



Walter Altmann, Org.

NUESTRA FE Y SUS RAZONES

El Credo Apostólico:
Historia, Mensaje, Actualidad

Walter Altmann • Martin N. Dreher • Gottfried Brakemeier
Wanda Deifelt • Ricardo W. Rieth • Alérico Baeske • Enio R. Mueller
Joaquim H. Fischer • Kjell Nordstokke • Osmar L. Witt

Walter Altmann, Org.

NUESTRA FE Y SUS RAZONES

El Credo Apostólico:
Historia, Mensaje, Actualidad

© de la edición en portugués:
2003-Editora Sinodal
Rua Amadeo Rossi 467
93001-970 São Leopoldo/RS
Brasil
Telf.: (51) 590-2366
Fax: (51) 590-2664
www.editorasinodal.com.br

© de la edición en español:
2005-Consejo Latinoamericano de Iglesias-CLAI
Inglaterra N32-113 y Av. Mariana de Jesús
Casilla 17-08-8522
Quito, Ecuador
Telf: (593-2) 255-3996 / 252-9933
Fax: (593-2) 250-4377
E-mail: nilton@clai.org.ec
www.clai.org.ec

Traducción: Manuel A. Montúfar
Revisión de Texto: Daniel Oliva Morel
Diseño de Portada: Iván Balarezo
Diagramación y Coordinación Editorial: Amparo Salazar Chacón
Quito, enero 2006

Prohibida toda reproducción parcial o completa sin autorización del autor y/o de los responsables de la edición en español.

Índice

Presentación	xi
Parte I	
CREDO = YO CREO	1
<i>Walter Altmann</i>	
1. ¿Qué significa “Credo”?	1
2. Confesión de fe	3
a. ¿Qué significa confesar?	3
b. ¿Qué hace una confesión de fe?	3
c. ¿Cuál es, entonces, la base confesional de las iglesias?	7
d. ¿Cuáles son las dimensiones de la confesión?	9
e. ¿Dónde confesamos nuestra fe?	10
Parte II	
HISTORIA Y SIGNIFICADO DEL CREDO	13
<i>Martin N. Dreher</i>	
1. Surgimiento y desarrollo del Credo	13
2. La teología del Credo Apostólico	17
a. El primer artículo	17
b. El segundo artículo	19
c. El tercer artículo	22
Bibliografía	26

Parte III

Primer Artículo

CREO EN DIOS PADRE, TODO PODEROSO 27

Gottfried Brakemeier

Las dificultades 27

La auto-revelación de Dios 29

Dios Padre en Jesucristo, todopoderoso... 32

a. El amor de Dios 32

b. El poder de Dios 35

Bibliografía 37

CREADOR DEL CIELO Y DE LA TIERRA 38

Wanda Deifelt

1. Fundamentación bíblica 39

2. El contexto histórico 41

3. Consideraciones teológicas 42

Bibliografía 46

Segundo artículo

CREO EN JESUCRISTO, SU HIJO UNIGÉNITO 47

Ricardo Willy Rieth

1. El segundo artículo del Credo 47

2. Hablar de Jesucristo 48

3. Jesucristo: realmente presente 49

4. Jesucristo: promesa y cumplimiento 49

5. Nombres y funciones de Jesús 50

6. Jesús (=Dios ayuda) Cristo (=ungido) 51

7. Hijo unigénito de Dios 52

8. El Dios oculto y el Dios revelado 52

9. Jesucristo: la creación y la historia 53

10. Jesucristo: última palabra sobre Dios 54

11. Para que Jesucristo sea Jesucristo 54

Bibliografía 56

CREO EN JESUCRISTO, NUESTRO SEÑOR O: “ELE SERVE PARA SÊ SINHÔ” (P. do Assarré) 57

Albérico Baske

1. ¿Qué significa ser señor o señora? 57

2. Jesucristo – ¿super-señor? 58

3.	Jesucristo el Señor, en el Nuevo Testamento	59
a.	“Jesucristo, el Señor”: la confesión	59
b.	“El Señor Jesucristo”: la continuación de la historia de Dios	59
c.	“El Señor de la gloria” en el presente y en el futuro	62
4.	La vivencia del “Reino de Jesucristo”	62
a.	Jesucristo, rey	63
b.	Jesucristo, rey en el culto	64
5.	El Reino de Jesucristo	65
a.	El Señor Jesucristo no desiste	67
b.	El Reino de Jesucristo es servir	68
c.	El Señor Siervo constituye un pueblo que sirve por gratitud y en amor	70
	El servicio de la comunidad es corpóreo	71
	Como la comunidad está siendo recordada de su servicio	73
	Biografía	75
FUE CONCEBIDO POR EL ESPIRITU SANTO, NACIO DE LA VIRGEN MARIA		76
	<i>Ricardo Willy Rieth</i>	
1.	Introducción	76
2.	El testimonio bíblico	76
3.	El contexto en que confiesan las comunidades	77
4.	El sentido de la confesión	78
5.	Fue concebido por el Espíritu Santo	79
6.	Nació de la Virgen María	80
7.	La intención de la confesión	81
8.	Virginidad, sociedad patriarcal y vida cristiana	81
9.	Reforma luterana, libertad y sexualidad	82
10.	Jesús, su madre y sus hermanas	83
11.	Veneración a María	84
12.	La Madre no abandona a sus hijas y sus hijos	85
13.	Nuestra confesión y la Virgen María	85
	Bibliografía	86

PADECIO BAJO PONCIO PILATOS	87
<i>Enio R. Mueller</i>	
1. Poncio Pilatos	87
a. Pilatos: referencial histórico del evento de Dios en Cristo	87
b. Pilatos y María: dos posturas humanas frente a la revelación de Dios	89
c. Pilatos y Jesús: dos humanidades dentro del Credo	90
d. Pilatos y Jesús dentro de cada uno/a de nosotros: “ <i>simul</i> ”	91
2. Bajo	92
a. La vida de Jesús como sumisión al Reino de Dios	92
b. La encarnación como inversión profunda (el Señor asume forma de siervo)	94
c. Jesús se somete y así conquista	95
d. Discipulado cristiano como sumisión al señorío de Dios	96
3. Padeció	98
a. El sufrimiento de Jesús: sufrimiento de Dios	98
b. Lo que significa decir que Dios sufrió	99
c. No hay pasión sin pasión	99
d. El sufrimiento de Jesús y nuestro sufrimiento	100
CRUCIFICADO, MUERTO Y SEPULTADO	
<i>Gottfried Brakemeir</i>	
1. Introducción	102
2. El testimonio bíblico	103
3. Reinterpretaciones en la historia de la teología	105
4. Vida por la muerte de Jesús	108
Biografía	110
DESCENDIO AL MUNDO DE LOS MUERTOS	111
<i>Joachim Fischer</i>	
1. Dónde están nuestros muertos?	111
2. El mundo de los muertos en la Biblia	112
3. La imagen del infierno en la Edad Media	115
4. “Infierno” en el lenguaje actual	116

5. El descendimiento de Jesucristo al mundo de los muertos	116
6. La interpretación de Martín Lutero	117
7. “Descendió al mundo de los muertos”: ¿Cuál es el mensaje?	118
Bibliografía	120
 RESUCITO AL TERCER DIA	 121
<i>Kjell Nordstokke</i>	
1. La resurrección – ¿Un evento histórico?	121
2. La interpretación de la resurrección	124
3. Actualización para nuestro contexto	127
Bibliografía	128
 SUBIO AL CIELO, Y ESTÁ SENTADO A LA DIESTRA DE DIOS PADRE, TODOPODEROSO	 129
<i>Kjell Nordstokke</i>	
1. El testimonio bíblico	129
2. La entronización de Jesús a la derecha de Dios Padre	131
3. El Rey de reyes y Señor de señores	132
4. Presente entre nosotros	134
5. Actualización para nuestro contexto	135
Bibliografía	136
 DE DONDE VENDRÁ A JUZGAR A LOS VIVOS Y A LOS MUERTOS	 137
<i>Kjell Nordstokke</i>	
1. Las dificultades del lenguaje apocalíptico	137
2. El testimonio bíblico	138
3. El juicio	140
4. La esperanza cristiana	142
5. Actualización para nuestro contexto	143
Bibliografía	144

Tercer artículo	
CREO EN EL ESPÍRITU SANTO	145
<i>Wanda Deifelt</i>	
1. El testimonio bíblico	146
2. Las disputas sobre la comprensión del Espíritu Santo	148
3. Consideraciones teológicas	150
EN LA SANTA IGLESIA CRISTIANA, LA COMUNION DE LOS SANTOS	
	152
<i>Gottfried Brakemeir</i>	
1. Introducción	152
2. ¿Cómo surge la iglesia?	153
3. ¿Cómo se manifiesta la Iglesia?	154
4. Y las imágenes de la iglesia en la Biblia – ¿Qué dicen?	156
5. ¿Cuál es la tarea de la iglesia?	157
6. ¿Cómo se organiza la iglesia?	159
7. ¿Y el futuro de la iglesia?	161
Bibliografía	162
EN LA REMISIÓN DE LOS PECADOS	
	163
<i>Osmar L. Witt</i>	
1. Pecado: ¿Qué es esto?	164
2. Ser redimido: ¿Qué es esto?	165
3. ¿Quién es el redendor?	166
EN LA RESURRECCIÓN DEL CUERPO Y EN LA VIDA ETERNA	
	168
<i>Osmar L. Witt</i>	
1. Introducción	168
2. La muerte como el fin de la existencia físico-espiritual del ser humano	169
3. ¿Y después de la muerte?	170
4. Morir es descansar en Dios	171
5. Resurrección no es reencarnación	172

Parte IV

LA CONTEMPORANEIDAD DEL CREDO, EN ONCE VERSIONES ACTUALIZADAS	175
<i>Walter Altmann</i>	
1. Un Credo de Lutero	176
2. Confesión de Barmen	177
3. Un Nuevo Credo (Iglesia Unidad de Canadá)	180
4. Un credo de Africa del Sur (Allan Boesak)	181
5. Credo por la Nueva Humanidad (Don Pedro Casaldáliga)	182
6. Credo de la Solidaridad (Luiz Carlos Ramos)	183
7. Credo de la Mujer (Rachel C. Wahlberg)	184
8. Credo de Seúl: Creo en las promesas divinas	186
9. Un Credo por la Tierra (Dorothee Sölle)	187
10. Confesión Cristiana en un Contexto Inter-Religioso: Creer en un Dios Viviente	189
11. Confesión del Pueblo de Dios de Abya Yala: Un Credo Macroecuménico	191
12. Palabra Final	193

Presentación

La comunidad cristiana está llamada a confesar permanentemente su fe. En verdad, fue así entre el pueblo de Israel, de cuyo seno nació la comunidad cristiana. En el Primer Testamento, más conocido en el mundo cristiano como “Antiguo Testamento”, encontramos numerosas formulaciones que atestiguan los grandes hechos de Dios en favor de su pueblo. Por ejemplo, es clásica la confesión de fe constante en Deuteronomio 26.5-11, en especial el v. 9: “El Señor nos sacó de la tierra de Egipto con mano poderosa (...)”. En el Nuevo Testamento encontramos que, con la pregunta “pero vosotros (...) quien decís que soy yo?”, el propio Jesús suscita en sus discípulos, comenzando por Pedro, la confesión lapidaria: “Tu eres el Cristo, el hijo de Dios vivo” (Mateo 16.15-16).

Podemos concluir, de ambos ejemplos, que la confesión de fe es mucho más que la recitación de una doctrina. Es la afirmación personal y comunitaria de una convicción que da base, sentido y sustento a la propia vida. A partir de ella se vive; por ella, inclusive, se puede dar la propia vida, de lo cual la Historia registra muchos ejemplos.

A pesar de que la confesión de fe ha de ser siempre algo muy personal, también es, esencialmente, una elaboración comunitaria, producto de una comunión entre la fe y la esperanza. La Iglesia, siempre de nuevo, confiesa la fe que la sustenta, sin la cual no tiene razón de ser. La confesión de fe más conocida, por lo menos en la cristiandad occidental, es el llamado Credo Apostólico. Confesado una y otra vez en los cultos de muchas iglesias, junto “con toda la cristiandad en la tierra”, él resume el todo de la fe cristia-

na. Aún así, en todos los tiempos debe ser interpretado por la teología. En momentos decisivos de la historia también fue actualizado, traducido y reafirmado por la propia comunidad cristiana dentro de nuevos contextos y nuevos tiempos.

De esto es lo que trata el presente libro. Trata de la historia, del significado, del contenido y de la relevancia del Credo Apostólico. Interpreta cada una de sus partes y consigna ejemplos de formulaciones contemporáneas de “nuevos” credos. De esta forma, fortalece el conocimiento acerca de la fe cristiana y anima a vivir a partir de ella.

Esta obra es fruto de un trabajo colectivo. Se origina en la idea y en la iniciativa del Profesor Albérico Baeske, y fue asumido como proyecto por el Departamento de Historia y Sietmática de la “Escuela Superior de Teología” (EST), de São Leopoldo, Estado de Rio Grande do Sul. Algunos inconvenientes hicieron que el esfuerzo se extendiese a lo largo de una década. El demorado proceso no le quita su validez; al contrario, realza su relevancia. No está destinado exclusivamente a un público especializado en teología. Tiene base teológico-científica, pero pretende dirigirse a todas las personas interesadas en profundizar, con rigor y dedicación, el conocimiento de la doctrina cristiana. La bibliografía, cuando es indicada, fue restringida a algunos títulos seleccionados.

A pesar de que se hayan suscitado diálogos intra-departamentales acerca del proyecto, cada autora o autor tiene responsabilidad propia en su propia contribución. Cada cual tiene también su propio estilo. La autora y los autores son o fueron, durante ese período, profesores de esta institución de enseñanza e investigación teológicas, en la tradición de la Reforma de confesión luterana. Todos hicieron su esfuerzo, sin embargo –o precisamente por eso–, en un compromiso y espíritu ecuménicos. El Credo Apostólico no es patrimonio de una determinada denominación o “confesión religiosa”, sino la confesión de fe común a toda la cristiandad. Junto con el organizador, la autora y los autores entienden que este libro constituye una forma de “dar razón de la esperanza que hay en nosotros” (1 Pedro 3.15).

Walter Altman

São Leopoldo, Día de la Reforma, 2003

Parte I

Credo = yo creo

Walter Altmann

1. ¿QUÉ SIGNIFICA “CREDO”?

Algunas iglesias cristianas tienen como uno de sus elementos litúrgicos rezar un credo durante el culto. El más conocido de esos credos, en la cristiandad occidental (o sea, en las Iglesias Católica, Anglicana y de la Reforma), es el llamado Credo Apostólico. El pastor o la pastora puede introducir esa parte del culto con palabras tales como: “Junto con toda la cristiandad en la tierra, confesemos nuestra fe con las palabras del Credo Apostólico”. La costumbre más frecuente es, entonces, que la comunidad entera rece en alta voz el Credo Apostólico.

Al mismo tiempo, numerosas comunidades de la misma iglesia o de muchas otras iglesias, alrededor del mundo, están haciendo la misma oración. Esta práctica expresa una profunda unidad en la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, que es mucho más importante que nuestras numerosas divisiones en diferentes iglesias organizadas. Es decir: esta es una oración de altísimo significado comunitario y ecuménico. Es una oración común a toda la cristiandad, independiente de denominaciones. Es aceptada por iglesias ortodoxas, católicas y protestantes.

Pero, ¿qué significa credo? Podemos observar que generalmente hay diferentes usos de la palabra “credo”. Por ejemplo, un censo podrá incluir la pregunta sobre el “credo” de una persona entrevistada. En este caso, en verdad, se quiere saber a cuál iglesia

está afiliada esa persona. Ahí la palabra “credo” se convirtió en sinónima de “iglesia” o “denominación”. Podemos anotar otro ejemplo, de sentido más amplio todavía, en una frase semejante a esta: “Aquel partido profesa un credo muy riguroso”. En este caso, se quiere decir que el partido aludido tiene normas y reglas programáticas o de conducta muy rigurosas. Podemos observar un tercer ejemplo en la frecuente exclamación popular: “¡Credo!”. Esta expresión muestra, cuando menos, espanto o temor frente a algún relato, hecho o acontecimiento. Pero puede también ser una expresión más profunda de una tentativa “mágica” de prevenir un mal que podría amenazar a la persona que hace la exclamación. Esta práctica podría calificarse como “supersticiosa”.

Todos estos significados surgieron con el decurrir del tiempo, a través del uso. Ellos deben ser tomados en cuenta, porque, cuando hablamos de “credo” en la teología o en la iglesia, ciertamente estamos pensando en otra cosa, pero las personas que leen o escuchan pueden estar imaginando en uno de esos significados y no en aquél que nosotros tenemos en mente.

En su origen, sin embargo, la palabra “credo” tiene otro significado. La palabra viene del latín y significaba “yo creo” o, todavía más simple, “creo”. Es decir, “credo” es, en primer lugar, simplemente la primera palabra de esa oración que es pronunciada en el culto. Si nosotros hablásemos latín, y no nuestro propio idioma, comenzaríamos la oración diciendo “Credo”, o sea, “Creo”. Todo lo que sigue en la oración es el contenido de lo que se cree.

En un segundo momento, esa primera palabra de la oración “credo” = “creo”, se transformó en el nombre de ese tipo de oración. Es decir, una oración con esas características pasa a ser llamada “credo”, porque ella comienza con una persona o comunidad que cree y que, en esa oración, quiere decir lo que cree. Y continúan las afirmaciones de contenido de lo que se cree. Más adelante, en la Parte II de este libro, se explicarán las diferentes partes del llamado “Credo Apostólico”, esto es, el contenido de lo que se cree. Aquí sólo recordamos que existe un sujeto que afirma creer ese contenido que seguirá. Ese sujeto que cree, es una persona o una comunidad. En la expresión litúrgica del culto, es a la vez una persona y una comunidad que están insertadas en el todo de la cristiandad universal: “Junto con toda la cristiandad en la tierra...”

En resumen: “credo” significa originalmente “yo creo”. A partir de ahí se transformó en designación de ese tipo de oración en que la persona o la comunidad que ora expresa el contenido de lo que cree, el contenido de su fe. Esos esos dos sentidos de la palabra son los que queremos destacar y utilizar en este libro. Los otros sentidos que mencionamos como de frecuente uso popular, son construcciones posteriores del uso de las lenguas portuguesa y española. Reflejan una historia, una experiencia y una cultura de nuestro pueblo. Así deben ser tomados en cuenta. Aquí, sin embargo, queremos rescatar y usar los dos sentidos originales de la palabra “credo”.

2. CONFESIÓN DE FE

Ya dijimos que la palabra “credo”, que originalmente significa “creo”, pasó a ser el nombre para el tipo de oración que comienza con esa palabra. Así, toda la oración pasó a llamarse “Credo”. Podemos ahora usar otra expresión: se trata de una “confesión de fe”. Existen otros tipos de oración. Por ejemplo:

- La oración de adoración, en la que expresamos nuestra admiración por la grandeza del amor y de las obras de Dios;
- La confesión de pecados, en la que reconocemos, frente a Dios, nuestras faltas o nuestra culpa;
- La oración de intercesión, en la que pedimos a Dios en favor de otras personas, en razón de las necesidades que tienen.

En el caso de un credo, tenemos una confesión de fe, en la que pronunciamos lo que creemos. Es decir, “confesamos” nuestra fe. Por esto, nos preguntamos ahora:

a. ¿Qué significa confesar?

“Confesar” significa “afirmar la fe en conjunto”. Así nos declaramos integrados en una comunidad que comparte la misma fe.

b. ¿Qué hace una confesión de fe?

Una confesión de fe intenta decir, en forma abreviada, lo que la comunidad cristiana cree. Podríamos decir que la comunidad

cristiana cree en los contenidos que se encuentran en la Biblia. Pero esta es extensa, y sabemos que existen interpretaciones divergentes de la Biblia. Entonces, ya en la Antigua Iglesia, se buscaron formas abreviadas para expresar lo que consta en la Biblia y confesarlo en forma unánime. Sin embargo, podemos también pensar a la inversa: la Biblia es una extensión, una relación de confesiones de fe, muy breves, que la comunidad acostumbraba proferir. A pesar de que también un credo puede tener diferentes interpretaciones, no deja de ser altamente significativo que una comunidad o, en este caso, “toda la cristiandad” pueda unirse en una formulación común de la fe.

En Mc 8.29, encontramos esta brevísima confesión, en referencia a Jesús: “Tu eres el Cristo”.

En 1 Co. 12.3, encontramos otra confesión, igualmente breve: “Jesús es Señor”.

Esas confesiones resumen toda la Escritura. Aún así, también reflejan los respectivos contextos en los cuales fueron proferidas. La designación “Cristo”, que significa “Mesías”, para Jesús, solo puede ser entendida sobre el telón de fondo del mundo religioso judío, pues ahí estaba presente la expectativa de la venida del Mesías. La confesión, por tanto, expresa que ese Mesías vino en la persona de Jesús. Y esto es central y decisivo para la nueva fe cristiana. Por tanto, la confesión resume todo cuanto es creído. La confesión de que Jesús es Señor debe ser entendida en el contexto del mundo greco-romano, donde el título “Señor” era aplicado a diversas divinidades o al mismo emperador. La confesión de que Jesús es Señor no pretende añadir un señor más entre muchos otros señores, sino, al contrario, afirmar que hay un único señor, y este es Jesús. “Nadie puede servir a dos señores...” (Mt 6.24).

Observamos, pues, que estas confesiones, a pesar de ser sumamente breves, resumen la esencia de la fe cristiana. No obstante, también podemos observar lo inverso: toda la Escritura es una extensión de esas confesiones tan breves. Es decir: la comunidad cristiana, en su deseo y necesidad de dar testimonio de su fe, de aquello que ella cree, amplía esas confesiones básicas, y surgen así, posteriormente, credos más amplios. Esto es lo que aconteció con el

Credo Apostólico, lo cual está explicado en forma más detallada en la Parte II de este libro.

En todo caso, podemos observar, por ejemplo, en el corazón del propio Credo Apostólico, aquella confesión original y resumida de que Jesús es “nuestro Señor”. Dicho de otra manera: en el centro del Credo, está esa afirmación de que Jesús es Señor, solo que ahora está dentro de una afirmación más amplia sobre quién es Dios, sobre la trayectoria de Jesucristo y sobre los frutos del Espíritu Santo. Asimismo, después del Credo Apostólico, surgieron otros credos que ampliaron aún más la formulación del contenido de la fe. Se trata del caso de los llamados Credos de “Nicea” y de “Atanasio”, también reconocidos por casi todas las iglesias cristianas, aunque sean mucho menos usados en el culto en comparación con el Credo Apostólico¹.

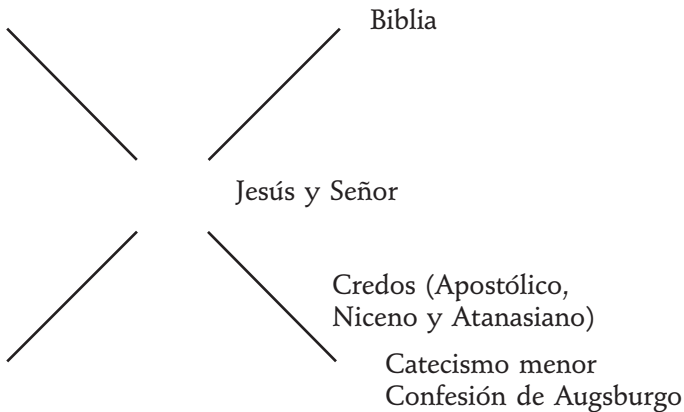
Es importante observar, entonces, que nuevas situaciones provocan la aparición de nuevas confesiones. A veces estas no son extensiones del Credo Apostólico, sino nuevas formulaciones de la fe en una situación determinada. Es el caso, por ejemplo, de la conocida Confesión de Augsburgo, confesión básica del luteranismo desde 1530. Fue redactada por el íntimo colaborador de Lutero, Felipe Melanchthon, y presentada al Emperador por los príncipes que se habían adherido a la Reforma, como “su” confesión de fe. El Catecismo Menor de Lutero, escrito en 1529, también es considerado una confesión de fe y, por tanto, un credo, en las iglesias luteranas. Otro ejemplo más reciente es la Confesión de Barmen, redactada en 1934, por cristianos evangélicos reunidos en Alemania, en la entonces llamada Iglesia Confesante, que proclamó la fe en Cristo como único Señor, frente a la ideología y las prácticas nazis que postulaban la introducción del principio nacional-socialista del “Führer” dentro de la Iglesia².

¹ Se dijo antes que, en verdad, el Credo Apostólico es utilizado litúrgicamente por las iglesias de Occidente. Las iglesias ortodoxas, del Oriente, usan litúrgicamente el denominado Credo Niceno, mejor designado como Niceno-Constantinopolitano, igualmente reconocido por las iglesias de Occidente (Católica, Anglicana y de la Reforma), aunque no es usado con mucha frecuencia. En todo caso, este sería el credo más universal, y no el Credo Apostólico, el cual, es más usado y conocido por las comunidades occidentales.

² Compare el capítulo final de este libro, intitulado *La contemporaneidad del Credo*.

Estos credos fueron aceptados, por la cristiandad prácticamente en su conjunto o por una iglesia, o, también, por una parte significativa de iglesias, en una determinada situación específica que representa un desafío para la fe. Existe también la posibilidad de formulaciones propias de individuos o de grupos que sienten la necesidad y la voluntad de formular de manera actualizada la fe cristiana. Estas formulaciones no tienen la adhesión expresa de iglesias y, por tanto, no pueden reivindicar el mismo grado de validez de las confesiones oficialmente adoptadas. Pero ellas son expresiones vivas de una fe actualizada para las más diversas situaciones en que viven las personas cristianas y sus comunidades. Con este tema volveremos en la Parte IV de nuestro libro.

Podemos ilustrar lo dicho anteriormente a través del siguiente esquema:



Esto quiere decir, en primer lugar, que el credo intenta resumir toda la fe que consta en la Biblia. También actualiza la confesión de fe dentro de una situación o una época específica. En tal sentido, el contenido global de la Biblia es "resumido" en la confesión de fe. Pero, en verdad, no se trata de "resumen", sino de una actualización muy precisa de todo el mensaje bíblico. De alguna forma, todo está contenido en la formulación abreviada. Posteriormente, sin embargo, puede surgir la necesidad de ampliar la formulación abreviada, para afirmar explícitamente dimensiones de

la fe que quedaron solo implícitamente contenidas en la confesión abreviada. Ahí la confesión de fe nuevamente se “alarga”. Pero no son contenidos nuevos los que se agregan a la fe; sólo son explicaciones de nuevas situaciones. Cuando formulamos nuestros credos, no solo repetimos el credo ya conocido, sino también lo actualizamos a nuestra realidad.

c. ¿Cuál es, entonces, la base confesional de las iglesias?

Hay iglesias que, por razones de su propio desarrollo histórico, esclablecieron claramente una base confesional. Es el caso de las iglesias luteranas, aunque esa base no tenga la misma amplitud en las diferentes iglesias luteranas existentes. En el caso de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en el Brasil (IECLB), tal base se constituye, fundamentalmente, en la propia Biblia³, pero también en los Credos de la Antigua Iglesia, en el Catecismo Menor de Lutero y en la Confesión de Augsburgo. A continuación, citamos la Constitución de la IECLB:

Art. 5^o – La IECLB tiene como fundamento el Evangelio de Jesucristo, por el cual, de acuerdo con las Sagradas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento, confiesa su fe en el Señor de una, santa, universal y apostólica Iglesia.

Inciso 1^o – Los credos de la Antigua Iglesia, la Confesión de Augsburgo [...] inalterada, y el Catecismo Menor de Martín Lutero, constituyen la expresión de fe confesada por la IECLB.

Inciso 2^o – La naturaleza ecuménica de la IECLB se expresa por el vínculo de fe con las iglesias en el mundo que confiesan a Jesucristo como único Señor y Salvador.⁴

Este contexto de la Constitución de la IECLB también preserva la dimensión ecuménica. Esto se expresa en la vinculación con todas las “iglesias en el mundo que confiesan a Jesucristo como úni-

³ La Biblia es entendida como la única norma de fe y conducta, la norma que normatiza las confesiones eclesiales (*norma normans*), mientras estas son clasificadas como dependientes de la Escritura y normatizadas por ella (*normae normatae*).

