «Catholic Reception of the Council of Nicaea». En Y.R. Kim (ed.), *The Cambridge companion to the Council of Nicaea* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 347-367.
- Durber, D. «Celebrating Nicaea: Convincing Skeptical Protestants, Including Myself», *The Ecumenical Review* 75 (2023): 203-214.
- Edwards, M.J. «The Creed». En Y.R. Kim (ed.), *The Cambridge companion to the Council of Nicaea*, 144-157.
- Faith & Order. *Confessing One Faith: Towards an Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as Expressed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381): study document, Faith and Order Paper, 140* (Geneva: World Council of Churches), 1987.

- Faith & Order. *Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381). A Faith and Order Study Document* (Geneva: WCC Publications, 1991).
- Faith & Order. *Towards Sharing the one Faith. A Study Guide for Discussion Groups* (Geneva: World Council of Churches, 1996).
- Finger, Th.N. «The way to Nicea: some reflections from a Mennonite perspective», *Journal of Ecumenical studies* 24 (1987): 212-231.
- Francisco. *Discurso a la Comisión Teológica Internacional* (30 de noviembre de 2023)
- Francisco. *Spes non confundit, Bula de convocación del Jubileo ordinario del año 2025*
- Francisco/Tawadros II. *Declaración conjunta de Su Santidad Francisco y Su Santidad Tawadros II*
- Fries, H./K. Rahner. *La unión de las iglesias. Una posibilidad real* (Barcelona: Herder, 1987)
- Galadza, D. «The Liturgical Reception and Commemoration of the First Council of Nicaea», *Eastern Theological Journal* 8 (2022/2): 181-217.
- Gavrilyuk, P. «The Legacy of the Council of Nicaea in the Orthodox Tradition. The Principle of Unchangeability and the Hermeneutic of Continuity». En Y.R. Kim (ed.), *The Cambridge companion to the Council of Nicaea*, 327-346
- Gemeinhardt, P. «Das Konzil von Nizäa (325) in patristischer und reformatorischer Perspektive», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 122 (2025): 45-83.
- Getcha, J. «The Actuality of the Council of Nicaea», *The Ecumenical Review* 75 (2023): 185-202.
- Goudriaan, A. «Reformed Theology and the Church Fathers». En M. Allen/S.R. Swain (eds.), *The Oxford Handbook of Reformed Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 9-23.
- Growth in Agreement. *Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, H. Meyer/L. Vischer (eds.). (New York/Ramsey: Paulist Press / World Council of Churches: Geneva, 1984).
- Growth in Agreement II. *Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, J. Gros, FSC/H. Meyer/W.C. Rusch (eds.). (Geneva: WCC / Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000).
- Growth in Agreement III. *International Dialogue. Texts and Agreed Statements, 1998-2005*, J. Gros, FSC/Th.F. Best/L.F. Fuchs, SA (eds.). (Geneva: WCC / Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2007).
- Growth in Agreement IV. *International Dialogue Texts and Agreed Statements, 2004-2014*, Th.F. Best/L.F. Fuchs, SA/J. Gibaut/J. Gros, FSC/D. Prassas (eds.). (Geneva: World Council of Churches, 2017)
- Hainthaler, Th. «Nicaea and the Nicene-Constantinopolitan Creed in the Ecumenical Dialogue Between Chalcedonian and non-Chalcedonian Churches». En A. Melloni/C. Bianchi (eds.), *The Creed of Nicaea (325): The Status Quaestionis and the Neglected Topics*, 137-156.
- Harmon, S.R. «Baptist Confessions of Faith and the Patristic Tradition». En id. (ed.), *Towards Baptist Catholicity: Essays on Tradition and the Baptist Vision* (Eugene OR: Wipf and Stock, 2006), 71-88.
- Hinson, E.G. «Creeds and Christian Unity: A Southern Baptist Perspective». *Journal of Ecumenical Studies* 23 (1986): 30-35.