⁴ Constitución de la IECLB, artículo 5^o, En: “IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL”. “Boletim Informativo do Conselho Diretor”, ln. 155, 31 de marzo de 1997.

co Señor y Salvador”. Esta es una formulación básica y tradicional del movimiento ecuménico. La confesión del señorío de Cristo y de la salvación en Cristo une a las iglesias del mundo. La base confesional de la otra iglesia luterana presente en el territorio brasileño, la Iglesia Evangélica Luterana del Brasil (IELB), es más amplia, incluyendo el llamado “Libro de Concordia” (1580), que contiene otros textos confesionales de la Reforma Luterana, además de los antes mencionados, como son la “Apología de la Confesión de Augsburgo” (Melanchthon, 1531), los “Artículos de Esmalcalda” (Lutero, 1537), el “Tratado sobre el Poder y el Primado del Papa” (Melanchthon, 1537), el “Catecismo Mayor” (Lutero, 1529) y la “Fórmula de Concordia” (1577).

Existen otras Iglesias que no tienen una base confesional tan claramente definida. La propia Iglesia Católica acepta los credos de la Antigua Iglesia y tiene numerosas formulaciones doctrinales establecidas por concilios posteriores o en documentos papales. Estas formulaciones y documentos, cuando son expresiones de definición dogmática, tienen una dimensión confesional evidente. No obstante, la Iglesia Católica no posee un rol de escritos llamados confesionales⁵. La Iglesia Anglicana tampoco tiene un cuerpo propiamente confesional delimitado, tal como las iglesias luteranas. Su libro básico, el “*Libro de Oración Común*” (“*Book of Common Prayer*”), puede ser tomado como base confesional en la Iglesia Anglicana. Entretanto, tal como el título lo indica, es ante todo, un manual litúrgico y devocional, que incluye, en un anexo, 39 Artículos considerados reglas de fe. En la tradición reformada (que se remonta a los reformadores Calvino y Zwinglio), surgieron en el siglo XVI una serie de confesiones, siendo quizás la más famosa el “*Catecismo de Heidelberg*” (1563)⁶, pero nunca llegaron a ocupar un lugar de tanta importancia como los escritos confesionales luteranos. Existe en la tradición reformada, a pesar del empeño por confesiones actualizadas, un cierto recelo de que las co-

⁵ Goza de gran autoridad, aunque no sea una colección oficial, el “Manual de símbolos (= credos), definições e declarações da Igreja em matéria de fé e costumes”, editado por H. Denzinger y A. Schonmetzer, con el título en latín “*Enchiridion Symbolorum definitio-num et declarationum de rebus fidei et morian*”.

⁶ Entre muchas otras, también es digna de mención, la Confesión Escocesa, de 1560.

fesiones puedan ocupar el espacio exclusivo de la propia Escritura, como fundamento único de fe⁷.

También en el movimiento ecuménico hubo una base confesional. La formulación constitucional de 1948 –cuando fue creado el Consejo Mundial de Iglesias (CMI), en Amsterdam, Holanda– fue reformada en la Tercera Asamblea General, de 1961, en Nueva Delhi, cuando ingresaron las iglesias ortodoxas en el CMI, con una referencia doxológica que realza la dimensión trinitaria de la fe cristiana, rezando, desde entonces, así:

El Consejo Mundial de Iglesias es una comunión de iglesias que confiesan al Señor Jesus como Dios y Salvador, según las escrituras, y por tanto buscan cumplir en conjunto su vocación común para la gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo⁸.

d. ¿Cuáles son las dimensiones de la confesión?

En primer lugar, en cada confesión hay una dimensión de *compromiso*. Quien confiesa esta fe tiene un compromiso con ella. Es algo que compromete y afecta toda la vida de la persona que confiesa su fe. Representa lo que le es más fundamental y decisivo.

En segundo lugar, hay una dimensión *comunitaria*. Es una comunidad o una iglesia que confiesa su fe en conjunto. Aunque la confesión de fe tenga el compromiso de cada persona, quien confiesa su fe no lo hace en un sentido individualista. Al contrario, sabe que es integrante de una comunión de fe. Esta fe siempre es compartida con hermanos y hermanas. El Credo Apostólico, como confesión de fe común a las más diversas iglesias de la cristiandad occidental, de cierta forma une a toda la Iglesia cristiana, a pesar de sus divisiones.

En tercer lugar, y finalmente, hay una dimensión *pública*. La Iglesia cristiana no tiene una finalidad última en sí misma, sino

⁷ En cuanto a Brasil, es interesante observar que la “invasión francesa” en 1555, en Río de Janeiro, bajo Villegaignon, trajo al actual territorio brasileño un contingente de fieles calvinistas, que redactaron aquí la llamada “*Confissão Fluminense*”.

⁸ En Henry BETTENSON, “*Documentos da Igreja Cristã*”, São Paulo: ASTE, 1967, p. 258, VER también la constitución del CMI, in: WORLD COUNCIL, OF CHURCHES, *Yearbook, 199*, Geneva: WCC, 1999, p. 67

que se sabe en camino (Iglesia peregrina) y en servicio (Iglesia profética, diaconal y misionaria). La propia confesión es testimonio de la comunidad cristiana frente al mundo. Ella proclama al mundo la razón última de la existencia de la Iglesia como pueblo de Dios en la tierra.

Así, por ejemplo, la confesión “Jesús es Señor” desafiaba al emperador romano, pues en aquel tiempo solo él podía legalmente detentar el título de Señor. Proclamar que Jesús es el Señor era, por tanto, una expresión de coraje personal y comunitario y podía ser entendido como un acto de subversión contra el emperador.

En Mt 10.32-33 se muestra una situación de confesión frente a un tribunal. Es decir, la confesión podía dar lugar a sanciones por parte de las autoridades, y hasta la muerte, como ocurrió con los mártires de la Antigua Iglesia. Romanos 10.9-10 habla de la confesión de corazón y de boca. Hebreos 4.14 nos recuerda mantener la confesión, aún en tiempos difíciles.

Todo esto quiere decir: la confesión incluye fe, vida y acción.

e. ¿Donde confesamos nuestra fe?

En primer lugar, se observa que confesamos nuestra fe en el *culto*, en forma de exaltación y oración de unidad en la fe. Además, el culto también representa *servicio* a otras personas y al mundo. De esta manera, como ya se dijo antes, la confesión también es testimonio público.

En segundo lugar, se observa también que la formulación de la confesión de fe surge, con frecuencia, en *situaciones de conflicto*. En tales situaciones, la comunidad cristiana quiere rechazar doctrinas falsas y afirmar la fe verdadera. Se trata de un elemento de extrema importancia para la identidad, fidelidad y continuidad de la Iglesia. Un ejemplo reciente fue el *apartheid* en Africa del Sur, un sistema y una ideología racista que separaban las razas y afirmaba la superioridad de la raza blanca sobre las demás, especialmente sobre la raza negra. En 1977, las Iglesias-miembro de la Federación Luterana Mundial (FLM), reunidas en Asamblea General en Dar-es-Salaam, Tanzania, rechazaron esa ideología como herejía (doctrina falsa) y reafirmaron la igualdad de todas las personas frente a Dios, lo que debería llevar a una comunión de blancos y

negros en la comunidad cristiana, en particular en la celebración de la Cena del Señor, y a una lucha por la igualdad racial en la sociedad.

Esto quiere decir: cada credo es una afirmación de la fe, pero como tal es también la negación de doctrinas que son reconocidas como no-evangélicas. En los ejemplos que usamos en nuestro estudio:

- “Jesús es el Cristo” fue una afirmación audaz, la cual negaba que aún se debía esperar por la venida del Mesías, entendiendo que el evento de la salvación definitiva ya había ocurrido en Jesús, su vida, muerte y resurrección.
- “Jesús es el Señor”, fue una confesión que negó el reino del emperador romano, atribuyéndolo exclusivamente a Jesús;
- El Credo Apostólico, entre otras cosas, negó doctrinas que no afirmaban la divinidad de Jesucristo y del Espíritu Santo, formulando la fe cristiana en una forma trinitaria;
- La Confesión de Augsburgo en su formulación incluyó la negación explícita de una serie de doctrinas consideradas contrarias al renovado descubrimiento del evangelio;
- La Confesión de Barmen negó la pretensión de autoridad del *Führer*;
- La Asamblea General de la Federación Luterana Mundial de 1977 negó la ideología del *apartheid*, reafirmando la igualdad de todos los seres humanos como criaturas de Dios.

En todo podemos guiarnos por el precepto apostólico que encontramos en 1 P 3.15: “santificad a Dios el Señor en vuestras razones, y estad siempre preparados para presentar defensa con mansedumbre y reverencia ante todo el que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros”. En esa esperanza vivimos; de ella damos testimonio.

Parte II

Historia y significado del Credo

Martin N. Dreher

1. SURGIMIENTO Y DESARROLLO DEL CREDO

En el siglo segundo, la fe cristiana tuvo que hacer una serie de confesiones de fe, como consecuencia de una profunda crisis, fruto de su paso del mundo judío al mundo greco-romano. La primera gran confesión fue la formulación del canon bíblico, constiuido por el Antiguo y el Nuevo Testamento. Con él, el joven cristianismo confesaba que el Dios del Antiguo Testamento era el Padre de Jesucrito, del cual hablan los escritos del Nuevo Testamento, y que nadie puede ubicarse con su enseñanza por encima del canon. En adelante, todo lo que se enseñase en la comunidad cristiana debería tener por norma al canon. De esta forma, la Biblia es el primer dogma cristiano.

El segundo gran dogma que surgió en el camino de la fe cristiana fue, sin duda alguna, el Credo. Quizás se pueda comprender, en este dogma, realmente cuál es el significado de la palabra “dogma”, o sea, “confesión”, pues credo no es más que una confesión. Credos y fórmulas de confesión, existen desde los tiempos más remotos en la Iglesia cristiana, pero ninguna de esas fórmulas de confesión llega a ser una formulación oficial de toda la Iglesia, por lo menos durante el siglo I. En el siglo II, la situación se torna diferente. A mediados del siglo II, la comunidad de Roma tiene, según Hans Lietzmann, el siguiente Credo:

Yo creo en Dios, el Padre, el todopoderoso;
y en Cristo Jesús, su Hijo unigénito, nuestro Señor;
y en el Espíritu Santo, la santa Iglesia, la resurrección de la carne.

Ya a fines del siglo II, este credo resultó ampliado y es la base del credo que nosotros, ahora, denominamos Credo Apostólico. En él, salta a la vista la inclusión de una confesión especial sobre Cristo y la inclusión del perdón de los pecados en el artículo tercero:

Yo creo en Dios, el Padre, todopoderoso;
y en Cristo Jesús, su unigénito Hijo, nuestro Señor,
 el cual nació del Espíritu Santo y de la Virgen María,
el cual fue crucificado bajo Poncio Pilatos y sepultado,
 en el tercer día resucitó de entre los muertos,
 subió a los cielos,
 está sentado a la derecha del Padre,
 de donde habrá de venir para juzgar a los vivos y a los muertos;
Y en el Espíritu Santo, la santa Iglesia, el perdón de los pecados,
y la resurrección de la carne. (Lietzmann II, p. 106s.).

El esquema que encontramos en el Credo de la comunidad de Roma destaca especialmente el aumento cristológico. Además de esto, hay dos afirmaciones básicas respecto a Cristo que inician con la formulación “*el cual*”. La primera de esas fórmulas cita el nacimiento a partir del Espíritu Santo y de la Virgen, queriendo explicar, según todo indica, partiendo de Lc 1.35, por qué Jesús es denominado, en la primera línea del artículo segundo, como “unigénito Hijo de Dios”. La Segunda fórmula incluye afirmaciones que van desde la pasión hasta la exaltación y la futura venida de Cristo para juicio. Su formulación señala nítidamente a Flp 2.5-11, de donde también debe haber sido extraído. Todo esto nos demuestra que el aumento cristológico pretende ser la fundamentación bíblico-teológica de la antigua afirmación que decía: “Y en Cristo Jesús, su unigénito Hijo, nuestro Señor”.

Sin embargo, nuestra constatación no explica los motivos que originaron esta ampliación del artículo segundo. ¿Por qué habrá surgido? Posiblemente, esta formulación ampliada se deba a la ne-

cesidad de confesar a Jesucristo contra dos tipos de doctrinas que para los cristianos del siglo II eran inaceptables: se trata del “*docetismo*” y del “*monarquianismo adopcionista*”. El docetismo (en griego, “*dokein*” = parecer) negaba la verdadera humanidad de Jesús y, con esto, la encarnación. El monarquianismo adopcionista, pretendiendo preservar el monoteísmo y la unidad de Dios, negaba la divinidad de Jesús, afirmando que Jesús fue adoptado por Dios a causa de su bautismo.

Este credo de la comunidad de Roma, llegó a ser posteriormente el credo dominante en las comunidades cristianas de Occidente.

En el Oriente, al contrario de lo que aconteció en el Occidente, hubo una multiplicidad de credos. Sin embargo, Lietzmann demostró que, si comparamos los credos orientales del siglo IV, vamos a encontrar una formulación básica que es, más o menos, la siguiente:

Yo creo en *un* Dios, el Padre, todopoderoso,
el creador de todo (lo que es) visible e invisible;
y en *un* Señor Jesucristo, el unigénito Hijo de Dios,
que nació del Padre antes de todos los (éones),
a través del cual todo se hizo,
que se hizo hombre, sufrió y resucitó al tercer día,
subió a los cielos,
y vendrá en gloria
para juzgar a los vivos y a los muertos;
y en el Espíritu Santo.

En este credo también podemos notar que hubieron aumentos cristológicos. ¿Cuál es la base de este credo? Todo parece indicar que es la fórmula de Pablo que encontramos en 1 Co 8.6:

Un solo Dios, el Padre, de quien son todas las cosas
y para quien existimos,
y *un* Señor Jesucristo,
por el cual son todas las cosas y nosotros por él.

De esta fórmula paulina debe haber surgido un credo trinitario, cuya fórmula quizás era:

Yo creo en *un* Dios, el Padre, el todopoderoso,
del cual son (proviene) todas las cosas,
y *un* Señor, Jesucristo, el Hijo unigénito de Dios,
por el cual son todas las cosas,
y en el Espíritu Santo.

¿Cuál es la diferencia básica entre el Credo del Occidente y el Credo del Oriente? Creo que podemos asumir la observación de Bernhard Lohse:

Es característico de los credos orientales el hecho de que ellos no interpretan la filiación divina de Jesucristo simplemente a partir del nacimiento virginal, como lo hace R. Los orientales entendían la filiación a partir de la generación preexistente, realizada por Dios-Padre. De este modo, ellos pretendían destacar la diferencia entre el Hijo de Dios y todo lo que fue creado sujeto al tiempo. (Lohse, p. 40).

También en este credo oriental vamos a encontrar rasgos nítidamente antidocéticos y antimonarquianistas.

¿Cuál es el significado del Credo en el contexto de la confesión de fe? ¿Cuál es el lugar del credo en la vida de la Iglesia? Existe unanimidad en la investigación acerca que el lugar vivencial del Credo es el bautismo. En la ceremonia del bautismo, al bautizado se le preguntaba: ¿Crees en Dios? ¿Crees en Jesucristo? ¿Crees en el Espíritu Santo? A estas preguntas le seguía la respuesta del bautizado. Esto se evidencia en las catequesis de Cirilo de Jerusalén y en la Tradición Apostólica de Hipólito de Roma. Estas dos fuentes revelan aún algo más. Para que el bautizado pudiese dar esas respuestas, se hacía necesario que antes se hubiese sometido a la enseñanza de la catequesis. Creo que es en este sentido catequético donde vamos a encontrar el lugar del surgimiento del Credo. El bautizado solamente podía responder “creo”, en el día del bautismo, en el caso que antes hubiese sido adoctrinado. Así, en la enseñanza catequética, en el catecumenado, vamos a encontrar el surgimiento de la fórmula de fe. Para poder servir de base para la enseñanza catequética, esta fórmula de fe tenía que ser, necesariamente, un *resumen de la fe* cristiana. Con esto, el Credo asume dos funciones: es punto de referencia para la fe y, al mismo tiempo, la base para la instrucción catequética.

En la lucha contra las herejías, el Credo puede servir de criterio para discernir entre la verdad y la negación del evangelio.

2. LA TEOLOGÍA DEL CREDO APOSTÓLICO

Los credos que surgieron en la iglesia fueron manifiestos teológicos, repletos de significado dogmático y, muchas veces, también marcados por la controversia. Esto también podemos encontrarlo en el Credo de la comunidad de Roma. En él podemos encontrar la norma, la orientación para la teología popular, la fe y la esperanza de la Iglesia Primitiva.

a. El artículo primero

Como hemos visto, en su formulación original, el primer artículo del Credo tenía las siguientes palabras: “*Creo en Dios el Padre, el Todopoderoso*”. Detrás de estas palabras, tenemos la formulación de Mt 28.19: “En nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. ¿Cómo debemos entender las palabras “el Padre, el Todopoderoso”? ¿Cuál es la relación de esas palabras con la palabra “Dios”? Hay interpretaciones que ven en las palabras “Padre” y “Todopoderoso” dos conceptos explicativos para Dios: Dios sería Padre y Todopoderoso. Otros dicen que el “Padre, el Todopoderoso” debe ser visto como un único título. Esta segunda posibilidad debe ser descartada, pues no la encontramos en la tradición bíblica. Quizá sea más fácil preguntar por el sentido de los dos conceptos “Padre” y “Todopoderoso”. Si miramos los textos aparecidos en los siglos posteriores, casi todos los autores van a decir que la palabra “Padre” habla de la relación de la primera persona de la Trinidad con la segunda persona de la Trinidad. El Padre sería el Padre del Hijo eterno. Esta es la interpretación de Cirilo de Jerusalén y de Cipriano de Cartago. Sin embargo, si miramos textos contemporáneos al surgimiento del Credo, veremos que, ciertamente, es otra la interpretación de las palabras “Padre” y “Todopoderoso”. Está claro que no podemos dejar de lado la posibilidad de la interpretación que vamos a encontrar en los siglos posteriores. Clemente de Roma va a escribir a los Corintios que “se aproximen de Dios en santidad de alma, amando a nuestro Padre bondadoso y misericordioso, el cual nos admitió como herederos”

(Cap. 29). Lo mismo puede encontrarse en las cartas de Ignacio de Antioquía y en la II Carta de Clemente. Aún así, es necesario reconocer que, en el siglo II, cuando se usó el concepto “Padre” se pensó, en primer lugar, en Dios como el Padre, en su calidad de Padre y *Creador del Universo*. Clemente habla de Dios como “padre y creador de todo el mundo” (cap. 19), de “Creador y Padre de los siglos” (cap. 35). Podrían mencionarse otros ejemplos. Así, para el cristiano del siglo II, este significado, el de Dios como Padre y Creador del Universo, es el significado primario para la palabra “Padre”, aunque esta no haya sido la única interpretación. Esta interpretación de la palabra “Padre” la encontramos en 3 Macabeos 2.21, 5.7 y en “Filón de Alejandría”.

En la palabra “Todopoderoso”, tenemos la traducción del vocablo latino *omnipotens*. La palabra griega original, sin embargo, tiene un significado más amplio: *pantokrátor* = “aquel que todo gobierna”, “aquel que todo domina”. En una de sus catequesis bautismales, en las cuales explica el significado de la palabra *pantokrátor*, Cirilo de Jerusalem afirma:

Todopoderoso es quien posee poder sobre todas las cosas, quien domina todo. Quien afirma que uno es señor del alma y otro señor del cuerpo, con esto expresa que ninguno de ellos es perfecto, faltándoles a ambos alguna cosa. Aquel que tiene poder sobre el alma, pero no sobre el cuerpo, ¿cómo sería todopoderoso? Y quien domina los cuerpos y no las almas, ¿cómo sería todopoderoso? [...] La Escritura divina y la doctrina de la verdad conocen un solo Dios que domina con poder sobre todas las cosas (8.3s.).

La pregunta a la cual respondía el bautizando en el artículo primero era relativa a la *paternidad creadora* de Dios, su majestad y su soberanía trascendente. Puede parecer que esta confesión de fe no fuese algo particularmente cristiana, pues los pensadores judíos y los pensadores paganos de la época, principalmente el estoico Epíteto, concordarían plenamente con este pensamiento. Sin embargo, cuando un candidato al bautismo profería estas palabras, él sabía de algo que ni el judío ni el pagano sabían: el Padre eterno del mundo también es el Padre de Jesucristo y se propone también ser, por gracia, Padre de quien va a ser bautizado. Sabía, además, que el pleno poder y dominio de Dios se manifestó en la resurrec-

ción de su Hijo y en la redención de su pueblo elegido. Aquí, en el primer artículo, tenemos la repetición de la confesión que la comunidad hace frente a Marción, al profesar la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento. Marción, en el siglo II, negaba que el Dios del Antiguo Testamento fuese el Padre de Jesucristo y declaraba que el mundo fue creado por un Dios inferior, el Dios de los judíos.

b. El artículo segundo

El artículo segundo del Credo Romano era bastante breve: “Y en Cristo Jesús, su Hijo, nuestro Señor”. Quizá haya sido originalmente más breve todavía, pues también las palabras “único” (unigénito) y “Señor” pudieron haber sido agregadas. En esta fórmula, la secuencia “Cristo Jesús” nos hace pensar, pues en la mayoría de las fórmulas de la Antigua Iglesia encontramos la secuencia “Jesucristo”. La secuencia “Cristo Jesús” muestra cuán antigua es la formulación básica del segundo artículo del Credo. Al ser formulado, “Cristo” no era solo un nombre propio más, sino que era traducción del término “Mesías”. El Apóstol Pablo sabía del significado de esa palabra, pues usaba preferentemente la secuencia “Cristo Jesús”: Jesús es el Mesías. Y, sin embargo, en las narraciones acerca de la predicación apostólica es donde encontramos la mayor cantidad de paralelos (ver Hechos 2.3,6; 5.42; 18.28). Vemos, así, que la formulación básica del Credo es tomada del espíritu de la predicación cristiana primitiva. La predicación cristiana primitiva, a su vez, se valió de la autoridad del Antiguo Testamento. “El Cristo” es traducción de “Mesías”. El própio Jesús se valió de la categoría mesiánica, y la comunidad primitiva, cuyos orígenes estaban en el judaísmo, no tuvo dificultad de usar el término Mesías para destacar la importancia de Jesús. Para las generaciones posteriores, convertidas en el mundo griego y no acostumbradas a las categorías judías, tuvieron que valerse de otros títulos, pues la palabra Mesías no era naturalmente comprensible.

A esa confesión, “Cristo Jesús”, se añadieron otras dos designaciones, “su Hijo unigénito” y “nuestro Señor”. “Unigénito” es traducción del “*monogés*”: *unicus* = único. Esta palabra la encontramos en Lucas, Juan y en la Epístola a los Hebreos. Su sentido podemos entenderlo de Heb 11.17: “Por la fe Abraham, cuando fue

probado, ofreció a Isaac; y el que había recibido las promesas ofrecía su *unigénito*". O también de Lc 7.12: "...llevaban a enterrar a un difunto, *hijo único* de su madre, la cual era viuda...". Sin embargo, en los escritos de Juan es que vamos a encontrar el término que designa al relacionamiento de Jesús con Dios. En Juan, la palabra "*unigénito*" designa la peculiaridad de Jesús en cuanto a su filiación y en su relacionamiento lleno de confianza en el Padre y, también, su conocimiento del Padre. Examinando el resto de la literatura cristiana, vamos a encontrar *monogénés* solo aquí en el Credo y, luego, en los escritos de Ireneo (Obispo en Lyon, ca. 178). Esto significa que su uso no es común. Por esto, es importante que nos preguntemos por qué va a ser usado en el Credo. Debe haber un motivo especial. J. N. D. Kelly nos da cuenta de que los gnósticos valentinos usaban el concepto de Juan para diferenciar entre *monogénés* y el Jesús histórico, valiéndose, inclusive, de la formulación de Juan 1.14: "vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre". Si la comunidad de Roma usa la palabra *monogénés*, debemos ver en ese hecho una confesión antignóstica. ¡El Mesías Jesús es el *monogénés* del Padre! Con esto, queda claro que el concepto "*unigénito*" pasa a formar parte del lenguaje ortodoxo por motivos de orden confesional, por polémica antignóstica.

Si esto es verdad, es necesario que caiga por tierra la tesis que afirma que el Credo de la comunidad de Roma no tiene interés en la vida de Cristo anterior a su existencia terrena. *Monogénés* acentúa, en el campo cristológico, la preexistencia de aquel que se encarna en la buenaventurada Virgen.

El título "su Hijo" reproduce el testimonio de los evangelios sobre la filiación divina de Jesús (Mc 13.31; Lc 10.21ss; Mt 11.25ss). Es el título que Jesús usa para sí mismo. La Iglesia asumió esta designación de Jesús, y pasó a gozar de la predilección de los autores cristianos. La confesión de que Jesús es el Hijo de Dios es una de las más antiguas confesiones cristianas. Desgraciadamente, no nos es posible decir cuál es el significado teológico de la expresión "su Hijo" en el Credo romano.

La aclamación de Jesús como "Señor" también es una de las más antiguas confesiones cristianas. En 1 Co 12.3, Pablo presenta la confesión "Señor Jesús" como expresión típica de la fe del creyente que se encuentra bajo la inspiración del Espíritu Santo. "Se-

ñor (es) Jesús”, es también una de las más antiguas confesiones bautismales (Hch 8.16; 19.5; 1 Co 6.11). La antigüedad de esa confesión se evidencia en las palabras arameas *maranatha* (= Ven, Señor Nuestro). Para el pueblo, esta confesión era muy significativa, pues Señor, *kyrios*, era una traducción del hebreo *adonai*, Yahvé.

En años posteriores, el credo de la comunidad de Roma fue aumentado por una larga complementación cristológica. En ella, se acentúan el nacimiento de Jesús del Espíritu Santo y de la bienaventurada Virgen, así como su sufrimiento, su glorificación y su segunda venida. Por regla general, se ha aceptado que la interpolación cristológica se debió a la polémica con el docetismo. Esta afirmación es parcialmente verdad, pues lo que tenemos en la interpolación es un reclamo contenido en la más antigua predicación sobre Cristo (ver 1 Co 15.3ss). Además de esto, los hechos de Cristo siempre fueron narrados en la enseñanza catequística. A partir de ahí, es lógico que aquello que era enseñado también fuese incluido en el Credo bautismal.

Ahora veamos las diversas partes de la interpretación cristológica. La primera afirmación es una acentuación del nacimiento del Salvador *del Espíritu Santo y de la Virgen María*. Antes, busquemos situar esa formulación partiendo de Lc 1.35.

¿Cuál sería el significado de las palabras “bajo Poncio Pilatos”? Estas palabras pretenden acentuar que el evento salvador se sitúa en la historia. Se trata de una ubicación que tiene el propósito de comprobar que los acontecimientos citados no acontecieron simplemente alguna vez, en algún lugar en el pasado, y que el Evangelio no es producto de ideas humanas.

La formulación “fue sepultado” ya es citada por Pablo como parte integrante de la catequesis, de la cual él participó (1 Co 15.4; Ro 6.4). La fórmula puede haber sido usada en la lucha antignóstica, ¡pero no debemos olvidar que ella ocupa buena parte de los relatos evangélicos! El hecho que Jesús fue sepultado debe haber ocupado mucho a los cristianos antiguos, pues era el prelude para su resurrección. Este motivo debe haber pesado más que la polémica antignóstica, cuando se dió la inclusión de la fórmula.

“Resucitó entre los muertos al tercer día” forma parte del espíritu de la predicación cristiana desde que se inicia la misión (ver

las predicaciones misioneras en los Hechos de los Apóstoles). Unidas a esas palabras, están otras: “Subió al cielo y está sentado a la diestra de Dios Padre”. La formulación es bíblica (1 Pe 3.22; Ro 8.34; etc.) Con tales palabras, el cristiano del siglo I confesaba que los poderes que querían destruir a Cristo y, consecuentemente, a su Iglesia, habían sido destruídos por él. La consecuencia natural de esa victoria es descrita en las siguientes palabras: “de donde ha de venir para juzgar a los vivos y a los muertos”.

En resumen, en el agregado cristológico encontramos los sentimientos de la Antigua Iglesia: ella se regocija por el triunfo de Cristo sobre la muerte y sobre los poderes que quisieron luchar contra él; ella se contenta también por causa de la acción del Padre en relación al Hijo; ella se alegra y, al mismo tiempo, está preocupada frente a la Segunda venida de Jesús que juzgará a todas las personas, como representante del Padre.

c. El artículo tercero

Examinemos la confesión relacionada con el Espíritu Santo. El tercer artículo del Credo Romano es bastante singular, pues está formado por una secuencia de contenidos bastante distintos unos de otros. En época posterior, cuando la doctrina de la Trinidad ya estaba completamente desarrollada, surgió la preocupación en cuanto al hecho de que una serie de afirmaciones menos significativas estaban al lado del Espíritu Santo. Rufino, por ejemplo, acentuaba que la partícula “en el” (“creo *en el...*”), en el artículo tercero solo se refería al Espíritu Santo (*Comm in symb*, apost. 34; 37 [C. C. L., 20, 169s; 171s]). Las demás partes del artículo tercero son confesadas, pero no son objeto de fe. Fausto de Diez dice que “en él” se refiere a la divinidad del Espíritu Santo y que no se podría decir nada de la divinidad de la Iglesia (*De Spir. Sanct.* 1,2 [C.S.E.L. 21, 103s]). Él afirma: “Confesamos que estas cosas fueron ordenadas por Dios y que mantienen su existencia por su intermedio”.

En la Tradición de Hipólito de Roma, la pregunta relativa al artículo tercero, tendría la siguiente versión: “¿Crees también en el Espíritu Santo y en la Santa Iglesia...?” (cap. 48.5).

Cuando nos preguntamos sobre cómo intepretar la secuencia de contenidos del artículo, debemos tener en cuenta que, para la

comunidad de Roma, *el esquema trinitario* debe haber sido más importante que la *doctrina trinitaria*, que sería desarrollada en una época posterior. Recordamos que el Credo surgió de las preguntas formuladas en el acto del bautismo.

¿Qué se imaginaba el bautizando cuando decía creer en el Espíritu Santo? Ya no es posible afirmar cuáles eran sus convicciones teológicas. Sin embargo, podemos aportar algunas ideas y concepciones que se derivan de la propia enseñanza de la catequesis. En el acto del bautismo y al confesar la fe, el bautizando debe haber recordado que el Espíritu Santo era aquel que santificaba la fe de la comunidad y que la iluminaba con el conocimiento de la verdad. En la catequesis también se enseñaba que el Espíritu obró en los profetas y que por su intermedio predijo la vida y la venida del Salvador. El bautizando, ciertamente, debe haber tenido también la convicción de que la Iglesia vivía del Espíritu, que era Él quien le garantizaba la inmortalidad y la vida eterna y le concedía vigor y eficacia a los sacramentos. El propio Espíritu le sería concedido al ser bautizado.

En cuanto a la obra del Espíritu, observamos lo siguiente: cuando miramos las tres cláusulas siguientes a la mención del Espíritu Santo, nos topamos con la pregunta: ¿cómo explicar su inclusión en el Credo? Es fácil imaginar que pareció lógico dejar que estas cláusulas sigan la mención del Espíritu Santo, pues las realidades que ellas expresaban podían ser vistas como frutos de la acción del Espíritu Santo. La Iglesia es obra del Espíritu Santo; el perdón de los pecados es consecuencia de la dádiva del Espíritu Santo en el bautismo; la resurrección de la carne es la coronación escatológica de las dádivas del Espíritu Santo.

Los motivos lógicos que conducen al relacionamiento de la Iglesia, de la comunión de los santos y del perdón de los pecados con el Espíritu Santo, son fáciles de aceptar. Sin embargo, ¿cuál es el motivo para que sean mencionados en el artículo tercero? La problemática contenida en esta pregunta se hace más evidente cuando constatamos que estas doctrinas, desde el inicio, formaron parte de la enseñanza de la Iglesia, pero ninguna de ellas formaba parte de las primeras confesiones. No las encontramos en las confesiones de los padres apostólicos. Quizá un estudio de esas doctrinas posibilite una respuesta. Veamos:

La primera cláusula anuncia la existencia de la santa Iglesia. El concepto “Iglesia”, *ekklesia*, viene de la Septuaginta, traducido de *kahal*, designación dada al pueblo de Israel cuando este se reunía en la presencia de Dios. Cuando los cristianos comenzaron a usar esta designación, quisieron expresar la convicción de que eran el nuevo Israel, el heredero de las bendiciones prometidas por Dios. Desde la mitad del siglo II, el término “santa” pasó a designar a la Iglesia. Pablo ya lo usaba (Ef 5.27), y vamos a encontrarlo también en las cartas de Ignacio de Antioquia. El término también proviene del Antiguo Testamento. Designa lo que pertenece a Dios o está relacionado con él. Santo era el pueblo de Dios (ver Ex 19.6). En el Levítico, Dios exige, por algunas veces, la santidad (11.44; 19.2, 21.6). Esta visión reparece en el Nuevo Testamento, en 1 Pe 2.9: “Mas vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios...”. “Santo” no es dicho en sentido moral. La Iglesia es designada como “santa” por haber sido elegida por Dios, por ser heredera de Dios y porque Dios habita en ella a través de su Espíritu Santo.

En el siglo II, la lucha contra las herejías comenzó a hacerse presente en la realidad eclesial. Los herejes atacaban a la Iglesia o, a lo mínimo, significaban un peligro para ella. Su inclusión en el Credo puede haber sido consecuencia de la conciencia de la Iglesia católica, ortodoxa, de ser la garantía de la verdad contra la herejía.

Pasemos a la cláusula sobre “el perdón de los pecados”. Una de las grandes convicciones de la Antigua Iglesia es la de que, en el bautismo, todos los pecados anteriores del cristiano eran lavados de una vez por todas (Hch 2.38; 1 Co 6.11): “...ya habéis sido lavados, ya habéis sido santificados, ya habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesús, y por el Espíritu de nuestro Dios”. En el siglo II, el autor de la carta de Barnabé, dice: “Descendemos al agua llenos de pecado y de impureza, pero subimos y tenemos el fruto en nuestro corazón” (Barnabé 11.1). A través del bautismo, los pecados antiguos eran perdonados y abierta la puerta hacia una nueva vida. En la catequesis, se daba especial énfasis a la situación de pecado en que se encontraba el catecúmeno; él anhelaba, por el bautismo, tener la posibilidad de ser liberado de los pecados y de formar parte de la comunidad cristiana. Esto tal vez ex-

plique la inclusión de la cláusula en el Credo (ver Tradición de Hipólito 42.51).

La cláusula final, relativa a la “resurrección del cuerpo y en la vida eterna”, se deriva de 1 Co 15. El fundamento de nuestra fe es la resurrección de Cristo, “el primogénito entre aquellos que duermen”. La esperanza de la resurrección es central para toda la Antigua Iglesia. Por el 150, sin embargo, existieron grupos que negaban la resurrección del cuerpo y hablaban solo de la vida del alma.

Como conclusión, podemos afirmar que la historia del surgimiento del Credo y de sus principales formulaciones, son el testimonio de una fe viva, de la confesión del Dios trino, proferidas en medio de situaciones de crisis y de mucha vida.

Bibliografía

CIPRIANO, *A unidade da Igreja Católica*. Petrópolis: Vozes, 1973. (Fontes da Catequese, 8).

CIRILO DE JERUSALÉN. *Catequeses pré-batismais*. Petrópolis: Vozes, 1978. (Fontes da Catequese, 14).

CLEMENTE DE ROMA. Carta de S. Clemente Romano aos Coríntios. Petrópolis: Vozes, 1971.

DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002

HIPÓLITO DE ROMA. *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma: liturgia e catequese em Roma no século III*. Petrópolis: Vozes, 1971. (Fontes da Catequese, 4).

INÁCIO DE ANTIOQUIA. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia: comunidades eclesiais em formação*. Petrópolis: Vozes, 1970. (Fontes da catequese, 2)

KELLY, John Norman Davidson. *Alchristliche Glaubensbekenntnisse: Geschichte un Theologie*. Gottingen: Vandenhoeck - Ruprecht, 1972.

LIETZMANN, Hans. *Geschichte der Alten Kirche*. 4./5. Ed. En un volumen. Berlín: Salter de Gruyter, 1975.

LOHSE, Bernhard. *A fé cristã através dos tempos*. São Leopoldo: Sinodal, 1972.

WENGST, Klaus. *Schriften des Urchristentums: Zweiter Teil: Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift na Diognet*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

Parte III

ARTÍCULO PRIMERO

Creo en Dios Padre, Todopoderoso

Gottfried Brakemeier

1. LAS DIFICULTADES

“*A Dios nadie le vio jamás*” (Jn 1.18). En estos términos el evangelista Juan resume lo que para muchos constituye el principal obstáculo a la fe, a saber, la falta de pruebas. Cuando Yuri Gagarin, el primer cosmonauta, entró en órbita en torno de la tierra, constató irónicamente no haber encontrado a ningún dios habitando el cielo. Y, en efecto, el resultado de la investigación científica es siempre negativo. Ella llega, con sus instrumentos, a los confines del universo, se apodera de los más complejos mecanismos de la naturaleza, y avanza conquistando un espacio después de otro, pero Dios no aparece en ningún lado. ¿Cómo creer en Dios sin ninguna evidencia de que él existe?

La *flagrante ausencia de Dios es sentida también de otras maneras*, quizás todavía más dolorosas. Menciono la desconcertante multiplicidad de las imágenes de Dios. El Dios del *Candomblé* y de los indígenas, de los musulmanes y de los cristianos, de los ricos y de los pobres, por un acaso ¿será siempre idéntico? La variedad levanta la sospecha de que el ser humano crea un Dios conforme a su imagen y a sus intereses. Especialmente, surge la pregunta: si Dios existe, ¿cómo puede permitir tanto crimen en el mundo? ¿Por qué no interviene, con hierro y fuego, para acabar

de una vez con el sufrimiento de los inocentes y para detener la prepotencia de los violentos? Es difícil conciliar la idea de un Dios bondadoso con tanta injusticia y brutalidad en la tierra.

La novedad que se observa en los tiempos modernos es el intento de transformar la perpejidad en una ventaja. Dios sería un estorbo, cuya eliminación acarrearía solamente beneficios. Se afirma que la fe en Dios bloquea la autonomía del ser humano, su libertad e integral humanización. Hay personalidades ilustres haciendo coro con esta tesis. Ellos entienden que la negación de Dios es la premisa para la humanización del mundo, la coronación de la emancipación humana, el peldaño fundamental a ser escalado en dirección al reino de la plena y absoluta libertad.

Es fácil demostrar que el ateísmo no consigue cumplir su promesa liberadora. La divinización del ser humano, paradójicamente produce su deshumanización. Sin Dios, el ser humano está amenazado de perder su dignidad. El espacio desocupado por Dios, entonces, es invadido por ídolos. Ellos se caracterizan por la irrestricta identificación con intereses individuales o corporativos, conduciendo así a peligrosos conflictos sociales. El ser humano fracasa cuando se sienta en el trono de Dios. No es capaz de desempeñar un papel divino. Su apoteosis lo transforma antes en fiera, a semejanza de la bestia de la que habla el libro de la Apocalipsis (cap. 13).

Y, sin embargo, la fe en Dios no es ninguna evidencia. *La postmodernidad lo atestigua. Ella desvalorizó la fé, o mejor, la privatizó.* Cada cual debe tener el derecho de creer en el dios de su elección. Dios ya no es una cuestión de vida o muerte. Es algo opcional, sobre cuya relevancia, en el fondo, decide el mercado. Dios es para quien todavía lo necesita. Otros ya pueden prescindir de Él. Un radical pluralismo relativiza la verdad. Por esto, el ateísmo de nuestros días ya no se presenta como una ideología combativa. Es tolerante. El secularismo y la religiosidad pueden convivir tranquilamente, pues la religión se redujo a una cuestión de gusto y de preferencia subjetiva. Es un producto sujeto a la ley de la oferta y de la demanda.

Los reflejos de este espíritu son fuertes en la sociedad latinoamericana. Ciertamente, existen peculiaridades dignas de anotar. El

secularismo todavía no alcanza proporciones como en Europa y los Estados Unidos. La exclusión social es la que tiene la prioridad en la agenda teológica del continente. Todavía preocupan el sincretismo y la movilidad religiosa, cuyas causas, en buena medida, deben ser buscadas en la realidad social. Pero, también es obvio el efecto de la globalización. Esta no excluye al fenómeno religioso, pero le exige competitividad. ¿Tendrá relevancia la fe en el Dios Padre, todopoderoso?

En otras épocas, esa fe también no ha sido un tema de consenso pacífico. El Antiguo Testamento ya da cuenta de gente insensata que dice: “No hay Dios” (Sal 14.1). El ateísmo no es una invención moderna. También conviene recordar que la joven Iglesia cristiana se expandió en un mundo religioso altamente confuso. Lo comprueba, entre otras, el altar al “Dios desconocido”, con el cual se encuentra el apóstol Pablo en Atenas (Hch 17.16s). El mundo no es tan nuevo. Sea ayer, hoy o mañana, la confesión de fe en Dios Padre significa una provocación, por demás extremadamente saludable y necesaria. ¿Qué es lo que está en juego?

2. LA AUTOREVELACIÓN DE DIOS

Dios es invisible. Y este es un aspecto de su santidad. *Dios es intocable. Su majestad no permite la aproximación irreverente.* Moisés debe sacarse las sandalias y permanecer a distancia al querer investigar el enigma de la sarza ardiente (Ex 3.5). Dios se vuelve esquivo a la investigación humana, no se deja atrapar por la ciencia, no puede ser identificado en el laboratorio. Utilizando una figura, podríamos decir: no tenemos un anzuelo adecuado para capturar tal pescado. Todas las metodologías fracasan cuando se trata de Dios. Esta verdad se aplica también a la razón humana. Hubo épocas en que se quería demostrar la existencia de Dios a través de especulaciones, con malabarismos filosóficos y metafísicos. Los resultados no han sido inequívocos. No hay como probar la existencia de Dios, así como tampoco es posible demostrar lo contrario, es decir, su no existencia. Frente a Él la ciencia debe obligatoriamente capitular.

Aún así, las personas no están sin la noción de Dios. *Pues Dios se revela. Hay vestigios suyos en nuestro mundo, señales de su presencia y actuación.* Dios se comunica, y lo hace “tocando” a las personas, haciéndolas pasar por determinadas experiencias y dirigiéndoles de esta forma sus mensajes. ¿A quién debo mi existencia? ¿A mis padres, a una pura casualidad, a una voluntad trascendente? Yo descubro maravillas en la naturaleza que de modo alguno pierden la fascinación con la explicación científica. Se puede comparar esa fantástica obra de la creación a una casa, cuya instalación y mobiliario dan testimonio de su propietario. El Salmo 19.1, dice: “Los cielos proclaman la gloria de Dios, y el firmamento anuncia las obras de sus manos”. Hay eventos significativos que alteran el rumbo de vida de las personas. Israel, por ejemplo, vio en la liberación de Egipto una intervención histórica de Dios en su favor. Entonces, yo me concientizo de mi pequeñez y finitud y de cuanto dependo de la gracia. Hay experiencias básicas, comunes a todos los seres humanos que, sin el recurso de Dios, permanecen mudas y oscuras. Estas incluyen los fenómenos místicos, pero no se limitan a ellos. Ser confrontado con los misterios de la vida, como el nacer o morir, con la libertad y la responsabilidad, con el sentido y el por qué de las cosas, es encontrar las pisadas de Dios todos los días.

En verdad, el problema del ser humano no es la falta de conocimiento de Dios. El problema reside, esto sí, en la resistencia a obtener de él las debidas consecuencias. Dice el apóstol Pablo (Ro 1.21): “Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos”, y “cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto a las criaturas antes que al Creador...” (1.25). El ser humano confunde la criatura y el creador, queda en deuda con Dios, le usurpa su autoridad, quiere ser igual a Dios (Gn 3.5). Así, el conocimiento natural de Dios es perjudicado. Se corrompió y se convirtió en idolatría. Dice el evangelista Juan (1.4): “la luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella”. Es porque todo el mundo necesita del perdón de sus pecados.

Debemos ir un paso más allá. *No es solamente el orgullo del ser humano y su obstinación los que impiden el verdadero conocimiento de Dios.* Existen también otros motivos:

1. Lo que nosotros experimentamos en la vida no siempre es el misterio de Dios. Puede también ser el efecto de la criminalidad humana. No es lícito atribuir a Dios lo que brotó del odio o de la irresponsabilidad de las personas, de nuestra propia culpa. *En la historia se mezclan la providencia de Dios y el pecado humano*, siendo difícil a veces hacer la debida distinción. No siempre las experiencias de vida nos colocan en los rastros de Dios. Pueden fortalecer la fe, pero pueden también arrasarla. El mundo y la historia tienen aspectos ambiguos.

2. *El ser humano tiene prejuicios con relación a Dios.* El apóstol Pablo dice que los judíos piden a Dios señales, y los griegos piden sabiduría (1 Co 1.22). Por tanto, el ser humano acostumbra a sujetar a Dios a criterios preconcebidos. Dios debe ser sabio, poderoso, justo, siempre de acuerdo con los patrones humanos. ¿Y si Dios no corresponde a nuestros conceptos? Existen muchas cosas en la naturaleza y en la historia que nos son incomprensibles, escandalosas, contrarias a la idea de un Dios bondadoso. Conviene recordar una vez más el ejemplo de Job. El fue una persona resentida con Dios en razón de las arbitrariedades, de las injusticias y de los golpes de que fue víctima. No siempre Dios es comprensible en sus actos (ver Is 55.8; Ro 11,33s). Hay una “asimetría” entre Él y el ser humano, imposible de ser eliminada.

¿Y entonces? ¿*El ser humano tiene un conocimiento de Dios?* La respuesta debe ser un sí y un no. Debe ser “sí”, porque el mundo está lleno de señales que apuntan hacia la realidad a la que llamamos Dios. Es perfectamente posible escuchar la palabra que Dios dirige al mundo y dice: “Yo soy el Señor, tu Dios”. Sin embargo, la pregunta anterior debe ser respondida también en forma negativa, pues hay cosas que oscurecen las señales de Dios en el mundo, atrofiando o pervirtiendo la fe. El descrédito que insiste en ignorar los pedidos Dios parece tener demasiados triunfos a la mano. Aún así, la negación de Dios o su substitución por otras divinidades, es la mayor locura de la cual el ser humano es capaz. Fe es sabiduría. Y su mayor maestro es Jesucristo.

3. DIOS PADRE EN JESUCRISTO, TODOPODEROSO

a. El amor de Dios

“A Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer” (Jn 1.28). “... Dios estaba en Cristo, reconciliando consigo al mundo...” (2 Co 5.19). Por tanto, *quién es Dios, como actúa y cuáles son sus propósitos, se aprende con Jesús de Nazaret*. La cristiandad lo confiesa como siendo el Verbo hecho carne, como el Hijo Unigénito de Dios, enviado para la salvación del Mundo. Por Él, Dios se dio a conocer en definitiva. Y él lo hizo identificándose como “Padre Nuestro”.

Jesús enseñó a sus discípulos a orar en estos términos. Les dio su propio ejemplo. Es notable en Jesús la familiaridad con que se dirige a Dios. Acostumbra llamarlo “mi padre” (Mt 10.32; Lc 2.39, etc.) y hasta a invocarlo con el apelativo “abbá” (papá), considerado atrevido en la época por denotar excesiva intimidad. Pero esta es la novedad del Evangelio: *Dios es como padre que ama a sus hijos, les perdona los pecados, ofrece amparo y les abre futuro*. La parábola del hijo pródigo es apenas uno de los impresionantes ejemplos de esta buena nueva. Por Jesucristo somos hechos hijos e hijas de Dios que tienen la libertad y el derecho de clamar “abbá”, padre (Ro 8.15). Por él, Dios se definió como “Padre” que acoge a sus hijos, que los justifica por la gracia y los reviste de inigualable dignidad. Todo el evangelio se resume en estas dos palabras: ¡Dios Padre! Estas establecen una nueva relación con Dios, basada en la confianza y en el amor, como bien dice M. Lutero, en su explicación del “Padre Nuestro”, en el Catecismo Menor.

La aplicación del título “padre” a Dios, simultáneamente distingue y conecta a Jesús con otras tradiciones religiosas. En el siglo primero, tal uso no era muy común ni en las religiones paganas. Encontramos paralelos, particularmente, en el Antiguo Testamento (Dt 5.32; Sal 89,27; etc.) y en el judaísmo, esto es, en el mundo en que Jesús se crió. Jesús no pretendía traer un nuevo Dios. Al contrario, él se sabe comprometido con aquel Dios que siempre es el mismo, el Dios de Israel, del éxodo y de la alianza. Es el Dios que eligió a Abraham y tiene una promesa para todos los pueblos de esta tierra (Gn 12.3). A él se compete amar de todo corazón, con toda el alma y todo el entendimiento (Dt 6.4-5; Mc

12.28s). Jesús no proclamó *otro* Dios, desconocido hasta entonces. Él se distingue, no por la innovación, sino por la coherencia; *pues, en sí, Jesús no hace más que desdoblar las implicaciones de la designación "Dios Padre"*. Él saca las consecuencias para el discurso y la práctica. Y estas son inéditas, provocantes, transformadoras. Cambia la interpretación de la *voluntad de Dios*. Como Padre, Dios tiene derecho a la total obediencia de sus hijos. Jesús es radical. Basta verificar el sermón de la montaña. No solo está prohibido el asesinato; el odio ya es condenable (Mt 5.21s). Solamente el amor es capaz de cumplir el mandamiento divino. De la misma forma, Jesús es radical en lo que concierne a la comprensión de la *gracia de Dios*. El Dios Padre es misericordioso. Se compadece de su criatura. Perdona los pecados y socorre a los necesitados. Tiene ojos principalmente para las personas pobres, acusadas, enfermas, o sea, para la gente que sufre. "Dios es amor". Esta es la conclusión del autor de la primera carta de Juan (1 Jn 4.16). Esta se fundamenta en Jesús de Nazaret.

El amor de Dios no anula su juicio. Dios exige rendición de cuentas, no retrocede ante el crimen, no tolera la impunidad. Es lo que queda en evidencia en muchas de las parábolas de Jesús. De Dios nadie no se mofa (Gl 6.7). Como Padre, él no deja de ser autoridad. Sin embargo, lo que Dios quiere de hecho es la vida de sus hijos y de sus hijas. Su amor antecede su juicio, que debe ser temido solamente por quien rechaza la gracia ofrecida (ver Mt. 18.23s.)

Jesús no fue el primero en hablar de Dios Padre. Pero nadie como él agotó el contenido de esa designación. Lo comprueba su manera de ser. Vivió como hijo de su Padre celestial, sabiéndose unido a él por lazos muy íntimos. Simultáneamente entendió su misión como la de proclamar y demostrar el amor de Dios Padre en este mundo. *En Jesús el amor de Dios se tornó carne*, entró en la historia, se volvió palpable, directamente accesible a la experiencia humana. Jesús trae el amor de Dios junto a las personas. Inaugura una nueva forma de relacionamiento con Dios –así como de las personas entre sí– basado en el principio del amor. De hecho, por Jesús podemos decir "Padre Nuestro", siendo nosotros todos sus hijos e sus hijas.

“Padre” es una categoría humana. Por esto, en el fondo, no se presta para caracterizar a Dios. Dios no es hombre. Es Espíritu, como dice el evangelista Juan (4.24). Padre, aplicado a Dios, es una metáfora. Se trata de un lenguaje analógico. Explica lo “invisible” a través de lo visible, lo extraño a través de lo familiar. No hay otra forma de hablar de Dios. El ser humano es muy limitado para describir la realidad de Dios, a no ser por parábolas, símiles y comparaciones. Lo inmanente sirve para ilustrar lo trascendente. En tal sentido, la Biblia es muy audaz. Habla del brazo, de la mano, de la boca de Dios, le atribuye emociones humanas, pregona un Dios que habla a su pueblo. La Biblia está llena de imágenes humanas, utilizadas para expresar fenómenos divinos. No se satisface con un discurso teológico abstracto. Se siente en la obligación de hacerlo concreto, pues no hay nada más concreto, relevante y existencial que el Dios invisible que adquiere forma humana.

Al mismo tiempo, *la Biblia sabe que Dios no cabe en ninguna gaveta humana.* Prohíbe que se haga imagen de él (Ex 20.4), pues cualquier intento de captar a Dios en una idea, figura o apariencia, no va a producir otra cosa sino ídolos, hechos en el taller de artesanato humano. Las metáforas de Dios son imprescindibles. Pero son legítimas solamente si se utilizan con la conciencia de que, en el fondo, son inadecuadas. Esto vale también para la metáfora “Padre”. Proclama dimensiones fundamentales del discurso cristiano sobre Dios, tales como el afecto, la autoridad, la protección. El modelo no es el padre falso, sino el verdadero, que actúa conforme le compete. Aún así, es importante reconocer, también en este caso, la insuficiencia del lenguaje.

Esto significa que no se debe explotar esta metáfora en términos de género. Sería ridículo atribuir sexo, o sea, masculinidad a Dios. Desgraciadamente, esto es lo que ha acontecido con frecuencia en el pasado, en flagrante perjuicio de los derechos de la mujer. Por esta razón, es justo el esfuerzo por redescubrir el “rostro femenino” de Dios. Si es legítimo hablar en “Dios Padre”, también es legítimo hablar en “Dios Madre”. La propia Biblia nos estimula en este sentido. De acuerdo con Is 66.13, Dios dice: “Como aquel a quien consuela su madre, así os consolaré yo a vosotros...”. Este es apenas *un* ejemplo. Evidentemente, Dios tampoco es mujer, y nosotros no tenemos motivo alguno para corregir el lenguaje de la

Biblia. Sin embargo, nada justifica que se hable de Dios solamente en términos masculinos, sin consideración de lo que se ha llamado el lado femenino de Dios.

b. El poder de Dios

Extrañamente, *el amor de Dios provoca escándalo*. La compañía que Jesús daba a publicanos y pecadores (Lc 15.1s.) lo acusa. Según el criterio general, el ser humano debe merecer lo que gana y pagar por lo que recibe. El Dios de Jesús no se somete a esta ley. Escandaliza por su misericordia, así como hizo aquél dueño de la viña que provocó indignación al pagar el mismo salario también a quien no había cumplido la jornada de trabajo (Mt 20.16s). La gracia subvierte el orden público y favorece a la pereza; así se desconfió. Es un malentendido. Eso sí: ella cuestiona privilegios indebidos. Otorga oportunidades a los considerados indignos. Y es en razón de su misericordia que Jesús acabó clavado en la Cruz. El amor prefiere el perdón a la cobranza, la reconciliación a la venganza, la distribución de los recursos a la acumulación. Sufre persecución por esta causa. Es crucificado.

¿Y dónde está el poder de Dios? *Por lo que parece, existe total incompatibilidad entre el Dios todopoderoso y la cruz de Jesucristo*. La gente que presenció la crucifixión, decía: “A otros salvó, a sí mismo no se puede salvar. El Cristo, Rey de Israel, descienda ahora de la cruz, para que veamos y creamos” (Mc 15.32s). Las personas querían una demostración de fuerza. De este modo, se vuelven víctimas de una falsa comprensión de la omnipotencia. Imaginan a Dios como un mago, dotado de energías milagrosas, como una especie de super-hombre. Tal concepción puede ser fácilmente ridiculizada, como ocurre en el siguiente raciocinio: “¿Dios puede crear una piedra tan grande que ni él mismo consiga levantarla...?” Se trata de un sofisma absurdo, fruto de la pura gimnasia mental. Aún así cabe la pregunta: ¿cómo conciliar la cruz de Jesús con el poder de Dios? Para comprenderlo, se hacen necesarias dos observaciones:

En primer lugar, *Dios es todopoderoso justamente en su amor*, una verdad aparentemente paradójica, pues, a primera vista, no hay nada más vulnerable e indefenso que el amor. No puede utilizar medios violentos. Prefiere sufrir que agredir. Dios “muestra su

amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros.”(Ro 5.8). Sin embargo, exactamente en su debilidad reside también la fuerza del amor. No hay nada más poderoso que el amor. Mientras la fuerza bruta sabe sólo subyugar y obligar, el amor tiene fuerza de persuasión. Crea comunión, establece la paz, cura heridas. Dios es todopoderoso en la franqueza de su amor. Esta es la “locura de Dios” que, no obstante, es más sabia que los hombres (1 Co 1.25).

En segundo lugar, *Dios es todopoderoso por resucitar a los muertos*. Él resucitó a Jesús crucificado y “también a nosotros nos levantará con su poder” (1 Co 6.14). Omnipotente es quien tiene la última palabra en la historia. Bajo esta perspectiva, podríamos decir que la muerte es omnipotente. De ella nadie escapa. Ella siempre es victoriosa. Pero *no lo es*, pues al final de la historia está Dios, implantando su Reino, así como también está en el comienzo. “Yo soy el Alfa y la Omega, principio y fin, dice el Señor, el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso” (Ap 1.8). En consecuencia, la omnipotencia de Dios no es la de un mago, sino la de un artista (como dice José Miguel Bonino), que da existencia a las cosas. La resurrección es una nueva creación del Dios todopoderoso.