- Ishac, E.A., «The First Ecumenical Council of Nicaea 325 in Syriac Synodal Politics». *Annales Historiae Conciliorum* 53 (2023): 69-86.
- Kasper, W. *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico* (Santander: Sal Terrae, 2010).
- Kempson, E.S. «What has Nicaea to do with Canterbury? Creeds, Councils, Tradition, and the Fathers in the Church of England and the Anglican Communion». *International journal of systematic theology* 27 (2025/3) (último acceso 17 de abril de 2025)
- Kim, Y.R. (ed.). *The Cambridge companion to the Council of Nicaea* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).
- Kinnamon, M. (ed.). *Towards visible Unity. Commission of Faith and Order Lima 1982, Vol. I: Minutes and Addresses* (Geneva: World Council of Churches, 1982).
- Kinzig, W. *A History of Early Christian Creeds* (Berlín/Boston: De Gruyter, 2024)
- Koch, K. «Auf dem Weg zu einer ökumenischen Feier des 1700. Jahrestags des Konzils von Nicaea (325-2025)», en P. Knauer/A. Riedl/D.W. Winkler (eds.), *Patrologie und Ökumene: Theresia Hainthaler zum 75. Geburtstag* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2022), 320-341.
- Kouremenos, N. «Die Rezeption des Konzils von Nicäa (325) durch die altorientalischen Kirchen», *Ökumenische Rundschau* 74 (2025): 20-30.
- Kuhn, U. «Towards the common expression of the apostolic faith today». En M. Kinnamon (ed.), *Towards visible Unity. Commission of Faith and Order Lima 1982, Vol. II: Study Papers and Reports* (Geneva: World Council of Churches, 1982), 13-23.
- Limouris, G. «Creeds and Creedal Statements: Authority in Church and Theology in Ecumenical Multilateral Discussions for Christian Unity». En P. Walter/K. Krämer/G. Augustin (eds.), *Kirche in ökumenischer Perspektive: Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2003), 62-80.
- Link, H.-G. (ed.). *Apostolic Faith Today. A Handbook for Study* (Geneva: World Council of Churches, 1985)
- Martikainen, E. *From recognition to reception: the apostolic faith and the unity of the church in the World Council of Churches* (Bern: Peter Lang, 2002).
- Melloni, A./C. Bianchi (eds.). *The Creed of Nicaea (325): The Status Quaestionis and the Neglected Topics* (Göttingen: Brill|V&R unipress, 2025).
- Meyer, H. «Die Thesen von Fries und Rahner – Versuch einer Weiterführung. Eine lutherische Stellungnahme zu These II und IV». *Theologische Quartalschrift* 166 (1986): 290-301.
- Oeldemann, J. «“Confesar la fe única”. La contribución de un estudio de Fe y Constitución al aniversario del Concilio de Nicea». *Concilium* 409 (2025): 117-130.
- Pannenberg, W. «The confession of faith in the Lutheran tradition». En M. Kinnamon (ed.), *Towards visible Unity. Commission of Faith and Order Lima 1982, Vol. II: Study Papers and Reports* (Geneva: World Council of Churches, 1982), 70-79.
- Pannenberg, W. «Communion in Faith». En Th.F. Best/G. Gassmann (eds.), *On the Way to Fuller Koinonia. Official Report of the Fifth Conference on Faith and Order* (Geneva, WCC Publications, 1994), 112-116.

- Robinson, P. «Councils after Leipzig: Luther's Interpretation of Nicaea from the Leipzig Disputation to On the Councils and the Church (1539)». En M.L. Mattox/R.J. Serina, Jr./J. Mumme (eds.). *Luther at Leipzig. Martin Luther, the Leipzig Debate, and the Sixteenth-Century Reformations* (Leiden/Boston: Brill, 2019), 245-264.
- Sierra López, J.M. «El Concilio III de Toledo: Aspectos litúrgicos». *Isidorianum* 31 (2022): 159-182.
- Smith, M.S. *The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, AD 431–451* (Oxford: Oxford University Press, 2018)
- Theological Consultation between Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishops Commission of Ecumenical Affairs *The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church, July 6-7, 1965*. Baltimore, Maryland. Washington-Nueva York: 1965.
- Tillard, J.-M.R. «Confesser aujourd'hui la foi apostolique». *Nouvelle revue théologique* 102 (1982): 22-33.
- Tillard, J.-M.R. «The Roman Catholic Church's fidelity to the faith of the fathers». En M. Kinnamon (ed.), *Towards visible Unity. Commission of Faith and Order Lima 1982, Vol. II: Study Papers and Reports* (Geneva: World Council of Churches, 1982), 51-61.
- Toom, T. «Appealing to Creed: Theodore of Mopsuestia and Cyril of Alexandria». *Heythrop Journal* 62 (2021): 290-301.
- Vööbus, A. «New sources for the symbol in early Syrian Christianity». *Vigiliae Christianae* 26 (1972): 291-296.
- Wasmuth, J. »Wyr glauben all an eynen Gott«. *Das Nicaeno-Constantinopolitanum in seiner Bedeutung für Martin Luther und Philipp Melanchthon*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2024.
- Williams, D.H. «The Evolution of Pro-Nicene Theology in the Church of the East». En L. Tang/D.W. Winkler (ed.), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on Eastern Christianity in China and Central Asia* (Berlin: LIT, 2013), 387–395.