La fe cristiana es fe en este Dios, cuyo amor es más fuerte que el pecado humano, y cuyo poder aniquila a la muerte. ¿Dónde está este Dios? El autor del Salmo 139 anticipó la respuesta al afirmar: “Si subiere a los cielos, allí estás tú; Y si en el Seol hiciere mi estrado, he aquí, allí tú estás. Si tomare las alas del alba y habitaré en el extremo del mar, aun allí me guiará tu mano, y me asirá tu diestra.” (v. 8-10).

Bibliografía

ALTMANN, Walter et al. *Falar de Deus hoje*. Suplemento especial de la revista *Simpósio*, N. 2, São Paulo (ASTE), 1979.

BETTO, Frei et al. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974.

BRAKEMEIER, Gottfried. Sobre la realidad de Dios: una discusión con el ateísmo. En: id. *Testemunho da fé em tempos difíceis*. São Leopoldo: Sinodal, 1989, p. 7.25.

RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião*. São Leopoldo: Sinodal/EPG. 1993. P. 46-66.

STRECK, Gisela W. *Como falar sobre Deus com adolescentes*. São Leopoldo: "Instituto Ecumênico de Pós-Graduação", 1966. (Serie Ensayos y Monografías, 13).

Creador del cielo y de la tierra

Wanda Deifelt

La pregunta por el origen de la vida es casi antigua como la propia humanidad. En diferentes partes del mundo y en diferentes épocas, se intentó explicar cómo surgieron la tierra, el agua, las plantas, los animales y los seres humanos. Estos relatos son parte de la tradición cultural de muchos pueblos, intentando responder a las preguntas “de donde venimos” y “para donde vamos”. En la tradición judía, hay dos relatos de la creación, que forman los dos primeros capítulos del Génesis. En Gn 2, Dios forma a *Adán*, a partir del barro y le da vida, después crea un jardín como su habitat. En Gn 1, Dios crea el mundo en seis días y descansa en el séptimo. En común, los dos relatos afirman el poder creador de Dios. Para ningún pueblo, ni en el contexto bíblico, las preguntas por el origen y por el destino de la humanidad son mera curiosidad. Se intentaba explicar el origen para entender mejor el propósito de la humanidad en el presente, teniendo en vista su futuro.

En nuestros días, la teoría de la evolución de las especies elaborada por Charles Darwin (en 1859), es ampliamente utilizada para explicar el origen del mundo. En ocasiones, es motivo de disputas entre la ciencia y la religión si el mundo fue creado en seis días, o si la naturaleza (incluyendo a la humanidad) evolucionó a partir de otras especies. Estas disputas desvían la atención de la urgencia, en nuestro contexto, en tratar de la crisis ecológica, en cambios climáticos en el planeta, los peligros de la tecnología nuclear, la cultura consumista y la crisis energética. La teoría de Darwin no es del todo incompatible con la fe. La creación divina no excluye la existencia de las leyes naturales, en cuanto a la preservación de

la vida, y afirma que, en su providencia, Dios preserva y mantiene a su creación⁹. La fe dice “Dios crea”, y corresponde a cada generación interpretar como se manifiesta el poder creador de Dios. Quizá la pregunta debería ser cómo la ciencia y la fe pueden trabajar juntas para responder, responsablemente, a los desafíos actuales.

1. FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA

El Antiguo Testamento nos legó una fuerte tradición de Dios como creador del cielo, de la tierra y de todo lo que en ellos existe. El relato público más antiguo es Gn. 2.4b-25 (escrito alrededor del siglo X aC) y compila diversas tradiciones presentes entre los israelitas; el primer ser humano, el jardín del Edén, el árbol de la vida, el árbol del conocimiento del bien y del mal, el surgimiento de los ríos. Este relato demuestra que el primer ser humano (Adán) fue creado por Dios, moldeándolo a partir del barro e instalando en él el soplo de vida. Después, Dios plantó un jardín, creó plantas y animales y, por fin, viendo que no había una compañía idónea para Adán, creó a la mujer. El hombre (*ish*) sólo existe cuando hay la mujer (*ishá*), antes de esto hay un ser humano genérico (Adán). Génesis 2.4b-25 muestra el amor de Dios para con su criatura, lo que incluye la imposición de límites (no poder comer del árbol del conocimiento y del bien y del mal).

Génesis 1.1-4.2 afirma que Dios llamó al mundo a la existencia a través de su palabra. Lo hizo a partir de la nada, ordenando el caos inicial. Este relato es diferente de otros encontrados en el Antiguo Oriente, donde el mundo y los seres humanos son formados a partir del combate entre divinidades y donde impera la violencia. En el relato babilónico, por ejemplo, el mundo es creado a partir del combate entre el dios Marduq y la diosa-madre Tiamat. Haciendo aniquilado a la diosa-madre, Marduq utiliza su cuerpo para crear el cielo y la tierra. En Gn 1, la creación es descrita como un proceso de ordenamiento del caos. Génesis 1 fue escrito alrededor del siglo VI aC., en el Exilio, precisamente contra las potestades de Babilonia, cuyas divinidades eran identificadas como as-

⁹ Douglas John HALL, *Professing the faith*, Minneapolis: Fortress, 1993, p. 83

tros-rey. En el relato de Gn 1.1-2.4a, Dios aparece como el creador del cielo y de la tierra, como aquél que crea el sol, la luna y las estrellas (que otros pueblos adoran como dioses). Esta noción de Dios como creador se mantiene en la tradición bíblica: Dios es la fuente continua de vida, que creó en el principio y que continúa manifestándose a través de su creación (Sal 104.2-4; Job 38.4.8-11; Col 1.15s).

Dentro de la calificación de Dios como creador, está la noción de que Dios se da a conocer a través de su creación, en especial de las dos criaturas, o sea, los seres humanos. En Gn 1.26-27, se dice que Dios creó al ser humano a su imagen, a la imagen de Dios creó al hombre y a la mujer: les dió la tarea de velar y administrar la creación. Los seres humanos son creados a partir de la gracia de Dios, que los hace a su imagen, de modo que en conjunto puedan cuidar de la creación. Si todas las cosas provienen de Dios, también el ser humano, como criatura de Dios, se pone bajo su dependencia (Sal 8; Is 40.25s). La creación refleja la bondad y la majestad de Dios, y por esto se espera que el ser humano confíe, obedezca, agradezca y sea fiel a Dios (Sal 95; Is 40.27-31).

Dios es el único que crea a partir de la nada (*ex nihilo*) y lo hace a través de su palabra creadora (Gn 1; Job 1.103; Heb 11.3). A través de esta palabra-acción de Dios, vino a existir el universo entero. La creación muestra la sabiduría y el poder de Dios (Sal 104.24; Pr 3.19s). A pesar de sus ambigüedades, la creación da testimonio del amor de Dios y de su cuidado permanente para con la creación y sus criaturas (Sal 136.4-9). La creación no se restringe a un momento único en el pasado, pero es el lugar de la intervención continua de Dios. Dios creó en el principio, crea ahora y continuará creando en el futuro (Mc 13.19; Ef 2.10; Ap 1.8). La fe en el poder creador de Dios trae la esperanza de que, en el final, "Dios será todo en todos" (1 Co 15.28). La creación existe para dar testimonio de la belleza, la justicia, la bondad y la gracia de Dios.

Pero el mundo no siempre se refleja así; tampoco los seres humanos se portan como criaturas hechas a imagen de Dios. Existe una incongruencia entre una creación perfecta y un mundo caído. Sin embargo, no fue Dios quien creó el mundo de modo imperfecto. Son los poderes de la destrucción y del mal, del pecado, que generan egoísmo, ganancia, indiferencia y falta de responsabilidad

por la creación (Ro 8.20). El ser humano, intentando usurpar el lugar de Dios y sin reconocer su responsabilidad frente al error, lleva al sufrimiento y a la muerte de toda creación, incluyendo, naturalmente, a los propios seres humanos (Ef 6.12). Solamente Dios puede impedir esta catástrofe, y lo hace a través de la encarnación, de modo que su hijo, Jesucristo, pueda vencer a las fuerzas del mal que actúan en el mundo (1 Co 15.26s). A partir de la encarnación se dice que Dios crea, sustenta, redime y perfecciona la creación mediante Cristo (Col 1.15-17; Ef 1.9s.; Heb 1.2s). A través de Cristo se hace posible “un cielo nuevo y una tierra nueva” (2P 3.13; Ap 21.1), donde todas las criaturas y la naturaleza serán transformadas (Ro 8.19-23).

2. EL CONTEXTO HISTÓRICO

La expresión “creador del cielo y de la tierra” fue definitivamente incluida en el Credo Apostólico solo a partir del siglo VIII. Responsable de este cambio fue Priminius, un abate benedictino que, al citar el credo en su libro *De singulis libris canonicis scarapsus* (escrito entre 710 y 724), incluyó doce modificaciones en el Credo Romano Antiguo, entre ellas el aumento de la expresión “creador del cielo y de la tierra”. Naturalmente, no fue Priminius el inventor de esta fórmula, pues el poder creador de Dios siempre fue parte de la fe judaica y también cristiana.

Llama la atención que el Credo Romano Antiguo no haya incluido explícitamente el carácter creador de Dios, aunque esta doctrina haya sido parte de las enseñanzas. Novaciano de Roma, obispo de esa ciudad, a mediados del siglo III escribía que se debe creer “en Dios padre, todopoderoso, que es el perfectísimo creador de todas las cosas, que suspendió el cielo arriba y estableció la tierra sólida abajo”.¹⁰ El propio Tyrannius Rufinus, responsable de la nomenclatura del Credo como “Apostólico”, escribió a fines del siglo IV y comienzos del siglo V que “Dios mismo no tiene autor, pero es el autor de todas las cosas”¹¹. Formulaciones en este senti-

¹⁰ J. N. D. KELLY, *Early Christian creeds*, 3 ed., Essex: Longman, 1983, p. 372-373.

¹¹ *Ibid.*, p. 373

do también vienen del norte de Africa, con Agustín, que cita la expresión “creador de todas las cosas” (*universorum creatorem*).

Vemos que el carácter creador de Dios no era un elemento extraño a la confesión de fe, a pesar de que, originalmente, no haya formado parte del credo. Este aspecto de Dios era explicado y elaborado en la catequesis dentro de la tradición del Credo Romano Antiguo, en el artículo primero, cuando se hablaba de Dios como padre. Sin embargo, cuando esta característica de Dios vino a ser interpretada primordialmente como paternidad en relación a Jesucristo (en la explicación del artículo segundo), fue necesario rescatar la tradición bíblica. Sin la noción de Dios como creador, había un vacío teológico o doctrinario que daba margen a muchas especulaciones y herejías. Era fundamental afirmar explícitamente el poder creador de Dios como aquél que es el origen de todo, que sustenta a todos y continúa actuando siempre.

El principal motivo para la inclusión de la expresión “creador del cielo y de la tierra” en el texto del Credo Apostólico, fueron las divergencias con grupos gnósticos que idealizaban el mundo espiritual y negaban las cosas mundanas. Negaban que las cosas materiales pudiesen haber sido creadas por Dios. Con esto vino a enfatizarse que Dios es creador no solo de las cosas celestiales (el cielo), sino también de las cosas terrenas (la tierra y todo lo que hay en ella). En el Concilio de Braga, en 563, hubo una gran disputa sobre si las cosas carnales, el cuerpo y la materia, habían sido creadas por Dios. Algunos preferían atribuir este tipo de creación a ángeles caídos o a una divinidad inferior, llamada Demiurgo. En este contexto de conflictos, el concilio afirmó a Dios como creador tanto del espíritu como de la materia, del cielo y de la tierra.

3. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS

El hecho de que el ser humano sea creado a la imagen de Dios no lo vuelve divino. La condición de finitud en que se encuentran todas las cosas y todas las criaturas, se aplica también a los seres humanos. Junto con la afirmación de la bondad de la creación, también está la pregunta por el origen del mal, del pecado, de la muerte. Ser creado de la nada significa tener que regresar a la na-

da, demuestra la finitud y la limitación humana. El estigma de haber sido creado de la nada, está impreso en todo lo que es creado, pero solamente el ser humano tiene la capacidad para el pecado. El no reconocer esta finitud, de la dependencia humana en Dios, y la tentativa de usurpar el lugar de Dios, conducen a la transgresión. También dentro de esta situación de pecado, y especialmente dentro de ella, se hace necesaria la intervención continua de Dios.

La intención humana de aproximarse a la divinidad, asumiendo el poder creador de Dios, se origina a través de la supervalorización de las creaciones humanas y de su capacidad. En el mundo bíblico, las personas creaban ídolos y fetiches, pensando que estos tenían poder divino, o creían que a través de sus propios méritos pudiesen llegar a Dios (por ejemplo, por medio del cumplimiento de la ley). En nuestra sociedad, bajo la influencia de la mentalidad moderna, destruimos la creación, explotamos la naturaleza sin ningún discrimen y disfrutamos de los recursos naturales sin pensar en las próximas generaciones. Creemos también que el mundo sea de tal forma autónomo y auto-sustentable, que no necesita reconocer su dependencia en un poder creador, sustentador y mantenedor divino. Sin embargo, la creación es *creatio continua*, o sea, es el poder constante de Dios que mantiene y renueva la creación. Desde el principio hasta la eternidad, el mundo depende de Dios para su existencia.

Dios da al ser humano la capacidad y el potencial para la libertad, que puede ser usada para el bien o para el mal, para la aproximación o para el distanciamiento de Dios. Sin embargo, aunque Dios haya dado al ser humano la capacidad de crear y actualizar potencialidades, el ser humano está preso a sus finitudes y limitaciones. El ser humano es creado a la imagen y semejanza de Dios, pero no es igual a Dios. Por esto, por su propia razón o fuerza no puede llegar a Dios. Se hace necesaria la intervención divina en favor de los seres humanos. Esto se logra a través de su gracia, sin cualquier mérito de nuestra parte. El ser humanos es creado bueno, pero cae en la tentación en función de su propia libertad. Por percibir su criatura en pecado, miseria, muerte y dolor, Dios toma la iniciativa de la reconciliación. El resultado de esta reconciliación es la restauración de la libertad, la liberación. Una vez liberado de

la culpa y del miedo, el ser humano es libre para el otro, para el testimonio, para la vivencia de fe.

Por tanto, es el mismo Dios que crea y libera, que sustenta y redime, que preserva y salva. No hay ningún dualismo entre el Dios creador y el Dios salvador. El hecho de existir pecado y muerte en el mundo, no implica que la creación o las criaturas sean más, como defendían los gnósticos. La salida para la situación de miseria, enfermedad, aflicción, no es a través de la negación de la creación, de las cosas terrenas. La voluntad de Dios es de vida plena y abundante, como afirma Lutero al explicar el primer artículo del credo Apostólico. Dios no solo nos da cuerpo, alma, inteligencia y todos los sentidos, sino que también nos conserva. Nos da comida, bebida, vestimenta, familia y trabajo. Nadie tiene vida por sí solo o puede conservarla por su propio mérito. Recibimos la vida como regalo de Dios, que continúa mostrando su poder diríamente, cuidando y protegiendo a sus criaturas. Hace esto por amor y bondad, no por ningún mérito de nuestra parte.

La creación es testimonio del amor de Dios. El hecho de que Dios crea a partir de la nada expresa justamente la experiencia de fe, donde lo imposible se vuelve posible por el amor, fidelidad y compromiso con la vida. Donde no había nada, Dios crea el universo y los seres (creación); donde había muerte, Dios trae esperanza de vida (resurrección)¹². Conscientes de esto, recibimos la invitación de ser verdaderamente criaturas de Dios y afirmar nuestra dependencia en el bienestar de toda la creación.

Dios pone todo a nuestra disposición, pero exige de nosotros responsabilidad y compromiso. El reconocimiento de Dios como creador, implica una actitud de agradecimiento y humildad. Implica apreciar la belleza de la creación y de sus criaturas, la valorización del prójimo, de las demás personas, como criaturas que reflejan la imagen de Dios, la capacidad humana de cuidar responsablemente por la naturaleza como expresión de la grandeza de Dios. La bondad y la integridad de la creación son constantemente amenazadas por la muerte y por el sufrimiento, a tal punto que “toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto” (Ro 8.22).

¹² Douglas J. HALL., op. cit., P. 75-76

La humanidad es responsable, en gran parte, por el deterioro de la creación por causa de su sed de riqueza y de acumulación. Somos responsables por la explotación desenfrenada de la naturaleza, por la destrucción del medio ambiente, por la utilización de la ciencia y de la tecnología para la destrucción de la vida (incluyendo la especie humana). Este tipo de actitud requiere arrepentimiento y cambio. Como criaturas hechas a imagen y semejanza de Dios tenemos la responsabilidad de administrar y cuidar la creación. El reconocimiento de Dios, como creador, implica la valoración de la creación, como señal de la presencia de Dios en el mundo. Exige de nosotros un cambio de valores y de comportamiento a fin de abandonar ventajas ilegítimas, hacer un uso más cuidadoso de la ciencia y de la tecnología, evitar la destrucción de la naturaleza, asumir nuestra responsabilidad para con el prójimo, disminuir el sufrimiento humano y testimoniar el amor de Dios. Hacemos esto confesando que Dios es creador del cielo y de la tierra.

Bibliografía

“A CONFISSÃO DA FÉ APOSTOLÍCA”. Documento de Estudio de la Comisión de Fe y Orden del Consejo Mundial de Iglesias. Trad. De Jaci Maraschim. São Paulo: Bartira, 1993.

HARNED, David Baily. *Creed and personal identity: The meaning of the Apostles' Creed*. Philadelphia: Fortress, 1981.

KELLY, H. N. D. *Early Christian creeds*. 3. Ed. Essex: Longman, 1983.

LUTERO, Martin. *Obras selecionadas*. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1989, v. 2.

Catecismo Maior. In: *Livro de Concórdia. As Confissões da Igreja Evangélica Luterana..* 2. Ed. São Leopoldo/Porto Alegre/Sinodal/Concórdia, 1981.

MOLTMANN, Jürgen. *Creating a just future: The politics of peace and the ethics of creation in a threatened world*. London/Philadelphia: SCM/Trinity, 1989.

PETERS, Albrecht. *Kommentar zu Luthers Katechismen*. Göttingen: Vandenhoeck – Ruprecht, 1991, v. 2.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. Traducción de Jaci C. Maraschin. 2 ed. São Paulo: ASTE, 2000.

ARTÍCULO SEGUNDO

Creo en Jesucristo, su Hijo Unigénito

Ricardo Willy Rieth

1. EL ARTÍCULO SEGUNDO DEL CREDO

Quienes hablaban griego y pertenecían a las primeras comunidades cristianas, no necesitaban de muchas palabras para confesar su fe. Solo necesitaban decir una palabra o bien dibujar su significado. Bastaba que hablasen “pescado” o mal dibujasen a ese animal. Las cinco letras de *ichtys*, “pescado” en griego, son las mismas iniciales de las palabras que forman la frase: “Jesucristo, Hijo de Dios, (y nuestro) Salvador”.

Esta confesión de fe se fue ampliando gradualmente, hasta llegar a formas más complejas. Una de ellas, y sin duda la más conocida en el cristianismo occidental, es el Credo Apostólico. A partir de ahora pasamos a estudiar la segunda parte del Credo Apostólico, aquella que trata del Hijo y que principia justamente con el “pescado” de las personas que formaban las primeras comunidades. El Artículo Segundo une la breve confesión acerca de Cristo a un detalla minucioso de la trayectoria liberadora de Jesús. Esta combinación ya puede ser encontrada en el Nuevo Testamento. Por un lado, la confesión se concentra en los nombres, títulos atributos y funciones dados al Hijo. Por otro, procura articular diferentes tentativas de explicar el mensaje respecto de Cristo.

El centro de la confesión, que trata de la cruz y de la resurrección, ya está presente en la tradición paulina (1 Co 15.3-8). Con

la ayuda de esquemas que contraponen “según la carne” y “según el espíritu”, “humillación” y “elevación”, ese centro es comprendido con gran riqueza por los himnos dedicados a Cristo en la liturgia de la Eucaristía (Ro 1.3.; Fil 2.6-11; 1Ti 3.16) y fundamentado a partir del Antiguo Testamento en predicaciones relacionadas a la actuación de los apóstoles (Hch 2.14-41; 3.12-26; 4.8-12; 5.29-33; 10.34-47). Así mismo, fórmulas de exorcismo, utilizadas en los órdenes del bautismo, junto con los relatos sobre la infancia de Jesús, refuerzan la noción del nacimiento virginal. Con base en 1 Co 8.6, también se afirma el reino de Jesucristo sobre el mundo. De esta manera, el Artículo Segundo llega a su forma definitiva, con el doble énfasis en los títulos de poder supremo y en la descripción del mensaje respecto a Cristo.

2. HABLAR DE JESUCRISTO

Como vemos, “Creo en Jesucristo” y lo que sigue en el Artículo Segundo son el resultado de la reflexión de fe de muchas generaciones, desde las primeras comunidades cristianas. Cuando la comunidad confiesa su fe en Jesucristo, ocurre algo significativo: el predicador pasa a ser aquel respecto de quien se predica. En la predicación, la comunidad busca entender y explicar a Jesucristo en la perspectiva de la fe: quién es, de dónde viene, cómo es, dónde y de qué modo está presente, qué es lo que hace, etc. La comprensión respecto a Jesucristo parte de tres fuentes fundamentales: lo que él dice y demuestra sobre sí mismo; el conocimiento representado por su muerte y resurrección; y la fe de la comunidad en su resurrección.

En el centro de la predicación de Jesús, estaba el anuncio del reino de Dios, el anuncio de que Dios viene, toma el poder y establece su dominio sobre todas las cosas. El reino de Dios se manifiesta en el ministerio de Jesús a través de una serie de señales, que testimonian una gran inversión en las cosas. De acuerdo con Lc 6.20-22, los pobres serán bienaventurados, los hambrientos serán saciados, los que lloran, reirán. Jesús no solo se presenta como proclamador, sino también como portador del reino de Dios en el momento de su manifestación. Es lo que dice el Evangelio: que la identidad de Jesús se revela y que el reino de Dios se reali-

za en la historia de su muerte y resurrección. A partir de ahí, la comunidad transfiere toda una serie de títulos y funciones para Jesús, utilizándose de ellos para narrar la historia de su nacimiento, vida, muerte y resurrección.

3. JESUCRISTO: REALMENTE PRESENTE

Frente a Jesucristo queda claro para nosotros qué tipo de Dios y Padre tenemos. Tenemos el Dios que se hace conocido en Jesucristo, que por medio de él nos visitó. Esto sólo tiene sentido si Jesucristo hubiera sido una figura histórica. Quien duda de esto no lo hace tanto por sospechas de las fuentes históricas sobre Jesús, sino principalmente por observar cómo las personas que creen en Cristo quieren tenerlo cada vez más presente, asumiendo sus pensamientos como si estuviesen siendo dichos ahora directamente para ellas. A partir de ahí, puede surgir la opinión de que Jesús sea una idea. No hay duda que, en lo que se enseña en la Iglesia respecto a Jesucristo, pueden identificarse aspectos semejantes a los de los mitos de la antigüedad. Por esto a veces fue aventada la sospecha de que la historia de Jesús sería un mito. Nuestra fe, sin embargo, presupone la presencia real de Jesucristo. Más que esto: Jesucristo no ha estado presente aquí por una casualidad.

4. JESUCRISTO: PROMESA Y CUMPLIMIENTO

Muchos textos de la Biblia están marcados por la perspectiva de la historia de la salvación, esto es, por la correspondencia hecha entre la promesa de salvación y su cumplimiento de parte de Dios. Se puede pensar inclusive que esa forma de pensar coincide con la existencia de toda y cualquier persona. Por medio de ella, sin embargo, se quiere decir que la manifestación de Jesús no fue solo el cumplimiento de las expectativas humanas, sino más el cumplimiento de un plan divino. Jesucristo no está por casualidad en la historia. Él no es el resultado de la historia humana, sino que nació a partir del consejo eterno de Dios. El pensamiento judío y el griego no tenían las suposiciones para comprender la existencia de Jesucristo o para reconocerlo del modo como se manifestó, sea como Mesías prometido, sea como Dios salvador. De ahí la con-

tradición: el mismo apóstol, por un lado, demuestra ininterrumpidamente a su pueblo cómo en Jesucristo todas las profecías y toda la ley son cumplidas, y, por otro, dice que él y su cruz son escándalo para los judíos y locura para los griegos (1 Co 1.23).

El consejo eterno de Dios es el motivo para que él venga. Por esto también se puede decir que, en Jesucristo, el propio Dios entra en la historia. Constantemente se pretendió que Jesús justificase su presencia: “¿Eres tú aquel que había de venir, o esperaremos a otro?” (Mt 11.3); “Te conjuro por el Dios viviente, que nos digas si eres tú el Cristo, el Hijo de Dios” (Mt 26.63). Estas preguntas, sin embargo, se basan en una equivocación. No es Jesús quien debe presentar justificaciones, sino su pueblo, su época y toda la historia que, frente a él, son llamados a rendir cuentas.

5. NOMBRES Y FUNCIONES DE JESÚS

Jesús fue llamado por muchos nombres o títulos: Profeta (Jn 4.19), Maestro (Mc 5.35), Sumo Sacerdote (Heb 3.1), Supremo Pastor (1P 5.4), gran Pastor de las ovejas (Heb 13.20), Apóstol (Heb 3.1), Rey (Jn 18.37), Defensor (1 Jn 2.1), Príncipe (Hch 5.31), Salvador (Fil 3.20). Le fueron atribuidas varias funciones: Juez (2 Co 5.10), Redentor (Ro 3.24), Pacificador (Ro 5.1). Fue llamado “nuestra vida (Col 3.4), “poder y sabiduría de Dios”(1 Co 1.24), “las primicias de los que duermen”(1 Co 15.20).

La expresión “Jesús es el Cristo” está presente en la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8.29) y se une a su predicación en el día de Pentecostés (Hch 2.36). Jesús es identificado como el Mesías prometido a Israel. En la liturgia bautismal de la comunidad de Roma, la secuencia era “Cristo Jesús”, dando a entender que era usada para recurrir a Jesús. Jesucristo es ungido por el Padre con el Espíritu Santo y reúne, de esa forma, los oficios de rey y sumo sacerdote, existentes en el Antiguo Testamento. Esta interpretación fue enfatizada por Cirilo de Jerusalén (muerto en 386) y posteriormente incorporada a la tradición cristiana occidental por Rufino (muerto en 410). Más o menos en la misma época, se añadió a las funciones de rey y sumo sacerdote la de profeta, pasándose a hablar del triple ministerio de Jesucristo, una síntesis de

todos los títulos y funciones atribuidos a él en el Nuevo Testamento. Hubo así una simplificación, a fin de facilitar la comprensión respecto de la obra de Cristo. En contrapartida, bajo Rey, Sumo Sacerdote y Profeta fue escondida la rica variedad de funciones y títulos atribuidos a Jesús.

La comprensión del triple ministerio procura entender a Jesucristo a partir del Antiguo Testamento. Pensando en términos de promesa y cumplimiento, la atención automáticamente se vuelve hacia la expectativa generada por la promesa. Lo que no se puede olvidar, sin embargo, es que, como Profeta, Jesús no era equivalente a los antiguos, que únicamente proclamaban la Palabra, sino que él mismo, en persona, era la Palabra. Como Sumo Sacerdote, no sacrificó vidas ajenas, sino su propia vida. Como Rey, no reinaba, sino servía. O sea, el triple ministerio de Jesucristo solo es bien comprendido en la perspectiva del cumplimiento de la promesa.

6. JESÚS (= DIOS AYUDA) CRISTO (= UNGIDO)

Los dos nombres, “Jesús” y “Cristo”, se relacionan a la historia de la salvación. Jesús significa “Dios ayuda”. Cristo quiere decir “Ungido” y corresponde a la palabra hebrea “Mesías”. Con esto se apunta a la esperanza de la antigua alianza. Por medio de los dos nombres de Jesucristo, el Antiguo Testamento es transportado dentro del Evangelio. No es posible confesar a Jesucristo y simultáneamente negar el lugar histórico, el pueblo en el cual está insertado. Es imposible comprender a Jesucristo sin tener frente a los ojos lo que en el Antiguo Testamento se presupone para su manifestación: el cumplimiento de la promesa; el Sumo Sacerdote, que a sí mismo se hace sacrificio, poniendo fin a todo sacerdocio y servicio sacrificiales; el Profeta de la nueva alianza, que la funda y cumple. A partir del Jesús Mesías confesado en el Credo, no hay un cristianismo separado del Antiguo y relacionado solamente al Nuevo Testamento, sino un único cristianismo del Antiguo y del Nuevo Testamento.