NOTAS

- [1] Como, por ejemplo, H. Chadwick, «The Origin of the Title "Oecumenical Council"», *Journal of Theological Studies* n.s. 23 (1972): 132–135.
- [2] Como, por ejemplo, H. Chadwick, «The Origin of the Title "Oecumenical Council"», *Journal of Theological Studies* n.s. 23 (1972): 132–135.
- [3] Cf. Πιστεύομεν: Address by His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew, en A. Melloni/C. Bianchi (eds.), *The Creed of Nicaea (325): The Status Quaestionis and the Neglected Topics* (Göttingen: Brill|V&R unipress, 2025), 9-14.
- [4] Esto lo hizo en la Prolusio de la plenaria del Dicasterio (mayo de 2022) y el contenido correspondía a su contribución en la obra en homenaje a T. Hainthaler; cf. K. Koch, «Auf dem Weg zu einer ökumenischen Feier des 1700. Jahrestags des Konzils von Nicaea (325-2025)», en P. Knauer/A. Riedl/D.W. Winkler (eds.), *Patrologie und Ökumene: Theresia Hainthaler zum 75. Geburtstag* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2022), 320-341. Desde entonces, el cardenal ha presentado el tema, total o parcialmente, en varias conferencias.
- [5] Este aspecto ocupó un espacio en la última consulta de la Societas oecumenica (Varsovia, septiembre de 2024), cuyo tema convocante fue *Receiving the first Council of Nicaea today: Ecumenical Learning from Synodal Discernment in the Early Church*. Allí, una de las sesiones estuvo dedicada a la «Confesión de la fe cristiana en tiempos de guerra», con tres presentaciones relativas a conflictos actuales: «La vida religiosa en tiempos de guerra: el caso de Ucrania, 2014 –

2024» (Natalia Shlikhta, National University of Kyiv Mohyla Academy); «La situación presente de la comunidad cristiana en Israel/Palestina» (Fr. John Paul, Ecumenical Institute Tantur, Jerusalem); y «Armenia sin Artsakh y sin demasiada esperanza» (Harutyun Harutyunyan, Yerevan State University).

- [6] Cf. Francisco, Discurso a la Comisión Teológica Internacional (30 de noviembre de 2023)
- [7] Cf. Francisco, *Spes non confundit*, Bula de convocación del Jubileo ordinario del año 2025, 17
- [8] Cf. Nicaea 2025–Living the Apostolic Faith Together Today En vista de ello, se publicó un número temático de *The Ecumenical Review* (vol. 75, 2023/2), y se realizó un seminario web (8 de febrero de 2024), «De Nicea, caminando juntos hacia la unidad: el comienzo de un nuevo comienzo».
- [9] Podemos señalar la clara apertura ecuménica de las tres conferencias organizadas por la Fondazione per le scienze religiose: Estambul (2022), Oxford (2023), y la Conferencia anual de la European Academy of Religion en Palermo (2024); la mencionada 22nd Academic Consultation of the Societas Oecumenica: Receiving the first Council of Nicaea today: Ecumenical Learning from Synodal Discernment in the Early Church (Varsovia, 5-10 de septiembre de 2024); la International and Ecumenical Conference Towards Nicaea 2025: Exploring the Council’s Ecumenical significance Today (Ecumenical Institute, Bosisio, Suiza, 4–8 de noviembre de 2024); y la conferencia Nicaea and the Church of the Third Millennium: Towards Catholic-Orthodox Unity, organizada por la International Orthodox Theological Association y la Pontifical University of St. Thomas Aquinas (Roma, 4–7 de junio de 2025).
- [10] Claramente los cánones 4, 6 y 8, a los que se han remitido especialmente los diálogos entre las iglesias de ‘estructura católica’ (Iglesia católica, iglesias ortodoxas e iglesias ortodoxas orientales), al abordar el tema de la unidad visible de la Iglesia a nivel universal.
- [11] Cf. M.J. Edwards, «The Creed», en Y.R. Kim (ed.), *The Cambridge companion to the Council of Nicaea* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 144-157; G.D. Dunn, «Catholic Reception of the Council of Nicaea», en *ibid.*, 349s.; W. Kinzig, *A History of Early Christian Creeds* (Berlín/Boston: De Gruyter, 2024), 242-397.
- [12] Cf. J.M. Sierra López, «El Concilio III de Toledo: Aspectos litúrgicos», *Isidorianum* 31 (2022): 171-172; quien recoge el texto del canon de J. Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona/Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963), 124.
- [13] Cf. G.D. Dunn, «Catholic Reception of the Council of Nicaea», 351.
- [14] Cf. D. Benga, «Die Einfügung des Nizäno-Konstantinopolitanischen Symbols in die byzantinische Liturgie. Quellenanalyse und liturgiegeschichtliche Bewertung», *Orthodoxes Forum* 32 (2018): 137-141.
- [15] Cf. D. Galadza, «The Liturgical Reception and Commemoration of the First Council of Nicaea», *Eastern Theological Journal* 8 (2022/2): 194; W. Kinzig, *A History of Early Christian Creeds*, 492.
- [16] El calendario litúrgico ortodoxo bizantino contempla, además, tres celebraciones relativas a Nicea: la conmemoración de los 318 Padres del Primer Concilio Ecuménico (primer domingo después de la Ascensión); la conmemoración del concilio (29 de mayo); y, finalmente, en la tradición litúrgica eslava la Fiesta de los Seis Primeros Concilios Ecuménicos.
- [17] Cf. *Confessio fidei* ortodoxa, cuestión 5. Ver, además, G. Limouris, «Creeds and Creedal Statements: Authority in Church and Theology in Ecumenical Multilateral Discussions for Christian Unity», en P. Walter/K. Krämer/G. Augustin (eds.), *Kirche in ökumenischer Perspektive: Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2003), 67.

- [18] Cf. DH 265. En la *Confessio fidei* ortodoxa, esa cláusula fue rechazada como una interpolación y una corrupción latina injustificada (Cuestión 72).
- [19] Cf. P. Gavrilyuk, «The Legacy of the Council of Nicaea in the Orthodox Tradition. The Principle of Unchangeability and the Hermeneutic of Continuity», en Y.R. Kim (ed.), *The Cambridge companion to the Council of Nicaea*, 327-346 [339-343]; J. Getcha, «The Actuality of the Council of Nicaea», *The Ecumenical Review* 75 (2023): 185-202 [190-194].
- [20] Cf. W. Kinzig, *A History of Early Christian Creeds*, 398-401; 414-464; N. Kouremenos, «Die Rezeption des Konzils von Nicäa (325) durch die altorientalischen Kirchen», *Ökumenische Rundschau* 74 (2025): 20-30.
- [21] Cf. Teodoro el Lector, *Historia ecclesiastica* (Fr. 428,501; GCS 54,118,27.143,16); W. Kinzig, *A History of Early Christian Creeds*, 492.
- [22] Además, se debe recordar que las tradiciones siria, armenia y copta/etíope también han conservado una conmemoración litúrgica del Concilio de Nicea; cf. D. Galadza, «The Liturgical Reception and Commemoration of the First Council of Nicaea», 197s; 202-204.
- [23] Cf. D.H. Williams, «The Evolution of Pro-Nicene Theology in the Church of the East», en L. Tang/D.W. Winkler (ed.), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on Eastern Christianity in China and Central Asia* (Berlin: LIT, 2013), 387-395; E.A. Ishac, «The First Ecumenical Council of Nicaea 325 in Syriac Synodal Politics», *Annales Historiae Conciliorum* 53 (2023): 69-86.
- [24] Cf. E.A. Ishac, «The First Ecumenical Council of Nicaea 325 in Syriac Synodal Politics», 78-80. A través de la Iglesia persa, después del 410 y antes de la controversia cristológica de mediados del siglo V, habría recibido el Símbolo la Iglesia armenia; cf. N. Kouremenos, «Die Rezeption des Konzils von Nicäa (325) durch die altorientalischen Kirchen», 21.
- [25] Cf. A. Vööbus, «New sources for the symbol in early Syrian Christianity», *Vigiliae Christianae* 26 (1972): 291-296; S. Brock, «The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries», en Id., *Studies in Syriac Christianity. History, Literature, Theology* (Hampshire GU: Ashgate Publishing, 1992), XII: 126, y 133. Este último se remite al estudio de A. de Halleux, al que no he podido acceder: «Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Ctesiphon (410)», en G. Wiessner (ed.), *Erkenntnisse und Meinungen, II* (Göttinger Orientforschungen, Reihe Syriaca 17, 1978), 161-190.
- [26] Una interpretación divergente se hizo presente ya en los respectivos comentarios al Símbolo, en particular, al comentar la cláusula «un solo Señor Jesucristo» y relacionarla con sus dos naturalezas: Teodoro la entendía en términos de unión prosópica, mientras que Cirilo lo hacía en términos hipostáticos. Se debe reconocer que, en realidad, Nicea no había abordado la cuestión; cf. T. Toom, «Appealing to Creed: Theodore of Mopsuestia and Cyril of Alexandria», *Heythrop Journal* 62 (2021): 290-301.
- [27] Para un panorama de la complejidad histórica del tema, ver E.S. Kempson, «What has Nicaea to do with Canterbury? Creeds, Councils, Tradition, and the Fathers in the Church of England and the Anglican Communion», *International Journal of Systematic Theology* 27 (2025/3) (último acceso 17 de abril de 2025)
- [28] Cf. M.D. Chapman, «Why Do We Still Recite the Nicene Creed at the Eucharist?», *Anglican Theological Review* 87 (2005): 212-214.
- [29] Cf. *The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church. Theological Consultation between Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishops Commission of Ecumenical Affairs held July 6-7, 1965, in Baltimore, Maryland*