7. HIJO UNIGÉNITO DE DIOS

El nombre “Jesucristo” es seguido de una afirmación importante: él es el Hijo unigénito, único, de Dios. Este término es usado en la Biblia en relación a algunos niños, tales como el joven de Naín (Lc 7.12), la hija de Jairo (Lc 8.42), o el hijo de un hombre del pueblo (Lc 9.38). En el evangelio y en la primera carta de Juan, sin embargo, el término es empleado para demostrar cuán especial es la relación de Jesús con Dios (Jn 1.14, 18; 3.16, 18; 1 Jn 4.9). Por medio de “unigénito” se quiere explicar que Jesucristo es Dios. Él no es un ser humano común. Él no es importante como profeta o como semidios, sino que él viene de Dios. Aquí, en verdad, no reside el milagro. Aquí está, eso sí, la condición previa para el milagro: la humanización de Dios.

La afirmación de Jesucristo como Hijo unigénito de Dios evita una conclusión a la que eventualmente podríamos llegar. Después de haber dicho “Creo en Dios Padre todopoderoso, Creador de los cielos y de la Tierra”, se podría pensar que él sea criatura. No, Jesucristo no es criatura. La Iglesia cristiana, en la parte oriental del Imperio Romano, vivió intensas discusiones al respecto. El resultado más presente que tenemos de esto es lo que se dice sobre Jesucristo en el Credo Niceno, principal confesión de fe del cristianismo oriental y que, para las comunidades de tradición evangélica luterana, es tan importante como el Credo Apostólico. Allí confesamos que él es “Hijo unigénito de Dios y nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, generado, no creado, consubstancial al Padre, por quien fueron hechas todas las cosas”.

8. EL DIOS OCULTO Y EL DIOS REVELADO

Por otro lado, si con el pensamiento de la filiación de Jesucristo se aparta la idea de que él sea criatura, se hace imprescindible decir algo más: Jesús no es el Padre. Esto quiere decir que, en Jesucristo, la esencia de Dios no se revela completamente a nosotros, parte de ella permanece oculta. La revelación de Dios en Jesucristo no elimina los misterios del Dios escondido, oculto para nosotros. Esto significa que conocer a Jesucristo y creer en él no

implica conocer a Dios plenamente. Así, quien lee la frase “Dios es amor” (1 Jn 4.7-21), relacionada a la manifestación de Jesús, está conociendo mucho respecto a Dios, pero de modo alguno puede olvidarse del Dios que castiga y se indigna. El sentido de obtener la justicia en Jesucristo, que nosotros por las propias fuerzas no podemos realizar, está justamente en poder sobrevivir frente a ese Dios implacable y que no puede ser olvidado.

Aún sin poder ser olvidado, paradójicamente, a partir de la salvación revelada en Jesucristo, el Dios oculto debe ser ignorado, como dice Lutero:

[...] al respecto de Dios –o de la voluntad de Dios– que nos es predicado, revelado, ofrecido y celebrado en el culto, se debe debatir de otra manera sobre el Dios no-predicado, no revelado, no ofrecido, no celebrado en el culto. Por tanto, en la medida en que Dios se oculta y quiere ser ignorado por nosotros, él no nos importa en absoluto. [...] Que [la temeridad humana] se ocupe, al contrario, con el Dios encarnado o (como dice Pablo) con Jesús crucificado, en el cual están todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento, pero escondidos (Col 2.3); pues por medio de éste ella posee abundantemente lo que debe saber y lo que no debe saber. Por tanto, el Dios encarnado habla aquí: “Yo quise y tu no quisiste”. Digo que el Dios encarnado fue enviado para querer, hablar, hacer, sufrir, ofrecer a todos todo lo que es necesario para la salvación, aunque ofenda a muchísimos que, conforme a esa voluntad secreta de la majestad, o fueron dejados de lado o endurecidos, y no reciben a aquél que quiere, habla, hace y ofrece, así como dice Juan: “La luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella.”. [Jn 1.5]. (OSel 4, 101.105s).

9. JESUCRISTO: LA CREACIÓN Y LA HISTORIA

Como divinidad, Jesucristo no es parte de la creación, pero está al frente de ella. Como Hijo de Dios, él permanece frente a Dios, de modo que en su existencia terrena él ora al Padre, por él es abandonado en la cruz y nuevamente, por él, es reanimado en la sepultura. Simplemente, no es posible procurar e identificar todos los atributos de Dios en Jesucristo. Por esto, es comprensible que a veces nos preguntemos si Jesucristo solamente ocultó esos atributos divinos en su existencia terrena, o si se despojó de ellos al humanarse. (ver Fil 2.5-11).

10. JESUCRISTO: LA ÚLTIMA PALABRA SOBRE DIOS

El hecho de que Jesucristo sea Hijo de Dios también revela algo respecto a su autoridad. En el conjunto de las cosas que nos son dichas sobre Dios, la palabra respecto a Jesucristo es la que importa y decide. Ciertamente, lo que escuchamos acerca de Jesús no es lo único que sabemos acerca de Dios. Mucho de lo que se anunció a las personas sobre Dios, desde fuera y antes de la manifestación histórica de Jesucristo, puede ser total o parcialmente correcto, pero lo que se nos informa a través de Jesucristo, es la última palabra. “Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos posteriores días nos ha hablado por el Hijo, a quien constituyó heredero de todo, y por quien asimismo hizo el universo” (Heb 1.1-3). A partir de esta última palabra, según la Carta a los Hebreos, deberá ser decidido, aún en el caso más específico, como deben ser consideradas las informaciones restantes respecto a Dios.

11. PARA QUE JESUCRISTO SEA JESUCRISTO

Confesar “Creo en Jesucristo, Hijo unigénito de Dios” es el presupuesto de nuestra existencia cristiana. En la fe, nos unimos a Jesucristo como los novios se unen en matrimonio:

[...] todo se les vuelve común, tanto las cosas buenas como las malas, de modo que el alma fiel puede apropiarse y gloriarse de todo lo que Cristo posee como siendo suyo, y Cristo se apropia de todo lo que tiene el alma como si fuese suyo. [...] Cristo está lleno de gracia, vida y salvación; el alma está llena de pecados, muerte y condenación. Intervenga ahora la fe, y acontecerá que los pecados, la muerte y el infierno se vuelven de Cristo, y la gracia, la vida y la salvación son del alma (OSel 2, 442).

En la fe, somos hechos “cristos” con Cristo. En la fe, él se vuelve “Pecador” con nosotros pecadores. Es una mezcla jubilosa.

Confesar “Creo en Jesucristo, Hijo unigénito de Dios” significa compartir los nombres, títulos, atributos y funciones de Jesucristo.

Así Cristo nos lo consiguió, si en él creemos, para que, como hermanos, co-herederos y co-reyes, también seamos sus co-sacerdotes, osan-

do aparecer frente a Dios en confianza y por el espíritu de la fe, y llamar “Abbá, Padre”, orar el uno por el otro y hacer todo lo que vemos hacer y figurar a los sacerdotes, su oficio visible y corporal. (OSel 2, 445).

En consecuencia, el Credo no se limita a una fórmula que debe ser meramente recitada semanalmente durante los cultos, sino que apunta a una realidad a ser concretizada en cada momento de nuestra existencia. Por la fe en Jesucristo, también nosotros nos convertimos en proclamadores y portadores del reino.

Confesar “Creio en Jesucristo, Hijo unigénito de Dios” quiere decir actuar, sentir y hablar en el sentido de que Cristo sea realmente Cristo: “[...] es necesario predicar con el objetivo de que sea promovida la fe en él, para que él no sea solo el Cristo, sino que sea el Cristo para tí y para mí, y opere en nosotros lo que de él se dice y como él es denominado”. (OSel 2, 446).

Bibliografía

“A CONFISSÃO DA FÉ APOSTOLÍCA”. Documento de Estudio de la Comisión de Fe y Orden del Consejo Mundial de Iglesias. Trad. De Jaci Maraschim. São Paulo: Bartira, 1993.

BOFF, Leonardo. Jesucristo liberador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo”. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

BRAATEN, Carlo E. La Persona de Jesucristo. En: id., JENSON, R. D. *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1990, v. 1, p. 459-551.

LUTERO, Martín. Catecismo Mayor: 2ª Parte: Do Credo (artículo segundo). In: *Livro de Concórdia*. Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana. 4. Ed. São Leopoldo: Sinodal/Porto Alegre: Concórdia, 1993, p. 450s.

_____. Tratado [...] sobre la libertad cristiana. En: id. *Obras seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal: Porto Alegre: Concórdia, 1989. V. 2 p. (435) 436-460.

Creo en Jesucristo, nuestro Señor

O:

“Él sirve para ser Señor” (P. de Assaré)

Albérico Baeske

1. ¿QUÉ SIGNIFICA SER SEÑOR Y SEÑORA?

Muchos fuimos educados para llamar a nuestros padres “señor” y “señora”. Al encontrar a una persona conocida, le preguntamos: “¿Todo está bien con el señor, la señora?” También podemos escuchar: “No me trates de “tú”; ¡Para ti yo soy el señor Fulano, la señora Mengana!”. En una asamblea de excluidos, se puede escuchar: “Aquí todo el mundo es señor y señora, ¿está bien?”. Respeto a la multiuniformidad y amplitud del concepto “señor” en el Brasil escribió, por ejemplo, Gilberto Freyre en *“Casa Grande e Senzala”*, o Sergio Buarque de Holanda en *“Raíces do Brasil”*.

“El señor” y “la señora” son figuras envidiables. Son dueños y dueñas de sí, gente de peso que espera respeto y exige obediencia, a la cual se atribuye ascendencia y derecho de mando sobre otros. Señor y señora se convierten luego en patrón y patrona. Deciden y quieren ser servidos. Llegan inclusive a obligar este trato. Difícilmente toleran a su lado a otro señor, a otra señora. Como forma de retribución, se dignan prestar ayudas a las personas que están a su disposición, que, aunque vivan con el señor y la señora, guardan la debida distancia. El grado de tal retribución depende de la buena voluntad del señor y de la señora. En consecuencia, se tiene un patrón bueno, una patrona comprensiva o un señor exigente o una señora petulante.

En el fondo, a nadie le gusta estar bajo un señorío. Siempre existe la sensación de que, cuando hay personas que son señores o señoras y otras no, ocurre algo que no está bien, la violencia. Es un estado de cosas que es urgente abolir.

Curiosamente, todo el mundo anhela ser señor o señora, deseando los atributos que se notan en ellos y ellas.. Este es el motivo principal por el cual llamamos a alguien “señor” y “señora”. Pretendemos invertir los papeles. Manifestamos admiración por la influencia y por el poder que ejercen ciertas personas, los que esperamos tener un día, ojalá que en un grado todavía mayor. Demostramos humildad, educación y reverencia siempre que no haya otros que se contrapongan. Mostramos nuestra sujeción a ellos, aún contra la voluntad, porque, de momento, nos parece la mejor solución. Titulamos a las personas de “señor” o de “señora” para que nos favorezcan. Sucede, inclusive, que recurrimos a ellas para amenazar a nuestros semejantes. Nos imponemos a éstos, utilizando el nombre de los señores o de las señoras de nuestras relaciones, y estos nos consienten a fin de someterlos más a si mismos.

2. JESUCRISTO - ¿“SUPER-SEÑOR”?

Nuestro concepto de “señor”, ¿facilita o dificulta comprender la afirmación de Jesucristo, “*nuestro Señor*”? ¿El Credo Apostólico confiesa un tipo de super-señor? Muchas veces, Jesucristo es entendido así. Es una idea arraigada, que sirve para justificar mil y una arbitrariedades, usurpaciones y opresiones en la familia, en la iglesia y en la sociedad. La historia de América Latina lo ilustra de tal manera que se siente hasta antipatía contra esa afirmación.

Nos gustaría reemplazarla por “hijo del hombre”, uno de los nombres dados a Jesucristo en los primeros tres evangelios. “Hijo del hombre” se considera menos autoritario y más democrático, humano, y amigo. El “hijo del hombre” deja el poder celestial y se convierte en persona, como nosotros. Busca allá, abajo, junto a la gente, al hermano, a aquel con quien luego nos congraciamos y conseguimos imitar. Así, sí atrae Jesucristo. En cambio, siendo llamado “*nuestro Señor*”, él repele.

3. “JESUCRISTO, EL SEÑOR EN EL NUEVO TESTAMENTO

A esta altura, necesitamos tener claro lo siguiente:

a. “Jesucristo, el Señor”: la confesión

1) El Nuevo Testamento confiesa que Jesucristo es “Señor”. Justamente, en sus testimonios escritos más antiguos, en la epístolas del apóstol Pablo, tal confesión es esencial (ver 1 Ts. 1.3; 2.15-19; 3. 11-13; 4.2; 5. 9-23; 1 Co. 1. 7-9,31; 2. 16; 5. 4; 8.6; 9. 1; 11.23; 12. 3; 15.57; 2 Co. 1. 3-14; 4. 5-14; 8.9; 10. 17; 11. 31; Gl 6. 14; Flp. 2. 11; 3. 8-20; Flm. 5; Ro. 1.4; 4.24; 5. 1-11-21; 7.25; 10. 9; 13. 14; 14. 11; 15. 6-30; 16. 18 –todavía hay más alusiones a “Señor” en sentido absoluto, sin el nombre de Jesucristo). Esa confesión ya estaba en boga antes de Pablo. Ella se refiere al Resucitado. Difícilmente Jesús de Nazaret, el Jesús histórico, es tratado de ese modo, ni tampoco en la tradición original de Palestina, que fundamenta los primeros evangelios. En Lucas parece ser diferente (ver 1.43; 2.11; 5.8; 7.13, 19; 10.1, 39, 41; 11.39; 12.42; 13. 15; 16.8; 17, 5s.; 19. 8, 31, 34; 22. 61: 24.3, 34). Sin embargo, es posible demostrar que ese evangelista es testigo de Jesús, en especial, a partir de la Pascua, dando así autoridad irrefutable a Sus palabras antes de la crucifixión.

b. “El Señor Jesucristo”: la continuación de la historia de Dios

2) Cuando el Nuevo Testamento se refiere a Jesucristo, “*el Señor*”, las personas allí mencionadas se desean mutuamente su “gracia” y la “paz” (ver, por ejemplo, las fórmulas tradicionales, citadas por Pablo, al inicio y al fin de sus cartas), son bautizadas “*en nombre del Señor*” (Hch 2.38; 8.16; 10.48; 19.5; ver 1 Co 1, 13, 15; Gl 3.27; Ro 6.3), participan “*de su mesa*” (1Co 10.21), invocan su presencia (1 Co 16.22), su intercesión junto a Dios, y su venida gloriosa, esperada en breve (1 Co 11.26; Ap 22.20). Aseveran que el Crucificado Resucitado recibió el poder de Dios para concluir su misión de vencer las fuerzas de la destrucción, el pecado, la muerte, y todo mal (1 Co 15.24ss.).

La base productora del desdoblamiento de la afirmación Jesucristo “*el Señor*”, es la frase confesional aramea de la primera comunidad post-Pascual, *marana tha*, central en la “*Cena del Señor*” y que se traduce por “*Nuestro Señor viene*” –modo indicativo, o

“*Nuestro Señor, Ven*”- modo imperativo. Al respecto, los cristianos y las cristianas son aquellos “*que invocan el nombre del Señor*” (Hch 9. 14,21; 22.16; 2 Ti 2.22; 1Co 1.2; Ro 10.13). Es posible que encontremos aquí la más original auto-denominación de los cristianos. “*Invocar el nombre del Señor*” significa glorificarlo, confesarlo (ver Ap 5.9s, 12; 2 Ti 4.18), y pedir su intervención demostrativa (ver Hch 1.24; 3.16; 4.7, 10; 16.18; 1 Co 5.3ss.). La formulación viene de la traducción griega de la Sagrada Escritura de Israel, la “*Septuaginta*” (ver Jl 2.32, citado en Hch 2.21). Después de la Pascua, la cristiandad palestina transfirió el enunciado de Yahvé a Jesucristo. El último se volvió tan real y patente para aquella comunidad, que hasta su Escritura Sagrada tuvo que reflexionar el hecho, razón por la cual, en la versión cristiana de la “*Septuaginta*” consta siempre “*Señor*” donde en las versiones judías se lee “*Yahvé*” o “*Adonai*”.

Y la fe descubre cada vez más relaciones nuevas entre “*Yahvé*”/“*Adonai*” y Jesucristo, “*el Señor*”. Todo en el intento de engrandecer y anunciar a Jesucristo –el Crucificado Resucitado que encontró y se juntó a su pueblo, desesperado y disperso, debido a su muerte, (ver Ex34.34 citado en 2 Co 3.16; Is 40.13 citado en 1 Co 2.16; Is. 45.23 citado en Flp 2.10s.), lo revivió, preparó y envió. De pronto la Sagrada Escritura, leída en el templo y en las sinagogas, habla en toda parte de “*Nuestro Señor*” (ver la fórmula estereotipada de Mt., por ejemplo en 1.22). Sí, los cristianos y las cristianas continúan escribiendo la Sagrada Escritura, porque Dios prosigue en su historia (ver 2 Co 5.19) –y emerge el “*Nuevo Testamento*”.

c. “El Señor de la Gloria” en el presente y en el futuro

3) A medida que la fe en el Crucificado y Resucitado sale de su entorno nativo arameo-palestinense, y se articula en el ámbito preponderantemente helenista, recibe nuevas señales, lo que es verificable, entre otros casos, en el uso y en la comprensión del término “*Señor*”. Ahora se lo entiende a partir de la expresión griega *ho kúrios*, “*El Señor*”. El ambiente helenista confería tal título tanto a reyes como a divinidades, aumentando el respectivo nombre propio de ellos –y a ambos grupos de personajes les prestaba culto, pues las personas que lo rendían, se veían relacionadas existencialmente con ellos.

Mientras el pueblo arameo que confesaba a Jesucristo, vivía en la ansiosa expectativa de la eminente llegada gloriosa de “*nuestro Señor*”, y lo **llamaba** calurosamente, el pueblo helenista que confesaba a Jesucristo, **aclamaba y proclamaba** con entusiasmo “*a nuestro Señor Jesucristo*” (ver Ro 10.9), presente en su medio. Es el propósito del mensaje de los helenistas que confesaban a Jesucristo (ver 2 Co 4.5). Aquí se contraponen “*un solo Señor Jesucristo*”, a “*muchos señores*” (1 Co 8.5s.). El pueblo creyente puede “*estar en comunión con Él*”, sólo con Él (ver 1 Co 10.19ss.; Ro 13.14), y exclusivamente ser su “*siervo*” (ver Flp 1.1).

“*El Señor Jesucristo*”, que está en medio de los suyos, avanza a través de ellos, de modo irresistible (2 Co 2.12ss.; 10.13ss.; Ro 1,3ss.; 15.18; Col 1.23; 2.15), rumbo a su objetivo final: “*la revelación (directa y definitiva) de los hijos de Dios*”; en cuya “*libertad de la gloria*” entrará también “*la creación liberada de la esclavitud de la corrupción*” (Ro 8.18ss.), como que “*nuestro Señor Jesucristo*” se evidencia “*el Señor de todos*” y de todo (ver Ro 10.12; 1 Co 15,20ss.), “*el Señor*” del mundo (ver Flp 2.10ss.; Ro 14,11; ver 1 Ti 3.16; Col 1.15ss.; 2.14s.; Ef 3.3ss.; Ro 16,25s.; 1 P 3.22), en fin, “*el Señor de la gloria*” (1 Co 2.8; ver Heb 13.8; Ap 1.5s, 17s.; 11.15; 12.10; 22.13,20)

Así las comunidades helenistas testifican su confianza en la ubicuidad y en la omnipotencia del “*Señor*”, cuya presencia es “*el Espíritu*”. Ocurre el paralelismo entre “*el Señor*” y “*el Espíritu*”. Pablo identifica la confesión “*Señor Jesús*” como acción del propio Espíritu (1 Co 12.3). Asegura que el Espíritu Santo testifica a las personas que confiesan a Jesucristo, que son hijos adoptivos de Dios y co-herederos de Cristo (Ro 8.15ss.; ver Jn 15. 9ss.). Se ora “*en nombre del Señor*”, y el apóstol aclara: los creyentes no saben “*pedir lo que conviene; pero el Espíritu mismo intercede*” por ellos (Ro 8.26). Para Pablo, “*el Señor*”, es decir “*el Espíritu*”, está palpable en su “*cuerpo*”, la comunidad (1 Co 12; Ro 12.3ss.) creada en la “*Cena del Señor*” (1 Co 11.20.23.26; 10.21; ver vv. 16ss.), y está visible en el ejercicio de la “*libertad*” (2 Co 3.17; ver Gl 5), en la vivencia corporal de las personas unidas “*al Señor*” (1 Ts.5.23; 1 Co 6.12ss; 9.26s; 2 Co 4.10ss.; 10.10; Gl 6.17; Flp 1.20; Ro 6.1ss; 8.10s; 12.1s) y en la irreprehensibilidad “*en el Día de Nuestro Señor Jesucristo*” (1 Co 1.8; 1 Ts 3.13; 5.23; Flp 1.10; Ro 14.7ss.; ver 2 Co 5,5ss.).

4. LA VIVENCIA DEL “SEÑORÍO DE JESUCRISTO”

El origen de la confesión *“Jesucristo es nuestro Señor”* es pacífica. Refleja la experiencia existencial inextinguible de los primeros cristianos y de las primeras cristianas. Ellos experimentaban la presencia consoladora y liberadora del Crucificado-Resucitado, en su medio –en el culto. En la predicación, eran conquistados por Él y lo abrazaban. En el bautismo Él los asumía, dando protección y anticipando vida plena, y los hacía hermanos y hermanas. En su Cena, les daba parte de su cuerpo y les restablecía, constantemente, la comunión participativa y compartida entre ellos.

Las comunidades vivían cotidianamente lo que experimentaban en cada culto. Percibían que corresponde al *“Señorío de Jesucristo”*, vivenciarlo y no transcribirlo. Ellas lo vivenciaban de dos maneras inter-relacionadas.

Por un lado, el compromiso de vida con *“el Señor de los señores”* (1 Ti 6.15s.), que consuela, protege y libera, sobre todo de la muerte, hacía que las comunidades cuestionaran y rechazaran cualquier otro señorío, dentro o fuera de sus huestes. Sabían que Jesucristo los llamaba sus “amigos” y no sus “siervos” (ver Jn 15.9ss.), ellos son sus hermanos (ver Jn 29.17) y los benditos de su Padre (ver Mt 25.34). Su amistad y su parentesco crean ambientes sin dominación y tiranía de benefactores (ver Lc 22.24ss.), motivo por el cual mucha gente confesante cambiaba, con naturalidad, su vida en la amistad del *“Señor”*/en su parentesco por la vida al lado de Él, “en su gloria” (ver Flp 1.21; 2.14ss.; 3). Querían verlo “tal como Él es” (1 Jn 3.2), y llegar a aquel día en el cual nada le preguntarán (Jn 16.23; ver 2 P 3.11ss.). En las comunidades se consideraba terrible el *“renegar del Señor”* (ver Mt 10.26ss. par.) Todo lo demás desaparecía ante esto.

La otra manera en que las comunidades vivenciaban el *“Señorío de Jesucristo”* se daba en su convivencia en hermandad, igualdad, y fraternidad. Tal vez, éstas no fueron tan inusitadas en el contexto religioso de entonces. Aún así, eran practicadas con coraje y vigor, disciplina fraternal interna y duros sacrificios personales. Se exponía al riesgo de ser apresado y muerto por el pueblo de los “otros señores”. Numerosos miembros de las comunidades que profesaban a Jesucristo, no temían las garras de las bestias, ni

la rabia de las masas humanas ávidas de sangre, ni la espada, ni la llama; sin tardanza, ellos mismos se convertían en llama de Dios y de su palabra, “espada de dos filos” (ver Heb 4.12), según dice H. Heine. En estas vicisitudes, las comunidades sabían, se consolaban mutuamente y profesaban en su ambiente: los señores de este mundo pasan, pero “*nuestro Señor*” está por llegar, y con él, el mundo nuevo, de paz con justicia. El será “*el Señor*” de todos y de todo. ¡Que el mundo entero esté preparado! Las comunidades vivían serenas, confiadas y alegres. Y aunque no tenían ambiciones políticas, el testimonio integral de las comunidades tenía relevancia y producía consecuencias políticas. Su mera existencia se constituía en subversión, con fuerza dentro del *statu quo* en que estaban inmersas. Se evidenciaba que “cuantos más fueran asesinados, tantos más se convertían al cristianismo. Cuando uno moría, venían veinte nuevos. Y, al fin, Roma se llenó de cristianos y el imperio [romano] fue destruido. (M. Lutero).

a. Jesucristo, rey

Pero “*el Señor*” demoraba su venida del modo esperado. A duras penas, los cristianos y las cristianas aprendían esto. Desarrollaban diversas formas para enfrentar la situación surgida. Aquel hecho que se imponía, especialmente después del Imperio Romano, de convertirse en cristianos, en términos oficiales y exclusivos, partía del siguiente razonamiento: Jesucristo, mientras no llegara en persona, habría encargado a la Iglesia *su Señorío*, sellando el triunfo de ella sobre el paganismo. Y le había concedido al emperador, ahora cristiano, el ser asistente en el ejercicio de la nueva función, y a quien la iglesia, obviamente, tenía que legitimar en su poder, y animar en su tarea de ayudar a imponer al mundo el *Señorío de Jesucristo*

En adelante, el emperador y su corte integraban la visión y la estratificación cristianas del mundo. Muchas veces fureon entendidos hasta como imagen del “*Señor de la gloria*”. En cualquier situación, estaban cubiertos por la sombra divina. El emperador terrestre representaba al celeste. Luchaba con sus recursos por el *señorío* de Aquel. Por tanto, el propio señorío hacía incuestionable e insuperable en la tierra su dignidad imperial.

De ahí que no debe causar admiración el hecho que “*nuestro Señor Jesucristo*” adquiriese, en la doctrina y fe eclesiásticas, facciones despóticas. Los pueblos, cristianos o no, consideraban a sus gobernantes como señores absolutos y arbitrarios que, con su querer y placer, oprimían y masacraban. Eran tiranos, con coronas obtenidas a costa de montañas de cadáveres y tronos erguidos sobre la miseria de los súbditos. Naturalmente, no todos los emperadores de la era cristiana se comportaban de ese modo. Pero, inclusive en la mejor de las hipótesis, se enraizó la convicción: Jesucristo es igual a nuestro rey, distante e incomprensible. Necesitamos temerlo como el dueño y el juez de todo y de todos. Se ponía delante de Él por intermedio de recomendaciones o líderes eclesiásticos. A través de sus representantes consagrados, arrasaba toda eventual resistencia, y sus batallones siempre eran los más fuertes. Por eso era preferible sujetarse pronto y obedecer; quién sabe si no es bueno adular a sus procuradores clericales, civiles y militares. Entonces le iba bien en la vida presente y en la futura.

De esta forma simplificada, es que llegó el ideario con que los conquistadores ibéricos aportaron a las Américas, y que procuraban inculcar a las gentes de estas tierras. Esto quedó patente en el histórico encuentro entre los caciques y sacerdotes sobrevivientes de los aztecas, por un lado, y los doce franciscanos españoles, por el otro, en 1524, en la ciudad de México, destruida por Hernán Cortez, tres años antes. Enseguida, él ganó su expresión cristalina en el sistema de Juan Gínes de Sepúlveda.

En el mismo espíritu y con resultados no menos aterradores, actuaron los protestantes. Su ideario de la relación entre trono y altar, así como las diversas formas de la teología del regio señorío de Cristo, igualmente quedaron en deuda con el testimonio original de “*nuestro Señor Jesucristo*”. Acá y allá consta que el poder eclesiástico nada tiene que ver con el *Señorío de Jesucristo*. Más bien, lo contradice por principio.

b. Jesucristo, rey del culto

Si fueran superadas todas las formas directas y las alusiones indirectas a Jesucristo, como rey en el sentido antes esbozado, aun así estaríamos siendo influenciados e influenciadas sutilmente en una dirección errada. En este punto necesitan mencionarse ciertos

aspectos del culto dominical. Nosotros los hemos interiorizado de tal modo, que no nos damos cuenta de su alcance. Si bien no hay espacio en este momento para profundizar en ellos, sin embargo hemos de recordar algunos aspectos. Los ejemplos pretenden animar y descubrir, denunciar –y abolir otros resquicios de la concepción aterradora del concepto “Señor Jesucristo”.

El desarrollo de muchos cultos, refleja la distancia entre rey y súbdito, juez y acusado. Flota en el aire aquella sensación de desconfianza de las personas que asisten a ellos. Véase el tratamiento que se da a Dios y a Jesucristo en las invocaciones y las formulaciones de las oraciones, y en los himnos “Dios está presente” y “Jesucristo es Rey y Señor”. Véase el comportamiento durante el culto: el pueblo se reúne en recintos, que por regla general son construidos en forma de auditorio de Palacio de Justicia; las personas se levantan y se sientan cuando se les ordena; hablan, con la cabeza inclinada, lo que fue pre-escrito o redactado –y eso, normalmente, no por ellas mismas; los oficiantes usan con vestuarios especiales, y ocupan lugares reservados. La predicación hace muchas referencias a la justicia - ¿a cuál? En el caso que en ella se detalle alguna vez que Dios es justo porque nos libera, ¿cómo combina eso con las demás partes del culto? Resumiendo: ¿vamos al culto por gusto o por obligación?

5. EL SEÑORÍO DE JESUCRISTO

“Jesucristo es nuestro Señor”. Se afirma con razón: la persona que vacila en esto deja de ser creyente en Jesucristo y deja de ser alguien que lo profesa. Es necesaria la unidad en la “agonía” de “nuestro templo plural” (I Keil). La unidad de esta afirmación de la iglesia de todos los tiempos y lugares se comprueba cuando ella nos alcanza, involucra y transforma, aquí y hoy. Nosotros no conseguimos hacer que con eso suceda. Sucede cuando y donde aparece el Espíritu Santo. El “abre el oído y el corazón” (K. Rommel; cf., p.e., 1 Co 12.3; Hch 16.14; Mt 16.17; Jn 6.44, 65; 1 Jn 4.2s.). De ahí nuestro clamor por su intervención. Sólo el Espíritu Santo recrea la confesión básica y maestra, *“Jesús y Señor”*, y una vida en conformidad con ella (ver HDP 82). La confesión –como vi-

mos- fue usada a izquierda y derecha, degradada y rota, y se torna obsesiva, ciega y cegadora (ver E. Morin).

¿En qué consiste *el Señorío de Jesucristo*? Es simple e, al mismo tiempo, inconcebible, por ser permanentemente subversivo. Vence cualquier moral y religión, inclusive las cristianas. Moral y religión suscitan y sustentan sistemas socio-económicos y políticos subyugantes, concentradores y excluyentes (p.e., el neoliberalismo globalizado) e idearios egocéntricos, filosóficos y especulativos (p.e., la autorrealización vía Nueva Era). Por este motivo, constantemente, también los cristianos y las iglesias reprimen y reinterpretan *el Señorío de Jesucristo*, hasta invertirlo.

Jesucristo deja en claro que “nosotros hablamos de amor, pero adoramos el poder” (A. Lowen). Jesucristo enfrenta la ley de la vida humana, que desde Caín y Abel dice: “Tu muerte es mi vida”. Él la sustituye por esta: “Mi muerte es tu vida”. Es, en verdad, la vida que Dios previó y proveyó para sus criaturas. Una vida de hecho alternativa. Ella es más que la sobrevivencia. Ella libera de la autodefensa, de los auto-enredos y de la fetichización de cosas y personas. Da esperanza contra toda desesperanza. Vence “a la muerte, las opresiones y la tiranía” y vivirá en el Reino de comunión y “de alegría” de Dios (J. C. Maraschín).

Jesucristo no la realiza en el discurso, sino en la existencia. Por decisión libre, echa mano de su vida, para que la vida prevista y provista por Dios cambie la realidad (ver Gl 4.1ss.), Jesucristo, “*el Autor de la vida*” (Hch 3.15; 5.31; Heb 2.10), conduce a esta vida. Incorpora y cautiva a las personas en y para ella (ver Ro 5.6ss.; 6.15ss., Col 3.1ss.; Ti 3.1ss.; Jn 1.4; 3.14ss..36, 5.24ss.; 10.11ss.; 11.17ss; 17.1ss; 1 Jn 1.1ss.; 3.14ss.; 5.11ss.). Empeña y emplea allí tan solo su palabra y su “buen ejemplo” (Rommel). Jesucristo encarna lo dicho por el profeta: “No con ejército, ni con fuerza, sino con mi espíritu, ha dicho Jehová de los ejércitos”. (Zac 4.6). Jesucristo viene a levantar, no a arrasar. *Sine vi sed verbo*: nunca obliga a nadie, antes levanta y atrae, llena de alegría, y convence para aceptar el discipulado por gusto y pasión. *Su Señorío* consiste en “ayudar, curar, perdonar y servir, no en obligar, mandar, juzgar y reinar” (W.Elert). “Como siervo, Él es nuestro garante”. Ser rey “no consuela tanto, pues las personas piensan siempre que El

sería un juez” (Lutero). Jesucristo, el “amigo de los pecadores” (Mt 11.19) explica su *Señorío* a través del lavatorio de pies (Jn 13.4ss.) y por el compromiso de estar siempre con los que lo confiesan, aliviando sus cargas (ver Mt 11.25ss. par.; 28.16ss. par.). Se vale de un único instrumento, la viva comunicación, personal y pacífica, de su amor paciente, persistente y comprobado en tantas personas de tantas regiones y épocas diferentes.

a. El Señor Jesucristo no desiste

Los seres humanos no consiguen decepcionar ni desanimar a Jesucristo. Cuanto más las personas se cierran, tanto más El insiste, pidiendo que lo sigan para su “vida y salvación”. (Lutero). Su corazón, ardiendo en amor, acompaña a las personas en todas partes, esperando cada vez más por su amor voluntario. Así, El acaba en la cruz. Por amor, no desiste de ella. Persiste en la “humildad de su cruz” (Lutero). En el silencio de la muerte, continúa llamando y confirmando: “es su voluntad amar a los seres humanos, y ser amado por ellos, en libertad y espontaneidad; es su anhelo”. (M. Hausmann). Pues, la vida que Dios concede “posee la estructura de proposición; es la señal de una invitación y no el mandato de una orden” (L. Boff). A Dios no le gusta ningún servicio por exigencia, y nadie le pertenecerá si no quisiere, con placer y amor”. (Lutero; es sorprendente y gratificante la homogeneidad en esta percepción teológica y la consecuente práctica comunitaria pastoral, entre los contemporáneos B. de las Casas y el predicador de Wittenberg).

Jesucristo demuestra que la coerción viene del desprecio al ser humano, induce a la hipocresía y termina en odio, y lo que genera tiene poca duración. Jesucristo se aproxima desprotegido y suplicante. Su *señorío* está oculto bajo la pobreza, impotencia e insignificancia. Su gesto es la más pura forma de dedicación que busca al otro, pues, al pedir, Jesucristo valoriza, dignifica y emancipa a las personas a quienes está pidiendo. (ver E. Jünger). En absoluto causa la muerte a alguien; al contrario, Él mismo se deja matar por las personas (ver Mc 10.45; Jn 18,8). “Su cetro es misericordia” (G. Weiseel); su corona, la corona de espinas y el torrente de su propia sangre; y su trono, la cruz. “El rey de la cruz es glorioso, sí, su gloria está escondida en la cruz” (Lutero). De esta ma-

nera continúa hasta que las personas gusten de oírlo y seguirlo. En amor, Él se expone a sus dudas, y carga su negación, “misericordioso y clemente” (Sal 103.8) espera por la media vuelta y penitencia de los lentos” (Lutero). De otro modo, no surgirá en las personas amor y confianza por él. Cuando ellas lo matan a Él y a sus testigos, es señal que ya comienzan a entregársele (Bartolomé de Las Casas repitió esto innumerables veces) y que “serán los convertidos por excelencia” (Lutero), como Pablo lo fue (Gl 1.15s.; 1 Co 9.1; 15,8ss.; 2 Co 4.6; ver Hch 9.1ss. par.). Jesucristo vislumbra que lo amarán y confiarán en Él sobre todas las cosas, instituciones y personas. Él jamás se retira de los seres humanos en la hora en que transitan por caminos extraños, peligrosos y dolorosos. Cuando ellos se hieran, Él los sanará; cuando se eliminen, Él los restaurará. Nada ni nadie consigue ponerle obstáculos. Es su arte eficaz llevar a las personas a descubrir que les será imposible dejar de hablar de Él (ver Hch 4.20; 1 Co 9.16ss.; 2 Co 4.13), y de corresponderle, alegres y libres, en fe y vida, desde ahora y para siempre. Él suscita en ellas sus propias disposiciones particulares (ver Flp 2.5), queriendo y anhelando, buscando y amando lo que Él quiere.

b. El Señorío de Jesucristo es servir

El *Señorío de Jesucristo* se basa sobre su amor para con nosotros. Este amor encuentra su expresión en el servicio (ver Flp 2.7; 2 Co 8.9), bajo circunstancias tan miserables, que de Él “todos esconden el rostro” (ver Is 53.2s; Jn 13.1ss), y en el darse hasta la muerte para “la paz y la curación” (Is. 53.5), para la “vida y salvación” de los seres humanos (ver 53.2ss.; 1 Co 11.23ss. par.; 2 Co 5.17ss.; Ro 3.21ss.; Jn 6.52ss.). El solo hecho aterrorizó sobre manera a las personas que se consideran íntimas de Él (ver Mc 8.31ss. par.; Lc 9.51ss.; Jn 18.2ss.) Para espanto de unos: “los Grandes Juanes” (Lutero) de hecho, o los que ansían estar en la iglesia y en la sociedad; y para júbilo de otros: los que la minoría dominante en la iglesia y en la sociedad califican de lastre, o, en la mejor de las hipótesis, de cobayos para sus experimentos. La manera de ser del *Señor Jesucristo*, es más fuerte que la más dura resistencia: Él abre la mente y conquista el corazón de todo ser humano al que quiere cautivar, pero a su tiempo y a su manera. Libera a “los Grandes Juanes” de su terrible presunción, para que sigan su actitud de so-

lidaridad y de despojo: libera las expresiones descalificadas de la paralizante desinformación, de la pavorosa exteriorización de su situación, y de la conformidad sin perspectivas, para abrazar Su gesto inconforme, lleno de esperanzas y confianza.

El servicio de Jesucristo no remienda: recrea a la persona desde su esencia en la cual “inocula la fe” (Lutero). Alcanza y transforma a la persona como ser integral, que no solo tiene cuerpo, sino que es cuerpo, ya que lo “corpóreo es el fin de los caminos de Dios” para con el mundo y todos sus seres (F. Chr. Oetinger; ver “creo... en la resurrección del cuerpo”; “confieso... la vida del siglo/mundo venidero”, Credo Niceno-Constantinopolitano). Y entonces, la persona alcanzada desdobra su afirmación del Credo Apostólico “*Jesucristo es nuestro Señor*”, de la siguiente manera:

Jesucristo.... es mi Señor,
 Pues, me redimió a mí, persona perdida y condenada,
 me rescató y salvó,
 de todos los pecados, de la muerte, y del poder del diablo;
 no con oro y plata, sino con su santa y preciosa sangre,
 y su inocente pasión y muerte. (Lutero).

O también:

Jesús es siervo, yo soy señor; / ¡qué cambio singular!
 No hay en el mundo amor mayor / que su amor sin par. (N Hermann).

El servicio de Jesucristo impele a la persona a comunicar su experiencia (ver Ro 10.8s.)

Y Cristo, Dios nuestro Señor / líbranos de todo dolor;
 Ven ya para salvarnos / y del pecado liberarnos.
 Felicidad singular / al Padre subes a preparar:
 Jesús, tú traes la salvación / de su celestial mansión. (Lutero).

Tal experiencia ocurre en la comunidad. Allí viene “*nuestro Señor Jesucristo*”, en persona, a servir con su palabra que consuela, libera y emplea. Allí, mediante el bautismo, asume, asegura y transforma, personalmente, a cada individuo, y lo integra en el grupo de sus amigos, hermanos, co-herederos y benditos de su Pa-

dre. Ahí conforta, levanta y hace recomenzar a los oprimidos y deprimidos por sí mismos o por otros, a través del perdón y la absolución de los pecados, en forma comunitaria y particular. Ahí es “cocinero, mesero, comida y bebida” (Lutero), en su mesa de comunión, relacionando a los comensales con Él mismo y, en consecuencia, entre ellos. El servicio de “*nuestro Señor Jesucristo*” alcanzará su cúspide cuando en el *Día del Señor* “él se ceñirá y sentará a la mesa a los [vigilantes liberados] y, pasando de uno a otro, les servirá” (Lc 12.37). ¿Dónde se halla un Señor tal, que hace a los seres humanos lo que Jesucristo hace? (ver Ph. Spitta). Es tan cierto: Él es el único “que sirve para ser señor” (P. de Assaré). De ahí viene la insistencia de Lutero de llamar “Dios corpóreo” al Dios de los cristianos y de las cristianas, y de rechazar a la figura de Jesucristo sentado en el trono celestial, cercado de miríades de ángeles. Para Lutero, Jesucristo “está acá abajo”, sirviéndonos con sus medios de vida total: predicación, bautismo, *Cena del Señor*, y confesión y absolución de los pecados, en la comunidad y particularmente.

c. El Señor Siervo constituye un pueblo que sirve por gratitud y en amor

Las personas a quienes Jesucristo sirve –tan concreta, real y corporalmente– le pertenecen. Él las rescata para sí, las vuelve suyas, “no mediante un acto de violencia, sino mediante un acto de clemencia” (Elert). Él las merece, pues da su vida por la vida de ellas. Jesucristo las adquiere para sí por el precio más alto posible (ver 1 Co 6.20; 7.23 y 1 P 1.19): su autovaciamiento manifestado en su la condición de esclavo, y su autohumillación manifestada en su espontáneo acuerdo con Dios (ver Flp 2.6ss.; HPD 155.5s.; 43.2s.) de “hacerse pecado por nuestra causa, para que nosotros seamos justicia de Dios en él” (2 Co 5.21). No nos pertenecemos a nosotros mismos, o a otros; somos exclusivamente suyos (ver Gl 2.20; Ro 14.17ss.; Ef. 1.14; Cl 1.12 s.; Jn 15.16; 1 P 2.9s.), con la finalidad de querer lo que él quiere, o sea, que vivamos “en su reino en eterna inocencia y bienaventuranza” (Lutero).

Por eso, la alegría se apodera de las personas, y nada les resta, a no ser dar gracias “a Dios por su don inefable” (2 Co 9.15) y, simplemente, aceptarlo. A cada una de ellas, y a todas juntas, no

les resta otra opción, sino confesar que su

[...] único consuelo en la vida y en la muerte, es que yo pertenezco –cuerpo y alma, en la vida y en la muerte– no a mí mismo, sino a mi fiel Salvador Jesucristo, el cual [...] pagó plenamente todos mis pecados y me liberó del dominio del demonio; que Él me protege tan bien que sin la voluntad de mi Padre en el cielo, ni un cabello puede caer de mi cabeza; en verdad, todo debe adaptarse a su propósito para mi salvación. Por lo tanto, por el Espíritu Santo, Él también me garantiza la vida eterna, y me hace que quiera estar listo, de todo corazón, y vivir para Él de aquí en adelante.

De ahí que “debo gratitud a Dios por esta redención”. Tal gratitud se prueba minuciosamente, en el hecho de que en “nuestro reverente procedimiento, ganemos a nuestros semejantes para Cristo” (Catecismo de Heidelberg).

El reino de Jesucristo es caracterizado por la inclusión y el perdón (ver Mc 5.25ss.; Lc 15; 1 Co 1.26ss.; Ro 5.12ss.; 1 Pe 2.9s.; Gl 6.1ss.; 1 Jn 4.7ss.), por el rescate y la comunión (ver Lc.1ss.; Gl 3.28; Ef 2.11ss.; 10.16; 11.52; Flp 2.3s.; Ro 12.15ss.), por el servicio, el despojamiento, la igualdad y la participación (ver Mc 10.17ss.; 35ss.; 2 Co 8.9; 13ss.; Hch 2.44s.; Ro 6.13; 2.1).

El servicio del *Señor Siervo* genera y modela la existencia de las personas que lo experimentan. Su servicio crea y mantiene el ambiente sin dominación, ejercita y embellece el servicio de estas personas sin el uso de la fuerza o la presión. En todo tiempo y para siempre valen las siguientes palabras: “El discípulo no es más que su maestro ni el siervo más que su señor” (Mt 10.24; ver Lc 6.40; Jn 13.16; 15.20). Tal gestación y modelaje distinguen y comprometen y ponen en la balanza, a la vez, a todos los que dicen: “*Jesucristo es nuestro Señor*”. La primera en ser recordada y desafiada por esto es –¡lógicamente!– la comunidad reunida en el culto que “confiesa” su “fe en las palabras del Credo Apostólico”.

El servicio de la comunidad es corpóreo

El servicio de la comunidad, generada y moldeada por el servicio de su *Señor*, es concreto, cotidiano y corpóreo (ver 2 Co 6.20). Insiste en la valorización del cuerpo. Cooperar con las transforma-

ciones de todas las relaciones que son mediadas por el cuerpo, siempre consciente que el desprecio del cuerpo y de sus funciones es desprecio al *Señor*.

En sus andanzas por Palestina, jamás actúa de modo incorporéreo. Anuncia el Evangelio y libera de todo tipo de molestia (ver Lc. 4.18s.; Mt 4.23 par). La gracia que Él es y representa “en absoluto significa sólo perdón; por eso , también, donde quiera que exista dolor, lágrimas, hambre, temor, desconcierto y miseria, “tiene compasión” (Mt 9.36; 14.14; 20.34; Lc 7.13)” (Elert), o sea, “lo íntimo de su corazón se mueve” (J. Schnicwind). Él se identifica con los que sufren, se duele de sus dolencias, se ofende por sus sufrimientos; para vencer la muerte, él se hace mortal, igual a todas las otras personas (según D. Sölle).

Y mucho más todavía: *el Señor* “mismo llevó nuestros pecados en su cuerpo” (1 P 2.24), “ayuda y da vida, tanto al alma como al cuerpo” (Lutero), renovando “carne y huesos”. (W Löhe) a través de su cuerpo en la *Cena del Señor* (ver 1 Co 1.24 par.), y “transformará nuestro cuerpo mortal en un cuerpo glorioso semejante al suyo”, en el *Día del Señor* (Flp 3.21; ver 1 Co 15.43,49,53).

A su vez, la comunidad se involucra de modo natural en actividades que evitan que las personas lancen sus vidas, como simiente, en cualquier terreno, las desperdicien, o hasta las destruyan. Apoya iniciativas que conservan la vida y protegen el cuerpo contra lo que le perjudica. Denuncia y combate a todo y a todos los que manipulan el cuerpo, lo vuelven dependiente y lo subyugan. Confiesa que, por Jesucristo, hay perdón, esperanza y un nuevo comienzo.

La comunidad trabaja para que un cuerpo deje de humillar a otro, en la relación íntima entre dos personas. Ayuda para que perciban que los cuerpos embelezan y dignifican su convivencia. Indica cómo se engangrena la totalidad de la convivencia, cuando los cuerpos se prestan a caprichos y experiencias egoístas. Muestra que los seres humanos viven para complementarse, y que la función corporal llega a la plenitud en el compromiso duradero. Confiesa que Jesucristo, al perdonar, inaugura la práctica de que “los que se aman viven del perdón” (Hausmann).

La comunidad entra en el campo donde los cuerpos están en-

fermos y analfabetos, sin comida y hogar, sin trabajo y administración, sin defensa y seguridad, sin voz y decisión. Se levanta donde la gentes están siendo reducidas a fuerza de trabajo, a masa consumidora y a apoyo electoral. Se compromete por la ciudadanía que imposibilita que los cuerpos vegeten, y que los seres humanos se conviertan en elementos superfluos y descartables. Cooperación con la organización y la resistencia de los excluidos, y con su toma del poder público. Confiesa que Jesucristo alienta a las personas que pecan por responsabilidad cívica, asegurándoles su perdón y su compañía.

Siempre, en todo y sobre todo, vale: “donde hay perdón de los pecados, hay también vida y salvación” (Lutero).

Cómo la comunidad está siendo recordada de su servicio

La comunidad moldeada por “*nuestro Señor Jesucristo*” predica poco sobre esto, al contrario, lo practica en las propias filas. Está consciente de que Jesucristo establece, por medio y a través de ella, sin dominación y ejercicio de poder, el ámbito de sus amigos, hermanos, coherederos y benditos de su Padre. La comunidad sigue pidiendo, única y exclusivamente pidiendo, lo que Aquél que optó por pedir, que las personas lo sigan (ver 2 Co 5.20). Feliz, ella acepta cada nuevo incentivo para su práctica. Humilde y contrita, percibe lo que la arraiga, fundamenta y vitaliza a su práctica.

La comunidad aprende con C. Chávez, el líder de los agricultores mexicanos en los Estados Unidos de Norte América:

Si fuéramos honestos, convendríamos en que nuestra vida es lo único que de hecho nos pertenece. Qué tipo de personas somos lo decide aquello en que nos empeñamos. Es mi firme convicción que encontramos nuestra vida sólo cuando la damos. Ser humano significa sufrir por otras personas. Que Dios nos ayude, y nos convirtiremos en seres humanos.

Cada culto da la base cristológica de esta práctica:

Sea vuestro amor tan fuerte, / tan intensa la comunión,
Que enfrentéis la propia muerte, / por amor de algún hermano.
Cristo así nos ha amado, / que su sangre dio por nos,
¡Cómo quedará afligido / si entre vosotros hay egoísmo! (N. K. von

Zinzendorf)

En cada Cena del Señor, tal práctica de la comunidad tiene un efecto lógico:

Este sacramento es un sacramento de amor; [...] como tú recibes amor, [...] debes demostrar amor [...] a Cristo en la persona de *sus* necesitados. Pues, debe dolerte toda deshonra infringida a *Cristo* [...] toda miseria de la cristiandad, toda injusticia sufrida por los inocentes; todas estas cosas existen en abundancia en todas partes del mundo. En relación a ellas, precisas oponer resistencia, actuar, interceder [...] El fruto de este sacramento es la comunión [...] en dos sentidos: por un lado, disfrutamos de Cristo, [...] por otro, dejamos que todos los cristianos también disfruten de nosotros [...] Así, el amor a sí mismo, que busca su propio provecho, ha sido extirpado por este sacramento, que permite la entrada del amor que busca el provecho de la comunidad, y está dirigido a todas las personas. De esta manera, se constituye, a través de la transformación del amor, un único pan, una sola bebida, un solo cuerpo, una comunidad. (Lutero [*itálicas mías*]).

Así comienza el “vivir en el reino de *nuestro Señor Jesucristo*, en eterna inocencia y bienaventuranza” (Lutero).

Bibliografía

AULÉN, Gustaf. *A fe cristã*. Sao Paulo: ASTE, 1965. 382 pp. 194-215.

BARTH, Karl *Bosquejo de dogmática*, Buenos Aires: "La Aurora"/ México: Casa Unida, 1954. 251 p.p. 137-47

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*, 13. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. 251 pp. 102-66

COMBLIN, José. *Vocação para a libertade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1998. 319 pp. 96-8. 65-9.

GOPPELT, Leonhard. *Teología do Novo Testamento*. San Leopoldo: Sinodal / Petropolis: Vozes, 1976 v. 1.299 pp. 273-82.

_____ *Teología do Novo Testamento*. San Leopoldo: Sinodal/Petrópolis: Vozes, 1988. v. 2. 270 pp. 353-60.

KÜMMEL, Werner G. *Síntese teológica do Novo Testamento*, 3. ed. San Leonardo: Sinodal, 1983. 379 pp. 126-30. 180-3.

LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. Sao Leopoldo: Sinodal/Porto Alegre: Concórdia. 1987. v. 1. 469 pp. 428-40.

_____ Sao Leopoldo: Sinodal/Porto Alegre: Concórdia. 2000 v. 7. 593 pp. 393.1 -400.30 (= *Livro de concórdia*. 4. ed. São Leopoldo. Sinodal/Porto Alegre: Concórdia. 1993. 801 pp. 451.34 - 457,70).

MOLTMANN, Jürgen, *El Dios Crucificado*, Salamanca: Sígueme, 1975, 479 pp. 275-400.

_____ *O Caminho de Jesus Cristo* (Cristología em dimensoes messiánicas), Petrópolis: Vozes, 1993. pp. 338-65.

SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador*. I. A história de Jesus de Nazaré. Sao Paulo: Vozes, 1994. 392 pp. 320-65.

Fue concebido por el Espíritu Santo, nació de la Virgen María

Ricardo Willy Rieth

1. INTRODUCCIÓN

¿Relato histórico? ¿Leyenda? ¿Verdad científicamente comprobable? ¿Cuento de brujas? ¿Misterio? ¿Realidad? ¿Mito? ¿Exaltación de la virginidad? ¿Desprecio a la vida sexual? ¿Estímulo a la sumisión de las mujeres? ¿Motivo para venerar a María? ¿Argumento contra la idolatría a María?

¿Cuál el sentido de confesar *Creo en Jesucristo, que fue concebido por el Espíritu Santo y nació de la Virgen María*? ¿Cuáles las consecuencias de esa confesión para la vida cristiana? ¿Cuáles son sus usos y abusos en la teología, en la Iglesia y en la sociedad?

La mejor época para pensar en el tema es Navidad. Sin embargo, en general no se consigue hacerlo, una vez que buena parte del tiempo disponible es ocupado por el compromiso de comprar bagatelas, comer, beber y asistir a las programaciones de fin de año en la televisión. Por lo mismo, es muy oportuno reflexionar al respecto, cuando tratamos del Credo Apostólico.

2. EL TESTIMONIO BÍBLICO

Las principales fuentes de esa parte del Credo son los evangelios de Mateo (1.18-25) y Lucas (1.26-38). En Mateo (1.23) se hace referencia al libro del profeta Isaías (7.14): “Una virgen concebi-

rá y dará a luz un hijo y llamarás su nombre Emmanuel (que significa: “Dios con nosotros”). Aquí, el evangelista usó una antigua traducción griega del Antiguo Testamento, El término “virgen” en el texto hebreo original significa simplemente “mujer joven”.

El primero y el último de los evangelios que fueron escritos, respectivamente Marcos y Juan, no hacen referencia a los relatos de la infancia de Jesús. Es muy probable que Marcos no los haya conocido. Juan, tal vez no los consideró importantes. Él llama a Jesús *hijo de José* (1.45; 6.42). Hay quien afirma que Juan había conocido y polemizado contra la idea de un nacimiento virginal cuando, justo antes de hablar sobre la encarnación del Verbo, dice que los hijos de Dios “no son engendrados de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios” (Jn 1.13). Pablo dice que el Hijo de Dios nació “de mujer” (Gl 4.4), pero no se refiere acerca del nacimiento virginal. Es significativo que ciertamente el apóstol conocía la perspectiva de un nacimiento milagroso, pues habla de Sara y del nacimiento de Isaac, pero lo relaciona alegóricamente a las personas cristianas como herederas de la promesa (Gl 4.23ss.), y no a Jesús. Todo indica que el Nuevo Testamento contenía una situación semejante a la actual. Hoy tenemos gente que considera necesario, y gente que considera innecesario, insistir en el nacimiento virginal de Jesús. Algunos lo rechazan porque contraría completamente al conocimiento científico y racional. Otros lo afirman, intentando a veces comprenderlo biológicamente. En el Nuevo Testamento, había quien sostenía tal afirmación, confiriéndole un carácter de preciosa tradición, y había quien parecía ignorarla.

3. EL CONTEXTO EN QUE CONFIESAN LAS COMUNIDADES

En las afirmaciones “concebido por el Espíritu Santo” y “nació de la Virgen María”, se resume el mensaje de la encarnación de Jesús en dos puntos principales. Los relatos de la infancia de Jesús, a su vez, (Mt 1-2; Lc 1-2) quieren contar *cómo* eso sucedió. Sus narradores conocen toda la historia de Jesús, e interpretan su sentido, partiendo de lo que aconteció en la Pascua. Son narraciones en que el evento y la explicación, el relato y la confesión, están inseparablemente ligados. Ellas constantemente se basan en la reali-

dad histórica, citando a Augusto y a Herodes, los poderosos y los genocidas, así como a las pobres víctimas que tuvieron que migrar. También citan a hombres y mujeres como Zacarías, Simón, Isabel y María. En tanto, el ángel Gabriel entra y sale del Templo y de la casa de María, con naturalidad, el cielo se abre y los ángeles cantan, Dios muestra salidas milagrosas por medio de sueños; todo eso escapa a los intentos de dar una explicación histórico-científica. Esto no significa que tales narraciones dejen de tener como base acontecimientos concretos. Presuponen, como mínimo, una tremenda experiencia con Dios y con Jesús.