(Washington-Nueva York: 1965), 7; W. Pannenberg, «The confession of faith in the Lutheran tradition», en M. Kinnamon (ed.), *Towards visible Unity. Commission of Faith and Order Lima 1982, Volume II: Study Papers and Reports* (Geneva: World Council of Churches, 1982), 70-79.

- [30] El reconocimiento de la autoridad del Concilio de Nicea en lo relativo a la fe, no impidió que en Lutero se afanzara una actitud crítica hacia ese concilio en cuanto acontecimiento humano y falible, manifestado, según él, en el desarrollo de las sesiones y en el aspecto disciplinar (cánones); cf. P. Robinson, «Councils after Leipzig: Luther's Interpretation of Nicaea from the Leipzig Disputation to On the Councils and the Church (1539)», en M.L. Mattox/R.J. Serina, Jr./J. Mumme (eds.), *Luther at Leipzig. Martin Luther, the Leipzig Debate, and the Sixteenth-Century Reformations* (Leiden/Boston: Brill, 2019), 245-264.
- [31] «Primero, que nosotros, por ambas partes, creemos y sostenemos unánimemente que hay un solo Dios verdadero y natural, Creador de todas las criaturas, y que este mismo Dios es uno en esencia y naturaleza, y trino en cuanto a personas, a saber, Padre, Hijo y Espíritu Santo, exactamente como se decidió en el Concilio de Nicea y como se canta y lee en el Credo de Nicea por toda la iglesia cristiana en todo el mundo» (Art. 1 de Marburgo).
- [32] *Ecclesiae magno consensu apud nos docent, Decretum Nicenae Synodi de unitate essentiae divinae de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse* (CA 1,1).
- [33] Cf. *The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church*, 8-10.
- [34] Cf. J. Wasmuth, »Wyr gleuben all an eynen Gott«. *Das Nicaeno-Constantinopolitanum in seiner Bedeutung für Martin Luther und Philipp Melanchthon* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2024); y P. Gemeinhardt, «Das Konzil von Nizäa (325) in patristischer und reformatorischer Perspektive», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 122 (2025): 45-83.
- [35] Cf. A. Birmelé, «Symboliques (Écrits)», en P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du Protestantisme* (Paris: Cerf/Genève: Labor et Fides, 1995), 1505s.
- [36] Cf. J. Balsarak, «The Genevan Churches and the Western Church», en Id., *A Companion to the Reformation in Geneva* (Leiden/Boston: Brill, 2021), 161.
- [37] Cf. J. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, Libro IV, cap. IX, 8: De los concilios y de la autoridad.
- [38] Cf. A. Goudriaan, «Reformed Theology and the Church Fathers», en M. Allen/S.R. Swain (eds.), *The Oxford Handbook of Reformed Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 10. Esa actitud parece estar presente en S. Durber (Iglesia reformada del Reino Unido), ex moderadora de Fe y Constitución, en id., «Celebrating Nicaea: Convincing Sceptical Protestants, Including Myself», *The Ecumenical Review* 75 (2023): 203-214. Para el comentario más explícito, ver pág. 204, y luego, en los argumentos que presentan desafíos: el lugar de la vida y de la enseñanza de Jesús; el recurso a categorías filosóficas griegas; la exclusión de las mujeres; los credos como medios de exclusión; y considerar que se manifiesta allí la corrupción del cristianismo original.
- [39] *La Confesión de Schleithem* (1527), que recoge los puntos fundamentales del movimiento anabaptista, nada dice respecto a los primeros concilios y su enseñanza. Tampoco hay referencias a ellos en la *Confesión Bautista de Londres* (1689).
- [40] Para constatar signos de apertura hacia las formulaciones de fe tradicionales de la Iglesia -pero donde la fe nicena se comprende muchas veces en un sentido amplio-, cf. E.G. Hinson, «Creeds and Christian Unity: A Southern Baptist Perspective», *Journal of Ecumenical Studies* 23 (1986): 30-35; S.R. Harmon, «Baptist Confessions of Faith and the Patristic Tradition», en S.R. Harmon (ed.), *Towards Baptist Catholicity: Essays on Tradition and the Baptist Vision* (Eugene OR: Wipf and Stock, 2006), 71-88.