Lo mismo vale para la tradición respecto a la concepción milagrosa. El Nuevo Testamento aporta poca claridad al respecto. Fuera de los relatos acerca de la infancia de Jesús, en Mateo y Lucas, Jesús aparece en Marcos (6.3) como “hijo de María”. Según el modo de hablar de aquella época, esto podría indicar que el padre de Jesús fuese desconocido. En otros pasajes, Jesús es llamado “hijo de José”. (Mt 13.55; Lc 4.22; Jn 1.35; 6.42). Vale decir que, por la ley judía, tanto los hijos carnales como los adoptivos llevaban el nombre del padre. El nacimiento de Jesús está lleno de misterio.

4. EL SENTIDO DE LA CONFESIÓN

Jesús es verdaderamente humano. Él viene de abajo. María, su madre, es mujer del pueblo. La genealogía de Jesús (Mt 1.1-17) incluye mujeres cuyo testimonio en el Antiguo Testamento, no puede ser imputable entre los más favorables: Tamar, Rahab, Rut, Bet-sabé, la mujer de Urías. Por otro lado, las historias sobre la infancia de Jesús, mezclan impresiones y anhelos de toda la humanidad. La Biblia relata acerca de la acción milagrosa de Dios, en el nacimiento de Isaac (Gn 18), Sansón (Ju 13), Samuel (1 S 1) y Juan Bautista (Lc 1). Cuando las mujeres dieron a luz, a pesar de tener avanzada edad y ser estériles, queda claro que el niño por el cual Dios auxiliará a su pueblo, no es fruto de un proyecto humano, sino una dádiva concedida por Él en forma especial. Las descripciones de los llamados de profetas también dejan eso claro: “El Señor me llamó desde el vientre; desde las entrañas de mi madre tuvo mi nombre en memoria...” (Is 49.1; ver también Jer 1.5ss y Gl 1.15). Jesús sigue esa trayectoria. En él reposan los anhelos de la huma-

nidad, sus esperanzas por un Libertador y Auxiliador. Solo que el nacimiento virginal de Jesús va más allá del caso de los profetas. Por medio de su Espíritu, en la misma medida con que creó el mundo (vera Gn 1), Dios promueve en Cristo una reiniciación de su relación con la humanidad. En Jesús, Dios se une con el ser humano. Así como dicen que es *verdaderamente humano*, confesando *nació de la Virgen María*, de la misma forma las personas cristianas confiesan que Jesús es *verdadero Dios*, cuando dicen *el cual fue concebido por el Espíritu Santo*. Jesús no viene solo de abajo; él también viene de arriba.

La confesión de fe "*el cual fue concebido por el Espíritu Santo, nació de la Virgen María*", recuerda todo eso. Por tanto, es correcta e insustituible. No se puede reducir todo en Jesús a lo humano, sino que es necesario recordar siempre su divinidad. Y viceversa. Solamente así permanece el Jesucristo del Credo Apostólico.

El énfasis en el nacimiento virginal no puede ser distorsionado, en el sentido de una desvalorización del ejercicio activo de la sexualidad. La afirmación acerca de la concepción de Jesús se refiere al principio de la acción de Dios para con nosotros, los seres humanos. Dios se relaciona con la persona, antes de que ella pueda hacer algo, y lo hace no solo a través del pensamiento, del sentimiento, de la voluntad, del espíritu o del alma; Dios se relaciona con la persona como un todo, en su cuerpo en el que la hace integrar la naturaleza.

5. FUE CONCEBIDO POR EL ESPÍRITU SANTO

Esa afirmación no significa que el Espíritu Santo sea, por así decirlo, el padre de Jesucristo. En verdad, lo que ella quiere decir es que Jesucristo no tiene padre. El no fue engendrado de la misma manera que una existencia humana, porque la existencia de Jesús tiene su comienzo en la libertad del propio Dios. En esa libertad, el Padre y el Hijo, juntamente con el Espíritu Santo, son uno solo en amor. Si nos ocupamos del principio de la existencia de Jesús, debemos tener en mente que Padre, Hijo y Espíritu Santo, siendo uno solo, actúan en la libertad inherente a ellos, para que Jesús sea concebido y nazca. Solamente así es posible que aquel que viene

a anunciar la palabra de Dios, se torne él mismo en Palabra de Dios. Hay diferentes religiones que afirman la generación de seres humanos por dioses. En el caso de Jesús es diferente: el propio Dios actúa como creador, es verdad, pero no como procreador, como compañero de María en un acto sexual. Artistas cristianos, hace siglos, intentaron ilustrar esa singularidad que marca el principio de la existencia de Jesús, que es generado cuando María, con su oído, escucha la palabra de Dios.

6. NACIÓ DE LA VIRGEN MARÍA

¿Qué es lo que confesamos y lo que no confesamos al decir *“Jesucristo nació de la Virgen María”*?

La confesión del nacimiento virginal quiere afirmar el misterio del nacimiento de Jesucristo, el Hijo de Dios. No se prueba que Jesucristo es Hijo de Dios, pero se cree en eso. El objetivo del Credo no es el de comprobar a quien no cree el origen divino de Jesucristo, sino simplemente confesar lo que se cree.

Las personas cristianas de las primeras comunidades y de la Antigua Iglesia, al afirmar el nacimiento virginal, querían dejar en claro que la humanidad no consigue generar a Jesucristo con sus propias fuerzas y vitalidad. La existencia de Jesucristo no está marcada por el pecado original. El nacimiento virginal es un indicativo, pero no una condición para eso. El pecado original es lo que está en el origen de todo el mal e injusticia practicados, es la falta de confianza en Dios, por cuya causa actuamos contra él y contra las personas que nos rodean. Al contrario, Jesús confía plenamente en Dios, enfrentando, en esa confianza, las persecuciones, el sufrimiento y la muerte, que fueron derrotados por completo con su resurrección. Nosotros buscamos en Jesús la misma confianza por él expresada. Es la fe creada en nosotros, graciosamente, por el Espíritu Santo. Con la fe, cada vez que experimentamos el arrepentimiento, superamos el pecado original, así como Jesucristo lo superó.

Al nacer, Jesús no fue ungido como Mesías. Él siempre lo fue. Jesucristo no es el exponente de la historia de la humanidad, sino que forma parte de la nueva creación. Él es el nuevo Adán encar-

nado. A la vez, es la nueva Eva encarnada. La fe en el milagro de la encarnación del Hijo de Dios honra la libertad que Dios tiene para hacerlo. Por eso, el nacimiento virginal, la exclusión de la relación sexual, no puede ser comprendido como condición o suposición para la encarnación. Para encarnarse, Dios no depende de lo que las personas hagan o dejen de hacer. Por tanto, la castidad de María puede ser vista como cooperación humana. La encarnación es la manifestación de la gracia de Dios, que lo hace en libertad absoluta. Es dádiva divina.

7. LA INTENCIÓN DE LA CONFESIÓN

La intención de afirmar el nacimiento virginal de Jesús, es explicar el título de *Hijo de Dios* a él concedido. Las primeras personas cristianas, al hablar del nacimiento virginal, querían ofrecer una interpretación de la filiación divina de Jesús y situarla en la pre-existencia de Jesús. Él no se convierte en Hijo de Dios cuando es bautizado por Juan Bautista, o en la resurrección; Jesús es el Hijo de Dios desde el comienzo. Hasta quien considere el relato del nacimiento virginal de Jesús como una leyenda, está obligado a valorizar la verdad presente tras la intención teológica de esa confesión.

Lo que permite decir que Jesús es el Hijo de Dios desde el principio, es justamente su resurrección. La resurrección de Jesús crucificado lo confirma en su unidad con Dios. En su misión y en su persona, Jesús está indisolublemente unido a la eternidad de Dios, desde antes de su nacimiento como hijo de María. El sentido de la resurrección es el de confirmar la misión de Jesús anterior a la Pascua. Esta misión, por lo tanto, no puede separarse de la persona de Jesús. Por el contrario, ella fundamenta su poder divino.

8. VIRGINIDAD, SOCIEDAD PATRIARCAL Y VIDA CRISTIANA

Con el tiempo, la confesión sobre el nacimiento virginal de Jesucristo acabó siendo asociada a otros significados. Estos, a veces, llegan a encubrir la intención teológica básica de la confesión: a afirmar que Jesús se encarnó, que él es verdaderamente humano y verdaderamente Dios. La virginidad de María fue transformada

en atributo divino y en una especie de influencia para la salvación de las personas. Eso tuvo fuertes consecuencias para la vida cristiana en general, y para la existencia de las mujeres en particular.

Con la afirmación de la virginidad como ideal, la relación mujer-hombre pasó a ser desvalorizada en su dimensión sexual. El matrimonio de María y José fue interpretado por mucha gente influyente en la Antigua Iglesia, como una relación espiritualizada entre hombre y mujer, como un modelo para la vida conyugal de las personas. La sexualidad fue asociada al pecado, y se la consideraba como una especie de reverso de la virginidad; y ésta, en su momento, llegó a ser ejemplo máximo de santidad. Eva, que con su desobediencia habría sucumbido al placer sexual, habría conducido a su descendencia al pecado y a la mortalidad. La Virgen María, en contrapartida, con su obediencia, habría rescatado a la humanidad para la inmortalidad, al haber generado al Salvador. En esa comprensión, la relación sexual sólo sería justificada para fines de procreación. A la mujer le cabrían las alternativas de la vida monástica, como monja que hace voto de castidad, y de la vida matrimonial, en la que debería orientar el ejercicio de su sexualidad exclusivamente para la reproducción. Por tanto, en el contexto de la sociedad patriarcal, esa "libertad" estaría limitada entre la virginidad y la maternidad.

9. REFORMA LUTERANA, LIBERTAD Y SEXUALIDAD

Esa comprensión, que ya se manifestó en los primeros tiempos de la Iglesia Cristiana y se volvió predominante en la Edad Media, comenzó a ser criticada por la Reforma. Por cierto, el rescate del Evangelio en la Iglesia y en la teología promovido por la Reforma, no la eliminó, especialmente en lo que dice respecto al preconcepción y la opresión de las mujeres, pero sin duda proporcionó el fundamento para que pueda ser superado. En la perspectiva de la fe, creada por el Espíritu Santo como manifestación de la gracia divina, no hay vocaciones mejores o peores, recomendables o no recomendables para el ejercicio de la vida cristiana. Al explicar el 6° mandamiento –*No adulterarás*– en el Catecismo, Lutero dice que el estado matrimonial es una institución creada por Dios, más importante que la Iglesia y el Estado, no pudiendo, de modo alguno,

ser menospreciada. Quien la desprecia a favor del celibato o afirma que, con la virginidad, se agrada más a Dios, está pecando contra el 6° mandamiento.

Al analizar 1 Co 7.25ss., Lutero afirma que:

La virginidad es algo precioso y noble, y de alta estima en la tierra. Pero el Espíritu Santo dice esas cosas por medio de San Pablo para que, por la nobleza y grandeza de ese estado, nadie se juzgue mejor o superior delante de Dios que un cristiano común, sino que permanezca en la simpleza de la fe, que a todo nos considera iguales delante de Dios. Pues la naturaleza venenosa siempre intenta ser algo delante de Dios por medio de las obras, y tanto más elevada la obra, más quiere ser. Por eso está tan obcecada por el suave brillo de la virginidad, porque no hay obra mejor y más bella en la tierra, de modo que no conoce estado más elevado delante de Dios que la virginidad y piensa que, así como en la tierra una virgen vale mucho más que la mujer casada, así debería ser también en el cielo. (OSel 5.222, 20-30).

10. JESÚS, SU MADRE Y SUS HERMANAS

Si decimos creer en Jesucristo, concebido por el Espíritu Santo y nacido de la Virgen María, señalamos hacia la encarnación del Hijo de Dios, a aquel que existió desde siempre. Con su nacimiento, vida, muerte y resurrección, Jesucristo radicalizó por completo las posibilidades de la existencia humana. Es como dice Leonardo Boff: “¡Humano así sólo puede ser Dios mismo!”. El Evangelio, la buena noticia de liberación, se dirige especialmente a los que sufren bajo el cautiverio de las leyes humanas, preceptos inventados, prejuicios generalizados y estructuras socio-culturales opresoras que son una amenaza a la vida y, justamente por eso, un desafío a la vida cristiana. Jesús no exige de su madre o de sus discípulas que se anulen a sí mismas o que anulen a sus cuerpos, o que se sometan, servilmente a los hombres que las rodean. Al contrario, Él las trata como hermanas, en igualdad fraterna, destacando la incompatibilidad existente entre la sociedad patriarcal y el reino de Dios.

11. VENERACIÓN A MARÍA

Si tuviéramos en mente todo lo que se confiesa en el Credo Apostólico respecto de Jesucristo y su obra redentora y, al mismo tiempo, viéramos las manifestaciones de espiritualidad de la mayoría de las personas en Brasil y en América Latina, percibiríamos una gran contradicción. En medio del sufrimiento y la angustia, muchas personas dirigen su pensamiento y su voz no a Jesucristo, sino a su madre, la Virgen María. Tenemos decenas de santuarios marianos, como “Aparecida”, “Guadalupe”, “Copacabana”, “Socavón”, “Ucupiña”, “Cotocha” y “Luján”. Los cristianos protestantes, desde su establecimiento en este continente, mayoritariamente católico romano, chocaron con la veneración a María y la combatieron como un culto idolátra. Llegaron a desarrollar una especie de ojeriza o asco en relación a María. Expresando en forma radical ese sentimiento, hace algunos años un obispo de una iglesia neopentecostal se presentó en la TV ridiculizando una imagen de Nuestra Señora Aparecida, patrona del Brasil. Los fieles católicos romanos salieron a las calles a protestar, apedrearon e invadieron templos protestantes y promovieron procesiones y ceremonias de desagravio a la santa.

La veneración a María es muy antigua, tanto como la afirmación del nacimiento virginal de Jesús. En el Concilio Ecuménico de Efeso, en el año 431, se aceptó oficialmente el título de “Madre de Dios” para María. Se construía templos y se realizaban fiestas especiales para ella. Se crearon oraciones de intercesión como, por ejemplo, el “Ave María”. Se acogió la convicción de que María había permanecido perpetuamente virgen (también en escritos confesionales luteranos). Principalmente en las iglesias ortodoxas y en el catolicismo romano se avanzó en la veneración y en las doctrinas relativas a María. En 1854, el Papa Pío IX proclamó como dogma a la Inmaculada Concepción (desde su concepción María estuvo exenta de pecado original por haber sido elegida para ser madre del Hijo de Dios) y Pío XII, en 1950, proclamó la Asunción de la Virgen (la elevación del cuerpo de María al cielo, sin pasar por la muerte).

12. LA MADRE NO ABANDONA A SUS HIJAS Y A SUS HIJOS

Observando la veneración a María en la América Latina en la perspectiva de la Escritura Sagrada, tenemos dificultad de comprenderla como una forma aceptable de espiritualidad. Sin embargo, si tomamos en cuenta la historia de ese pueblo, el cuadro se modifica totalmente. Desde la conquista y la colonización de este continente, los niños aprendieron que prácticamente no se puede contar con una figura masculina como referencia afectiva. Los padres, en gran medida, descuidaron o fueron obligados a descuidar a sus hijos e hijas. Son figuras ausentes. Son las madres las que han asumido el sustento y la educación de los niños. En el Brasil, ciertos formularios de documentos solo traen espacio para llenarlos con el nombre de la madre. En su mayoría, las mujeres son las jefes de familia. Por tanto, se hace evidente el por qué las personas se identifican mucho más con María que con Jesucristo. Aún más, si tomamos en cuenta que aquellos que se sirvieron de la religión cristiana para oprimir a indios, negros, mestizos, esclavos y pobres en ese continente, no lo anunciaron como un Cristo que se hace Libertador en la cruz y en la resurrección, sino como un Cristo muerto, que queda colgado de la cruz, así como debe quedar el pueblo colgado de la cruz de la miseria y de la opresión. Por tanto, fue a partir de las madres que generaciones y generaciones aprendieron qué es amor, gracia, compasión, misericordia, y fueron sensibilizadas para el Evangelio. Justamente por eso, María significa mucho más.

13. NUESTRA CONFESIÓN Y LA VIRGEN MARÍA

Cuando confesamos que creemos en Jesucristo, concebido por el Espíritu Santo y nacido de la Virgen María, en verdad necesitamos tomar en cuenta las Sagradas Escrituras y el lugar central que compete a Cristo, derivando a partir de ahí la posición de María. Sin embargo, no podemos ignorar ni rechazar el contexto en el cual anunciamos el Evangelio, a ejemplo de lo que hacen sistemáticamente las iglesias protestantes por aquí. Es preciso actuar en forma equilibrada. En este sentido, Lutero puede ayudarnos, él siempre manifestó un profundo respeto por María, pero también tuvo claro cuál era el centro del Evangelio. Comentando el Cántico de María (Lc 1.46-55), él escribió:

[...] todos aquellos que, con insistencia, atribuyen a María tanto honor y gloria, y le imponen todo eso, no están lejos de transformarla en ídolo, como si ella deseara ser honrada y que se debiese esperar todo bien de ella. [...] Por tanto, quien quisiera honrarla debidamente, no debe contemplarla en forma aislada, sino debe verla delante de Dios y muy inferior a Él, despojándola de todo y (como ella dice) contemplando su nulidad (ver Lc 1.48). Entonces sí quedarás maravillado de la exuberante gracia de Dios que contempla, recibe y bendice ricamente, y con tan grande misericordia hacia una persona tan insignificante y nula. La contemplación de todo eso ha de conmoverte a amar y honrar a Dios por causa de tamaña gracia, y debes sentirte estimulado a esperar todo de ese Dios que contempla con tamaña misericordia a personas insignificantes, despreciadas y nulas, y no las desprecia, para que, de ese modo, tu corazón sea fortalecido en Dios en la fe, en el amor, y en la esperanza. En tu opinión, ¿habría algo más bonito para ella el que tú, por medio de ella, encontrases a Dios y aprendieses a en ella a confiar y a esperar en Dios - aunque seas despreciado y reducido a la nada, donde quiera que sea, en la vida o en la muerte? (Osel 6, 45, 4-23).

Bibliografía

BOFF, Leonardo, *Jesús Cristo Libertador: ensaio de cristología crítica para o nosso tempo..* 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 116-130.

BRAATEN, Carl E. A pessoa de Jesús Cristo. En: id.; JENSON, R. W. *Dogmática cristã*. Sao Leopoldo: Sinodal, 1990. v. 1, p. 459-551.

CONFISSÃO DA FÉ APOSTÓLICA, A. Documento de Estudo da Comissão de Fé e Ordem do Conshelo Mundial de Igrejas. Trad. de Jaci Maraschin. São Paulo: Bartira, 1993.

LUTERO, Martihno. O Magnificat, traduzido e explicado. En: id. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996. v. 6, p. (20) 20-78.

RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião: rumo a uma teología feminista*. São Leopoldo: Sinodal, EST/IEPG, 1993. p. 119-133.

Padeció bajo Poncio Pilatos

Enio R. Mueller

Una pequeña frase del Credo, pronunciada sin mayor énfasis entre otras frases relativamente “más importantes”. Pero cuando la gente comienza a pensar sobre ella, percibe que está llena de potencialidades para una reflexión sobre la fe cristiana. Tal vez sea mejor hacerlo examinando la frase de atrás hacia adelante.

1. PONCIO PILATOS

a. Pilatos: Referencial histórico del evento de Dios en Cristo

Cuando Dios crea el cielo y la tierra, crea con ellos también el espacio y el tiempo en que su creación se realiza. Estando él mismo más allá del espacio y del tiempo, después se involucrará en los mismos para salvar su creación. En Jesucristo, Dios asume nuestras coordenadas vitales, y así se identifica con nosotros.

En el Credo, la referencia a Poncio Pilatos señala su inserción en nuestro mundo. Dios asume concretamente un espacio y un tiempo definidos. El Evangelio de Lucas lo describe de la siguiente manera: “En el año decimoquinto del imperio de Tiberio César, siendo gobernador de Judea Poncio Pilato, [...] vino palabra de Dios a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto” (Lc. 3. 1-2).

Cuando reflexionamos sobre el sentido de estas referencias, sólo podemos quedar admirados. ¿Cómo pensar a Dios tan limitadamente? Y cuando Dios se circunscribe de esta forma, ¿cuál es el significado para todos los otros espacios y tiempos? ¿Estaríamos

aquí ante un lugar especial y una época especial? Así, de hecho, las cosas han sido comprendidas. Para los cristianos, Palestina se convierte en Tierra Santa. El reloj del tiempo es detenido, y puesto a funcionar nuevamente a partir de cero, conforme nuestra división del tiempo, en antes y después de Cristo. Tiempo y espacio normativos, porque fueron asumidos por Dios en su encarnación.

Por un lado, es muy importante que destaquemos esta limitación histórica de Dios. Especialmente después que, en los dos primeros siglos, el cristianismo echó raíces dentro de un mundo greco-romano que pensaba en una forma diferente sobre el ser de Dios en relación a la historia y al mundo, es vital que redescubramos constantemente esta historia localizada de Dios. La teoría latinoamericana de los últimos tiempos ha acentuado la importancia del "Jesús histórico" y de que pensemos en Dios concretamente a partir de él. Lo que es también, sin duda, la afirmación de un punto central de la Reforma del siglo XVI.

Por otro lado, esta circunscripción histórica de Dios no significa rechazo o desprecio de otros espacios y otros tiempos. Al contrario, asumiendo un lugar tan concreto y un tiempo tan definido, Dios nos muestra el patrón de su presencia y actuación futuras en el mundo. Palestina, como lugar concreto, se convierte en paradigma de todos los lugares concretos. Los primeros años del siglo I, irrepetibles, se vuelven paradigma de todos los tiempos concretos. La teología latinoamericana ve ahí un punto importante. Es exactamente este carácter paradigmático de la encarnación, que convierte a América Latina de finales del siglo XX también en un lugar y tiempo privilegiado de la actuación de Dios. Esto significa: Dios quiere vivir entre nosotros hoy como un latinoamericano de nuestros días.

Para una comprensión correcta de la encarnación de Dios, ambos puntos deben tomarse en serio. Por un lado, tenemos que partir constantemente del Jesús judío que vive en Palestina cuando Poncio Pilatos era gobernador de Judea. Y será exactamente esta concentración que nos hará ver que, en el momento siguiente, volvamos los ojos a nuestro tiempo y lugar bien definidos actuales, igualmente asumidos por Dios en toda su magnitud. Concentrarnos en nuestro tiempo y lugar como tareas específicas, será siempre una buena manera de no olvidar al Dios encarnado, al Jesús

histórico y su importancia fundamental para la comprensión del cristianismo.

b. Pilatos y María: Dos posturas humanas frente a la revelación de Dios

El Credo no duda en “dar nombre a las personas”. En el fondo, hace una larga descripción del nombre de Dios, presentándolo como el Dios Trino, que se dio a conocer en la historia. Para los judíos, Dios era innombrable, su nombre no podía ser pronunciado. Por eso cuando aparece en el texto bíblico el tetragrama YHWH (en español se lee normalmente Yahvé), ellos pronuncian en su lugar alguna otra palabra que indirectamente identifique a Dios. Una de ellas es “el Nombre”. A su vez, el Nuevo Testamento presenta a Jesús como “el nombre que está sobre todo nombre”, cuya celebración es una de las partes más importantes del ministerio del Espíritu Santo.

Pero no solo Dios es nombrado en el Credo. También nos da los nombres de dos personas: María, la madre de Jesús, y Poncio Pilatos, el gobernador de Judea, que autorizó su crucifixión. Una comparación entre estas dos personas es muy ilustrativa respecto a lo que el Credo tiene que decir sobre el ser humano.

En primer lugar, queda claro que lo más importante acerca del ser humano es su posición con relación a la revelación de Dios tal como ésta se dio en la historia, en Jesucristo. El Credo se concentra en lo esencial. Y para el ser humano, esta criatura tan compleja que somos, esto esencial es: la forma cómo él se posiciona delante del Dios revelado en Jesús. Se debe enfatizar, no simplemente de *Dios*. La ubicación de la humanidad en el segundo artículo del Credo especifica: lo esencial para el ser humano es cómo se posiciona delante de Jesucristo, por más chocante que esto parezca, en una época de pluralismos y diálogos interreligiosos a veces mal comprendidos.

Se nos muestran dos posturas humanas con relación a Jesús. La primera, es la de María, que, en el humilde reconocimiento de la revelación tan paradójica de Dios, se abre a ella y la vuelve agradecida y generadora de vida. A través de ella, Jesús puede vivir para este mundo, con todo lo que esto implica. La segunda postura

es la de Pilatos, quien advertido también sobre el carácter excepcional de la persona que tiene ante sí no la reconoce en su divinidad oculta. No lo acoge. Lo mata. Así se convierte en generador de muerte en un mundo de muerte.

c. Pilatos y Jesús: las dos humanidades dentro del Credo

Si María y Pilatos representan dos posturas humanas ante la revelación de Dios, podríamos decir, por otro lado, que en Pilatos y en Jesús tenemos los tipos paradigmáticos de dos humanidades.

En este sentido, Pilatos representa en el Credo lo que el apóstol Pablo llama el “primer Adán” (ver Ro 5.12-21). Él representa a la humanidad en su posición de supuesta autonomía en relación a Dios. Como tipo humano, por las informaciones que tenemos de él en los evangelios, y a través de otras fuentes históricas, sería más o menos el modelo. Ni héroe ni bandido. Normal. Su rechazo a decidirse delante del Dios encarnado sólo es mayor que la mezquindad de todos los seres humanos en sus implicaciones históricas bien específicas. No menor es nuestro rechazo de cada día. Su pregunta por la verdad (Jn 18.38) es poco más que la expresión del mismo juego de inculpaciones entre Adán y Eva (Gn. 3.8-13).

En Jesús tenemos el “segundo Adán”. Su completa humanidad fue destacada, más tarde, en los principales credos del cristianismo primitivo. O sea, él y Pilatos parten de posiciones de igualdad, pero Jesús jamás cedió a la tentación (Mt 4. 1-11), y puede ser declarado retroactivamente como sin pecado (Heb 4.15). Tan poderoso como el propio Pilatos, es inmensamente grande más en la verdad, cuando no echa mano a de su poder. En vez de condenar al ser humano que tenía al frente, muere en su lugar para darle perdón y vida (esta trayectoria del Jesús humano está bien descrita en Flp 2.5-8).

Jesús sabía que aquellos por quienes él murió no eran en forma alguna justos (Ro 3.10-18). Pilatos, según Mt 27.24, condena a muerte a quien él sabe que es justo. Pilatos desobedece la advertencia divina –como probablemente él y su mujer habrían interpretado el sueño de ella (Mt 27.19)–; no quiere poner sus intereses en juego y aun consigue lavarse las manos, auto-declarándose inocente. Jesús, obediente a Dios hasta el fin (Flp 2.8), echa mano de sus

“intereses” (Mc 14.36), asume la culpa y permite que la sangre brote de sus manos, para que los verdaderos culpables puedan ser absueltos (Ro 3.23-26).

d. Pilatos y Jesús dentro de cada uno de nosotros: *“simul”*

Como representantes típicos de dos humanidades, Pilatos y Jesús son, cada uno a su modo, la imagen de todos los cristianos. Por nacimiento, somos la imagen de Pilatos, el “primer Adán”, al que el apóstol Pablo denomina en este caso como “viejo hombre”, el ser humano conforme a la naturaleza pecaminosa. Por la muerte que sufrió Jesús por nosotros en la cruz, señalada (en el sentido más fuerte de la palabra) en el bautismo, somos hechos imagen de Jesús. La imagen de Dios, según la cual Él nos creó (Gn 1.27), se refleja en nosotros. El pecado, con el consecuente distanciamiento de la presencia de Dios (Gn 3), hace que el espejo de Dios, lo cual debíamos ser, ahora no se refleje más su imagen, por el simple hecho de no estar más en su presencia.

En Jesús, Dios se pone nuevamente delante nuestro, y así volvemos a reflejar su imagen. Cuando esto sucede, se produce un doble efecto. Primero, en Jesús podemos entrever con toda claridad la extensión de nuestro pecado y de nuestra distancia de Dios. Todas nuestras ilusiones, y no por último las de carácter religioso, quedan expuestas. En este sentido, la venida de Jesús es juicio para la humanidad. Los primeros capítulos del Evangelio de Juan describen esto muy bien. Jesús es la luz del mundo (1.1-9), pero cuando esta luz brilla sobre nosotros, nuestra primera reacción es escondernos de ella, porque “nuestras obras son malas” (3.19-20). Somos expuestos en la oscura ambigüedad de nuestro ser.