- [41] Cf. Th. Hainthaler, «Nicaea and the Nicene-Constantinopolitan Creed in the Ecumenical Dialogue Between Chalcedonian and non-Chalcedonian Churches», en A. Melloni/C. Bianchi (eds.), *The Creed of Nicaea (325): The Status Quaestionis and the Neglected Topics*, 144-149.
- [42] «Common Declaration of Pope John Paul II and HH Mar Ignatius Zakka I Iwas (Vatican, 23 June 1984)», 3 (*Growth in Agreement*, II, 691).
- [43] «Statement of the Joint Commission Between the Roman Catholic Church and the Malankara Orthodox Syrian Church (Kottayam, India, 3 June 1990)», 4 (*Growth in Agreement*, II, 696).
- [44] Declaración conjunta de Su Santidad Francisco y Su Santidad Tawadros II, § 2 (28 de abril de 2017) https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-tawadros-ii.html#Declaraci%C3%B3n_Conjunta
- [45] Cf. Roman Catholic-Oriental Orthodox, *Nature, Constitution and Mission of the Church* (2009), 5 y 54 (*Growth in Agreement*, IV, 13s, y 22).
- [46] «Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East (Rome, Italy, 11 November 1994)» (*Growth in Agreement*, II, 711)
- [47] Cf. Eastern Orthodox-Roman Catholic Dialogue, *Faith, Sacraments, and the Unity of the Church* (1987), 21 (*Growth in Agreement*, II, 664).
- [48] Cf. Old Catholic–Orthodox Conversations, *Ecclesiology* (1981) (*Growth in Agreement*, I, 416s.).
- [49] Para una reseña de este tema, cf. W. Kasper, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico* (Santander: Sal terrae, 2010), 37-39.
- [50] Cf. Malta Report (1968), 3 (*Growth in Agreement*, I, 120).
- [51] Cf. ARCIC, *Authority I*, 16, 18 (*Growth in Agreement*, I, 95).
- [52] Cf. International Anglican-Roman Catholic Commission for Unity and Mission, *Growing Together in Unity, and Mission* (2006), 13 (*Growth in Agreement*, IV, 121).
- [53] Cf. Anglican–Orthodox Conversations, *The Moscow Agreed Statement* (1976), 13-14 (*Growth in Agreement*, I, 43).
- [54] Anglican–Oriental Orthodox International Commission, «The Bethel Agreed Statement; The Inheritance of Ecumenical Councils in the Church» (2022), § 16-20
- [55] Cf. *Ibid.*, § 19.
- [56] Cf. *Ibid.*, § 46
- [57] Cf. International Commission for Dialogue between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, *The Apostolic Tradition* (1991), 38 (*Growth in Agreement*, II, 605); *The Word of Life* (1996), 34-35, 112 (*Growth in Agreement*, II, 626; 642); *Speaking the Truth in Love* (2001), 11 (*Growth in Agreement*, III, 143).
- [58] Cf. Methodist-Roman Catholic International Dialogue Commission, *Synthesis: Together to Holiness; 40 Years of Methodist and Roman Catholic Dialogue* (2010), 7 (*Growth in Agreement*, IV, 326).
- [59] Cf. Lutheran – Roman Catholic Dialogue, *Facing Unity* (1984), 57 (*Growth in Agreement*, II, 456).
- [60] Cf. Lutheran-Roman Catholic: *Apostolicity of the Church* (2006), 225 (*Growth in Agreement*, IV, 238).
- [61] Cf. Lutheran-Orthodox Joint Commission, *The Ecumenical Councils and Authority in and of the Church* (1993), 4 (*Growth in Agreement*, III, 13)
- [62] Cf. Comisión Conjunta Internacional de Diálogo Teológico entre la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Ortodoxa, *Declaración común sobre el Filioque* (27 de mayo de 2024)
- [63] Reformed-Roman Catholic: *Church as Community of Common Witness* (1998-2005), 166 (*Growth in Agreement*, IV, 511).

- [64] Reformed-Roman Catholic: Church as Community of Common Witness (1998-2005), 166 (Growth in Agreement, IV, 511).
- [64] Cf. Reformed-Orthodox Dialogue, Agreed Statement on the Holy Trinity (1992) (Growth in Agreement, II, 280).
- [65] Cf. Reformed-Orthodox Dialogue, Memorandum (1988) (Growth in Agreement, II, 278).
- [66] Cf. International Theological Dialogue between the Oriental Orthodox Family of Churches and the World Alliance of Reformed Churches (1993-2001), Antelias, Lebanon (23-28 January 2001), Introduction, § 2 (Growth in Agreement, III, 39)
- [67] Cf. Anglican–Lutheran Dialogue, Pullach Report (1972), 23-25 (Growth in Agreement, I, 17); Episcopé (1987), 62 (Growth in Agreement, II, 25).
- [68] Cf. Anglican–Lutheran Dialogue, Pullach Report (1972), 23-25 (Growth in Agreement, I, 17); Episcopé (1987), 62 (Growth in Agreement, II, 25).
- [69] Cf. Lutheran-Methodist Dialogue, The Church community of Grace (1979-1984), 19 (Growth in Agreement, II, 105).
- [70] Cf. Anglican–Baptist Dialogue, Conversations around the World (2000-2005), 21 (Growth in Agreement, III, 335).
- [71] El concepto de ‘unión orgánica’ o ‘unidad orgánica’ se gestó en la IIª Conferencia Mundial de FC (Edimburgo, 1937), y fue asumido por el CMI, como meta a alcanzar, en su IIIª Asamblea (Nueva Delhi, 1961). En su significado específico, que llegó a ser de uso común, este modelo corresponde a una forma de pensar que ve en la existencia de iglesias con distintas confesiones un impedimento decisivo para una buena realización de la unidad cristiana y, por lo tanto, cree que la unidad sólo es posible si se abandonan la afiliación y la identidad tradicionales de cada iglesia o confesión. Esa ‘unión orgánica’ requiere, por regla general, entre otros ‘sacrificios’, la elaboración de una confesión de fe común.
- [72] Cf. J.-M.R. Tillard, «Confesser aujourd’hui la foi apostolique», *Nouvelle revue théologique* 102 (1982): 27.
- [73] Entre tanto, en 1980, el Grupo Mixto de Trabajo entre la Iglesia católica y el CMI publicó un documento de estudio «Hacia una confesión de fe común», donde se aborda ampliamente fe apostólica, pero la referencia a los símbolos se reduce a una simple mención; cf. CEI-IC/5, *Hacia una confesión de fe común. Un documento de estudio, 1980* (Enchiridion Oecumenicum (Salamanca: Universidad Pontificia, 1986), 214-224.
- [74] Otros miembros eran U. Kuhn, W. Pannenberg, M. Tanner, y el hoy Patriarca Bartolomé.
- [75] Cf. A. de Halleux, «Pour une profession commune de la foi selon l’esprit des Pères», *Revue théologique de Louvain* 15 (1984) : 275-296 [278-279].
- [76] Para recoger el ejemplo de un autor de la reforma radical, que pone el acento en la experiencia personal: Th.N. Finger, «The way to Nicea: some reflections from a Mennonite perspective», *Journal of Ecumenical studies* 24 (1987): 212-231.
- [77] La consulta de Chambésy: «Hacia la común expresión de la fe apostólica hoy» (28 de junio – 4 de julio de 1981); cf. J.M.-R. Tillard, «The Roman Catholic Church’s fidelity to the “faith of the fathers”», en M. Kinnamon (ed.), *Towards visible Unity. Commission of Faith and Order Lima 1982, Volume II: Study Papers and Reports* (Geneva: World Council of Churches, 1982), 51-61.
- [78] Cf. W. Pannenberg, «The confession of faith in the Lutheran tradition», *ibid.*, 70-79
- [79] Cf. U. Kuhn, «Towards the common expression of the apostolic faith today», *ibid.*, 13-23.

- [80] Cf. M. Kinnamon (ed.), *Towards visible Unity*. Commission of Faith and Order Lima 1982, Volume I: Minutes and Addresses (Geneva: World Council of Churches, 1982), Section V: Towards the Common Expression of the Apostolic Faith Today, 89-100.
- [81] Cf. H.N. Bates (ed), *Faith and Order*. Proceedings of the World Conference. Lausanne, August 3-21, 1927 (New York: George Doran Company, 1928), 466.
- [82] Cf. D. Buda, «On the Critical Role of Orthodox Churches in the Ecumenical Movement», en P. Kalaitzidis/Th. FitzGerald/C. Hovorun/A. Pekridou/N. Asproulis/G. Liagre/D. Werner (eds.), *Orthodox Handbook on Ecumenism*. Resources for Theological Education (Oxford: Regnum, 2014), 122.
- [83] Cf. *Confessing One Faith: Towards an Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as Expressed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381): study document*, Faith and Order Paper, 140 (Geneva: World Council of Churches), 1987. Hay una versión en castellano publicada en *Diálogo ecuménico* 22 (1987): 371-441.
- [84] *Confessing the One Faith*. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381), Faith and Order Paper, 153 (Geneva: World Council of Churches, 1991). Primera edición en castellano: *Diálogo ecuménico* 28 (1993): 13-142.
- [85] Cf. J. Oeldemann, «“Confesar la fe única”. La contribución de un estudio de Fe y Constitución al aniversario del Concilio de Nicea», *Concilium* 409 (2025): 119.
- [86] Cf. W. Pannenberg, «Communion in Faith», en Th.F. Best/G. Gassmann (eds.), *On the Way to Fuller Koinonia*. Official Report of the Fifth Conference on Faith and Order (Geneva, WCC Publications, 1994), 112-116.
- [87] Cf. *Towards Sharing the One Faith*. A Study Guide for Discussion Groups (Geneva: World Council of Churches, 1996).
- [88] Cf. J. Oeldemann, «“Confesar la fe única”. La contribución de un estudio de Fe y Constitución al aniversario del Concilio de Nicea», 125s.
- [89] Cf. E. Martikainen, *From recognition to reception: the apostolic faith and the unity of the church in the World Council of Churches* (Bern: Peter Lang, 2002).
- [90] Cf. H.Fries/K. Rahner, *La unión de las iglesias. Una posibilidad real* (Barcelona: Herder, 1987).
- [91] Cf. H. Fries/K. Rahner, *La unión de las iglesias. Una posibilidad real*, 25ss.
- [92] Cf. H. Meyer, «Die Thesen von Fries und Rahner – Versuch einer Weiterführung. Eine lutherische Stellungnahme zu These II und IV», *Theologische Quartalschrift* 166 (1986): 290-301 [292-295]
- [93] Cf. H. Fries/K. Rahner, *La unión de las iglesias. Una posibilidad real*, 38-58.
- [94] Para una valoración crítica desde el punto de vista católico, cf. A. de Halleux, «Les principes catholiques de l'œcuménisme», *Revue théologique de Louvain* 16 (1985): 340s.
- [95] Cf. *The ecumenical importance of the Nicene-Constantinopolitan Creed*. Odessa Report, en H.-G. Link (ed.), *Apostolic Faith Today. A Handbook for Study* (Geneva: World Council of Churches, 1985), 249s.
- [96] Más tarde, W. Pannenberg hablara de una cierta «incompletez» del Símbolo que debe ser admitida; cf. W. Pannenberg, «Communion in Faith», 115.
- [97] Cf. J. Oeldemann, «“Confesar la fe única”. La contribución de un estudio de Fe y Constitución al aniversario del Concilio de Nicea», 127s.

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/800/8005486006/8005486006.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Jorge. A. Scampini

**En el camino hacia la plena comunión en la fe ¿Volver la mirada hacia la confesión de fe nicena?
On the Journey Toward Full Communion in Faith Should We Turn Our Attention Back to the Nicene Creed?**

Revista Teología

vol. 62, núm. 148, 2025

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

revista_teologia@uca.edu.ar

ISSN: 0328-1396

ISSN-E: 2683-7307

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.148.2025.pXX-XX>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.