Esta exposición a la luz de Dios, sin embargo, no quiere, en última instancia, dejarnos avergonzados, y sí quiere mostrarnos la verdad, nuestra verdad en Dios. El anuncio de la muerte de Cristo por nuestro pecado en la oscuridad de Getsemaní (Mc 15.33), es luz que brilla en nuestra oscuridad, devolviéndonos la relación perdida con Dios. Y ahora, nuevamente, somos su espejo, reflejando su imagen.

¿Pilatos o Jesús? ¿Será que así debe hacerse la pregunta? En cierto sentido, sí. En el sentido de un llamamiento siempre reno-

vado a la decisión por Jesús y por el discipulado activo en el mundo. Sin embargo, también cabe un no como respuesta, en el sentido de la realidad de nuestro ser. No se trata aquí de haber sido uno y ahora ser otro, ni de una migración gradual de uno hacia otro, mediado por la disciplina religiosa, por una espiritualidad, o por buenas obras.

Nuestra realidad ante el evangelio nuestra es: somos simultáneamente Pilatos y Jesús. En verdad, sólo el evangelio tiene el poder de abrirnos los ojos para la radicalidad de nuestro “ser Pilatos”. Cuanto más en la presencia de la luz, más claro queda también nuestro lado oscuro. Es como la luna: cuando una de sus fases está completamente clara para nosotros, en la luna llena, la otra fase está completamente oscura. Y es la misma luna. Vistos por un lado, somos puras tinieblas, somos Pilatos, el primer Adán, el “viejo hombre”, en el sentido radical del término, quienes estando distanciados de Dios, conseguimos disfrazarnos un poco. Vistos por el otro lado, somos luna llena, luz brillante, nueva naturaleza. Y es así, desde este ángulo, que Dios ahora nos ve en Cristo. Su luz nos cubre como un manto, y es así, cubiertos de luz, que nos ve Dios.

En el tiempo presente, en el evangelio somos simultáneamente Pilatos y Jesús, simultáneamente pecadores y justos, culpables e inocentes, impíos y santos. La fe, en ese sentido, es aprender a vernos con los ojos de Dios. Fe es aprender que la realidad actual son las cosas como son vistas a los ojos de Dios, llevando a lo serio nuestro empirismo, la forma cómo las cosas aparecen a nuestros ojos en el día a día, pero nunca dándole un carácter final. Delante de Dios, las cosas siempre pueden ser bastante más diferentes de lo que parecen a nuestros ojos.

2. BAJO

a. La vida de Jesús como sumisión al Señorío de Dios

Como ya fue dicho antes, la vida de Jesús fue una vida de obediencia a Dios, llevada al punto máximo de ir contra el “interés” más fundamental, o sea, la propia vida (Mc 14.36). Es eso lo que Flp 2.8 quiere decir con “obediente hasta la muerte”. Para comprender esta afirmación bíblica en su radicalidad, necesitamos re-

trotraernos un poco en el tiempo.

La Biblia caracteriza a la existencia humana como sujeta a límites últimos. En sus primeros capítulos, este límite es definido como la palabra de Dios (Gn 2.17). Comer o no comer, puede ser una cuestión vista desde el lado de Adán y Eva. Desde el lado de Dios, la cuestión es: aceptación o no de los límites de ser criatura y no Creador, aceptación o no del derecho de soberanía propio del Creador y Señor de todo.

La postura de Adán y Eva en el relato bíblico es típica de la postura de todos los humanos. La tentación es más fuerte, y el límite es transgredido. Este afán de autodeterminación lleva a la existencia en el espacio del mundo, en el cual Dios entrega a la humanidad a la autodeterminación, no sin colocar sobre ella bajo su signo protector (Gn 4.14-16).

Sin embargo, con esto perdemos la señal más característica de la humanidad como fue concebida por Dios: la relación permanente con Él, que, como toda relación, es obviamente limitante. Con todo, la libertad para la cual fuimos creados sólo es real y efectiva cuando es vivida en el horizonte consciente de estos límites. Así, la transgresión de los límites, al contrario de garantizar una libertad aún más amplia, en realidad nos hace prisioneros de nuestra autodeterminación, condenados a nuestra libertad, como dice un conocido filósofo.

Jesús, como ser humano, en el sentido más amplio del término, vive delante de nuestros ojos como un “ser humano” diferente. Vive consciente de los límites, y en la libertad de la aceptación de los mismos. Las narraciones de la tentación de Jesús (p.e., Mt 4.1-11), nos da una idea del constante asalto a su determinación por la libertad. Su no-transgresión de los límites señalados por Dios lo colocó, a su vez, en condiciones de, en esa libertad, donarnos los beneficios de la misma a todos nosotros.

Una vida bajo el señorío de Dios es, sin embargo, inadmisibles a los humanos, cuya propia transgresión no se queda sin un sentimiento existencial de culpa. La muerte de Jesús, en este sentido, es consecuencia directa de su opción por la obediencia, ni siquiera ahí transgredida.

b. La encarnación como inversión profunda
(el Señor asume forma de siervo)

La encarnación de Dios es profundamente enigmática, desde nuestro punto de vista. El bello himno de Flp 2.5-11 la describe como un movimiento descendente, de la gloria del más alto cielo a la extrema humillación de la muerte por la ejecución en la cruz. En ese movimiento, Jesús pasa de la “forma de Dios” (2.6) a la “forma de siervo” (2.7). ¿Por qué fue así? ¿Era necesario? Sólo podemos reflexionar al respecto.

Es cierto que debemos ver la vida, muerte y resurrección de Jesús como un conjunto, sin separar una parte de otra. En este sentido, la cruz es el punto final de un proceso que comienza ya en su nacimiento. La reflexión sobre él ha sido un poco ofuscada por la excesiva concentración en el nacimiento virginal. Pero otros aspectos igualmente importantes deben ser considerados. María es mujer pobre, sin experiencia, teniendo su primer hijo en un pesebre, en un establo del siglo I. Además de eso, ella todavía no está casada. Por tanto, el nacimiento de Jesús oculta en forma extrema su real persona. Si Dios quería disfrazarse cuando vino al mundo, hubiera sido difícil hacerlo mejor.

Casi con seguridad Jesús fue un pobre identificado con los pobres de su tiempo. De cualquier manera, él no sería considerado elegible para aspiraciones mesiánicas por la religión organizada. Jesús murió prematuramente, como un bandido. Murió el tipo más vil de muerte conocido en su contexto.

Al considerar Aesta trayectoria en su conjunto, vemos en ella un cuadro que podríamos llamar *inversión*. Dios vino al mundo de una forma que es exactamente lo contrario de nuestras expectativas. Así, su revelación es, para el mundo, una forma de ocultamiento. Para nuestros ojos, Dios en verdad se esconde cuando se revela allá donde menos esperábamos su revelación. El rey del universo queda escondido atrás del bebé pobre en el pesebre. El todopoderoso se oculta tras de aquel que, impotente, muere en la cruz.

El Dios de la vida se esconde atrás de la muerte.

c. Jesús se somete y así conquista

Podríamos arriesgar una explicación de lo paradójico o, por lo menos, de por qué la revelación de Dios en Cristo nos tiene que parecer paradójica. Como vimos antes, Jesús viene al mundo como el “nuevo Adán”, que permanece fiel a su vocación humana hasta el fin. El libro de Génesis interpreta el pecado de Adán y Eva como el querer ser como Dios (Gn 3.5). El resultado de esta transgresión de los límites es que ahora no son como Dios, aunque algunas personas puedan pretender esto, y ni siquiera son sus propios dueños.. Queriendo ser lo que Dios es, hurtan de él su propio ser, sin poder serlo. Queriendo ser más de lo que son, roban su propio ser. El himno de Flp 2, varias veces citado, dice de Jesús: “el..., siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse” (2.5). Esto es, su igualdad con Dios no fue usurpada o ilícitamente conquistada. Por el contrario, siendo lo que Adán y Eva querían ser, Él no hecha mano de eso y se vuelve lo que Adán y Eva eran. Haciendo esto, muestra a la humanidad como ella es a los ojos de Dios.

Como vimos, la encarnación de Jesús es designada como un acto de obediencia (Flp 2.8). Jesús se somete a Dios en aquello que el primer Adán no se sometió. Es importante destacar lo que el Credo resalta: la sumisión de Jesús a Dios se traduce concretamente en sumisión a la autoridad “instituida por Dios” (Ro 13.1). Bajo Dios significó, en el caso de Jesús, bajo Poncio Pilatos.

Lutero, en su bello himno “Cristianos, alegres jubilate” (HPD 155), describe el evento de la encarnación como sumisión de Jesús al Padre imaginando un diálogo en el cielo entre los dos:

Al Hijo dice el Padre en el cielo:
 El tiempo ha llegado;
 ¡A la tierra desciende, oh Hijo mío,
 Y salva al condenado!
 [...]
 Obedeció de corazón
 El Hijo al Padre amado.
 Se volvió en todo mi hermano,
 Y, pobre y despreciado,

Él ocultó su poder
Y un simple hombre vino a ser [...]

Dejando de lado un uso ilícito de poder, Jesús acaba superando y así conquistando el propio poder. Sometiéndose en todo al Padre, es el Libre, liberado de cualquier tipo de determinación que no sea la de libremente respetar los límites determinados por Dios a la existencia humana. Sometiéndose, dejando de lado cualquier poder, Jesús conquista. Conquista por un poder mayor que el poder. Transformando el amor al poder en el poder del amor, Jesús supera desde dentro las propias fuerzas que mantienen el ser humano esclavizado a sí mismo, prisionero de su propia libertad.

d. El discipulado cristiano como sumisión al Señorío de Dios

En Jesús se nos muestra el ser humano como es pensado por Dios. Jesús es aquel que vive en sumisión completa a la voluntad de Dios y así revierte el proceso de alienación, de ruptura, que se instala con Adán y Eva. Podemos preguntar: ¿acaso, de hecho, no somos todos nosotros Adán y Eva? Y la vida de Jesús, ¿sería repetible? Estas preguntas nos traen problemas con relación al discipulado cristiano. ¿Permiten simplemente imaginar que podríamos vivir íntegramente una *imitatio Christi*, a imitación de Cristo?

Ciertamente, el discipulado cristiano tendrá que comenzar con la experiencia de juicio y gracia en la confrontación con la Palabra de Dios en Jesucristo. Nuestro “ser Adán/Eva” quedará ahí expuesto en toda su radicalidad. Y por la gracia oímos que Dios ahora nos trata en Jesucristo y como Jesucristo.

¿Y la continuación del proceso a lo largo de la vida? En cierto sentido, no hay “proceso”. El discipulado sería dejarse llevar siempre de nuevo a la confrontación radical con la Palabra de Dios en ley y evangelio, que mata y resucita recordándonos la gracia de Dios que nos fue mostrada en la cruz y en el bautismo.

Sin embargo, en otro sentido, la vida es un proceso. Un proceso de aprender a vivir por la fe que cree que lo real es lo que Dios dice y no lo que yo veo. Esta fe estará siempre amenazada. Aquí entra la tentación. La tentación fundamental consiste en ser llevados, constantemente, a construir sobre lo visible y no sobre la fe, a depender de lo que ven los ojos y no de lo que ve el ojo de la

fe. Y esta tentación puede llegar a profundidades insospechadas. El propio Dios, dice Lutero, podrá estar escondido atrás de ella; por ejemplo, cuando las palabras del mandamiento y del juicio nos impiden oír el evangelio de la gracia. Ambas palabras son de Dios. Ahí la lucha podrá llegar al punto de tener que “creer en Dios contra el propio Dios”.

El discipulado, entonces, sería este “crecimiento” en el ejercicio de la fe. No debería ser confundido con crecimiento en virtudes morales o en cualquier cosa probable y comprobable externamente. Este vivir en la fe es, por excelencia, una vida de sumisión a Dios, pues lo que ahí vale es la Palabra de Dios en Jesucristo. ¿Y qué decir de la sumisión a los límites, característica de la vida de Adán y Eva en el paraíso?

Ya vimos que el límite para Adán y Eva es exactamente la Palabra de Dios. Someterse a ella significa, fundamentalmente, “dejar a Dios ser Dios”, y así “ser los seres humanos que Dios quiere que seamos”. Pero hoy tenemos un elemento conflictivo. En el caso de Adán y Eva, había *una sola* palabra de Dios. Hoy, somos los herederos de la Biblia, que contiene muchas palabras de Dios. ¿Dónde estaría, entonces, la observancia del límite? ¿En el cumplimiento íntegro de todas las palabras de Dios? Si fuera así, estamos todos perdidos. Nuestra única posibilidad es el “cambio” con Jesucristo, realizado por él mismo y anunciado por el evangelio.

Con esto bien entendido, podemos hablar con propiedad de una sumisión al límite de la palabra de Dios en sentido “positivo”. Ella se daría por la comprensión del sentido profundo de las palabras de Dios en la Biblia, algo como la “síntesis” de la ley y de los profetas hecha por Jesús (ver Mt 22.34-40): el amor a Dios sobre todo y al prójimo como a sí mismo sería el cumplimiento positivo de la palabra de Dios; y su observancia sería la observancia del límite colocado por Dios a su criatura, la sumisión a lo que representaría la verdadera libertad y realización del designio humano.

¿Y qué decir de “*bajo Poncio Pilatos*”? Una reflexión sobre este punto desembocará en lo que ha sido uno de los problemas más serios para el cristianismo. ¿Estaría implicada ahí una sumisión constante e irrestricta a las autoridades? ¿Dónde estaría el límite de esta sumisión? La cuestión se vuelve más problemática cuando

“bajo Poncio Pilatos” rivaliza de tal forma con “bajo Dios” que ambos ya no pueden ser descritos como representando el mismo movimiento. Hechos 5.29 presenta a los primeros cristianos en Jerusalén tomando una decisión en un caso como este: “Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres”. Saber donde está el límite exige la sabiduría y el discernimiento que son las marcas del discipulado cristiano. También en este sentido, la sumisión estricta de Jesús está bajo el *efápax*, “de una vez por todas” (Heb 9.28). A partir de ella, captar correctamente el espíritu de esta sumisión puede representar, a veces, exactamente una actitud de desacato ante la exploración del sufrimiento humano.

3. PADECIÓ

a. El sufrimiento de Jesús: sufrimiento de Dios

El Credo, en su conjunto, es una presentación concisa de la revelación de Dios en el mundo. Al hacerlo, destaca la trinidad divina: Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Este es un punto fundamental de la fe cristiana. Sin embargo, su correcto entendimiento estará siempre sujeto al riesgo de destacar tanto las “personas” individuales de la Trinidad que se pierda un poco de vista su unidad esencial. Se puede perder de vista que, cuando y donde hay una, las tres están juntas e involucradas. Nada le sucede al Hijo que no les afecte, al mismo tiempo, al Padre y al Espíritu Santo.

Esta perspectiva es muy importante para entender bien lo que pasó en la pasión y muerte de Jesús. No pocas veces hemos oído acerca del carácter “cruel” de un Padre que deja morir a su Hijo de aquella forma, cuando no se dice que lo entrega activamente para morir en esa forma. ¿Qué padre o madre haría esto? ¿Qué padre o madre no moriría él mismo, en lugar del hijo o de la hija?

Aquí, más que en cualquier otro caso, es importante no separar lo que Dios une. Esto significa concretamente: la pasión y muerte de Jesús son pasión y muerte de Dios. Él no se queda lejos asistiendo cruel o impotentemente a la muerte de su Hijo. Él y el Hijo son tan “uno” que cuando el Hijo sufre es Dios mismo quien sufre; cuando el Hijo muere, es Dios mismo quien muere.

b. ¿Qué significa decir que Dios sufrió?

La afirmación de que Dios sufrió y murió, evidentemente, tiene mucho alcance. Cuando el cristianismo, en los primeros siglos de su historia, asume en su auto reflexión categorías del pensamiento helenístico, asume también ciertos límites al pensar sobre Dios. Para los griegos, la cuestión fundamental era la del ser, la del ser eterno, originario y constituyente de todas las cosas. En siglos de reflexión filosófica, se había llegado a ciertos postulados respecto de esta cuestión. Uno de ellos era que este ser no podía ser afectado por cualquier forma de movimiento. Movimiento implicaba el paso del ser al venir a ser, lo cual, en la medida en que esto sucede, también es un “no ser”.

Cuando el Dios cristiano pasó a ser pensado en las categorías propias de esta filosofía, pasó a asumir algunas de las características de este ser fundante y originario, del “ser” en el sentido propio del término. Hasta hoy, en muchos círculos cristianos, se continúa pensando en Dios, más o menos dentro de estos postulados. Por esto, se habla de él designándole atributos, muchos de los cuales reflejan esta característica fundamental del ser inamovible, eterno, constante, impasible.

Para este pensamiento, Dios no puede tener –o por lo menos no puede expresar– afectos; pues eso significa movimiento, transformación. Dios, obviamente, no puede sufrir, lo que sería una transformación de su estado de tranquilidad, serenidad y paz absolutas. Sin embargo, no es así como el pensamiento más semítico de la Biblia habla de Dios. En ella, Dios es un Dios profundamente apasionado, que sufre y se alegra con su pueblo. Esta participación de Dios en la vida de su pueblo llega a su mayor expresión en la encarnación. En Jesucristo, Dios se hace directamente humano y así participa, desde las entrañas más profundas de su ser, de las vicisitudes y alegrías de la vida humana. En Jesucristo, Dios sufre como los humanos, y muere como ellos.

c. No hay pasión sin pasión

“Dios es amor” (1 Jn 4.8). Detrás de esta afirmación, se esconde más de lo que normalmente conseguimos vislumbrar. Ahí te-

nemos una definición del ser, de la esencia de Dios. Y esto significa, desde luego: un ser abierto para el otro. Otro que, en el ser amado, sin perder su alteridad, se vuelve parte del propio amante (ver Col 3.14: el amor es el vínculo perfecto). Cuando decimos que Dios es amor, decimos que Dios es Dios en su relación y acogida del otro en sí, tan perfecta, que une indisolublemente en un mismo ser. Esta es, probablemente, la forma más inteligible en que podríamos explicar la Trinidad divina, como Dios puede ser tres, y, al mismo tiempo, uno. El amor, siendo el completo respeto a la alteridad, al ser otro de otro, es, al mismo tiempo, un vínculo tan fuerte y profundo que une esencialmente a los amantes/amados.

Este amor de Dios fue la fuerza creadora del mundo y del ser humano. El distanciamiento tomado por el ser humano en nada disminuye la intensidad de este amor, que “todo lo sufre, todo lo soporta y jamás acaba” (ver 1 Co 13.7-8). La historia bíblica es la historia del amor de Dios por la humanidad. Un amor sufrido, pues raramente disfruta de la respuesta de amor del amado o la amada. En Jesús, este amor de Dios alcanza su mayor concreción e intensidad, desde nuestro punto de vista. Y es también en Jesús que Dios sufre en grado máximo.

Por ser Dios del modo que es, y la humanidad del modo que ella también es, parece que a la pasión siempre le corresponde la pasión. Dicho de otro modo, no hay pasión sin pasión.

Esto significa, por un lado: la pasión-amor de Dios por la humanidad y por el mundo que creó repercute en él como pasión-sufrimiento. Sufrimiento que alcanzó su tope en el evento de la pasión de Jesús. Por otro lado, sólo podemos entender la pasión-sufrimiento de Jesús a la luz de esta pasión-amor de Dios por nosotros. Nunca podremos entender al uno sin el otro.

d. El sufrimiento de Jesús y nuestro sufrimiento

El discipulado de Jesús, en el contexto de esta reflexión, significa pasión por Dios en respuesta a su amor apasionado por todos nosotros. Creer en este amor de Dios y en la historia/anuncio de su revelación, significará estar abierto al Espíritu-amor de Dios que “derrama amor en nuestros corazones” (ver Ro 5.4). Este amor por

Dios se ha de traducir, como un acto continuo, en una nueva relación con los otros y las otras amadas de Dios.

Sin embargo, dada la continuidad del pecado en nuestro mundo y en nuestra vida, esta pasión por Dios, en la medida en que realmente lo es, ha de ser acompañada por la pasión propia del discipulado cristiano cuando se vuelve concreto en el mundo. También en este punto los discípulos y discípulas seguirán a su maestro. El sufrimiento ha sido desde siempre una de las marcas características del discipulado cristiano. A la luz de las reflexiones anteriores, podríamos decir que el sufrimiento será inevitablemente parte constitutiva del mismo.

Esta pasión-sufrimiento de los discípulos y discípulas de Jesús se expresa en el mundo y en la vida de las personas de diferentes formas. En la América Latina de hoy, tal como en varios períodos de la historia del cristianismo, se lo ha expresado en su forma más radical y concreta: el martirio. Por su identificación con la defensa de los oprimidos y explotados, muchos cristianos y cristianas han dado su vida. Pero también en la América Latina de hoy esto ha sido real: la sangre de los mártires es la semilla del cristianismo. Mucha pasión-amor por Dios y por los humanos hechos a su imagen ha brotado del testimonio de esta pasión-sufrimiento de sus discípulos y discípulas.

“Padeció bajo Poncio Pilatos”. Padeció en el sentido más fuerte del término: pasión que llevó a la pasión. Que, al repetir en nuestras comunidades esta afirmación del Credo, podamos ser iluminados por el sentido de este sufrimiento de Dios. ¡Gracias a Dios por su pasión!

Crucificado, muerto y sepultado

Gottfried Brakemeir

1. INTRODUCCIÓN

No solo Jesús fue crucificado. Millares fueron las cruces que los romanos levantaron en brutal represión de las amenazas a su imperio. Este suplicio, extremadamente cruel y humillante, no podía ser aplicado a ciudadanos romanos libres. Estaba reservado a esclavos y rebeldes políticos. Las crucifixiones en masa, ocurrían particularmente en el caso de revueltas de esclavos, como aquella del año 71 a. C., liderada por Espartaco. El propio Jesús fue crucificado entre dos “malhechores”. Aun así, la fe cristiana atribuye un significado singular, exactamente, a la muerte de esta víctima. ¿Qué distingue a Jesús de los demás crucificados, ayer y hoy?

También en el siglo XX es larga la lista de las personas que sufrieron muerte violenta. Son conocidos los nombres de mártires, como el pastor Martín Luther King, de los Estados Unidos, el Obispo Oscar Romero, de El Salvador, y el padre Josimo, de Brasil. Fueron asesinados en razón de su lucha por la buena causa. Pero no sean olvidadas las víctimas de las hogueras, de las filas de espera del SUS, del hambre producida por la injusticia. La cruz de Jesús casi se sumerge en la “normalidad” de la violencia que caracteriza la historia humana desde Caín y Abel. Volvemos a preguntar: ¿Qué hay de especial en la cruz de Cristo?

También es digno de mención que el Credo Apostólico silencia con respeto las palabras y a los gestos de Jesús. Realza su cruz. También en los evangelios y demás escritos del Nuevo Testamento, la pasión y la muerte de Cristo ocupan un espacio central. El

apóstol Pablo escribe a los corintios: “me propuse no saber entre vosotros cosa alguna sino a Jesucristo, y a éste crucificado” (1 Co 2.2). La comunidad cristiana cree en alguien condenado y ejecutado a manera de un criminal. Esto es extraño. Exige explicación.

2. EL TESTIMONIO BÍBLICO

Está claro que la muerte de Jesús debe ser interpretada en el contexto global del testimonio de la Biblia. El Credo Apostólico presupone este telón de fondo. El Nuevo Testamento muestra, antes que nada, la perplejidad de los discípulos. La muerte violenta de Jesús los dejó confusos, frustrados, aterrados (ver Lc 24.21; Jn 20.19). No obstante, ellos superan la crisis y, a continuación, se lanzan intrépidos a la divulgación de la causa de su maestro, y de allí nacen las primeras comunidades cristianas. Para ello, fueron decisivos los siguientes factores:

a. La retrospectión a la predicación y actuación del propio Jesús. En ambas, se encontraban inequívocos pronunciamientos del martirio que Él sufriría. Los discípulos y las discípulas llegan a comprender la muerte en la cruz como parte integrante de la misión de Jesús, conocimiento éste al que antes se habían resistido. (ver Mc 8.31s.).

b. El recurso del Antiguo Testamento. Pasajes como Isaías 53, además de muchos otros, hicieron ver la suerte de Jesús, a la luz de las antiguas profecías. Los discípulos descubren en la cruz un designio divino (ver 1 Co 15.3; Lc 24.26; Hch 3.18; etc.).

c. La experiencia de la Pascua. Jesús crucificado, muerto y sepultado, apareció a las mujeres, a los discípulos y a muchas otras personas (ver Mt 28. 9-17; Jn 20.1s.; 1 Co 15.6). Él muestra que está vivo. Resucitó de entre los muertos. Sin la Pascua, la cruz de Jesús, así como toda su biografía, por más notable que fuera, no pasaría de ser un episodio insignificante. Sería sólo otro ejemplo de atrofiamiento y fracaso de una buena causa, de lo cual están repletas las páginas de la historia humana. La Pascua transformó en fe la desesperación de los discípulos.

Los tres factores anteriores tienen un peso desigual, pero no permiten ser separados. Ellos convergen para desafiar al mundo. Afirman que la cruz y muerte de Jesús no fueron un evento absurdo, vergonzoso, ni menos un hecho catastrófico de la vida humana, sino que en esta muerte se encierra la salvación de la humanidad. Uno de los más antiguos credos dice: “Cristo murió por nuestros pecados” (1 Co 15.3s.) El sufrió la muerte “por nosotros” (1 Ts 5.10).

A partir de ahí, la reflexión de la primera cristiandad desarrolló diversos paradigmas de interpretación. El discurso del Nuevo Testamento es multiforme y rico en expresiones:

a. La cruz podía ser vista como el típico martirio de profeta, al que Jesús mismo ya había aludido (ver Mt 23.37; Lc 13.33). Pero Jesús es más que un profeta, y las dimensiones de su muerte se revelan como más profundas.

b. “He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo”. Este es el testimonio de Juan Bautista, según el cuarto evangelio (Jn 1.29). Jesús trajo el perdón, la expiación para los pecados (ver Ro 3.25; 1 Jn 2.2). Él asumió la culpa por los injustos y, en su lugar, sufrió el castigo. Para decirlo en los términos del apóstol Pablo: a través de Jesús, Dios reconcilió al mundo consigo mismo (2 Co 5.18). “Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios” (2 Co 5.21).

c. Otra concepción es aquella que entiende la muerte de Jesús en analogía con el rescate de los esclavos (1 Co 6.19s.; 1 P 1.18s.). Él es el precio por nuestra liberación de los cautiverios en que nos lanzaron los poderes del mal.

d. Las dimensiones de la cruz de Cristo se revelan inagotables. En la tradición de la Santa Cena, el propio Jesús dice que la nueva alianza es firmada por su sangre (Mc 14.24; 1 Co 11.25). El autor de la Carta a los Hebreos, coherentemente, entrevé en la cruz el auto-sacrificio del sumo sacerdote Jesús, inaugurando un nuevo culto a Dios (ver Heb 9.11). En la lucha contra el incipiente gnosticismo, es importante la mención de cruz, muerte y sepultura de Cristo por sellar la encarnación del Verbo y refutar la negación de la verdadera humanidad de Jesús.

Por la cruz de esta persona histórica fuimos salvados, justificados y requeridos para el servicio de Dios (ver Ro 6.12s.; 1 Co 7.22). Este es el testimonio pluriforme y unánime del Nuevo Testamento. La palabra de la cruz, que todavía parece una locura a los ojos del mundo, es sabiduría de Dios, más sabia que toda sabiduría humana (ver 1 Co 1.18s.).

3. REINTERPRETACIONES EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA

El testimonio de la primera comunidad continúa siendo básico. Es normativo. Pero también él trae las marcas de su contexto histórico. La idea de la expiación, por ejemplo, era familiar en la época. Hoy ya no lo es. El testimonio acerca de la naturaleza soteriológica de la cruz precisa ser reafirmado bajo nuevas circunstancias en el decurso de la historia. Presentamos tres ejemplos:

a. Una concepción en extremo influyente fue la de *Anselmo de Canterbury*, en el siglo XI. Según él, el pecado humano hiere la honra de Dios. Es una ofensa que exige reparación. Como nadie es capaz de indemnizar tal daño, el Hijo de Dios entra en la brecha. Su muerte es “satisfacción” ofrecida a Dios en nuestro lugar; por ella tenemos la remisión de los pecados.

El razonamiento de Anselmo es brillante. Sin embargo, él invierte la perspectiva. ¿Jesús murió realmente para aplacar la ira de Dios? Con buenas razones, parece extraño un Dios que exigiera la sangre de su Hijo para poder ser misericordioso. No es este el pensamiento bíblico. Jesús no vino para reconciliar a Dios, sino al mundo (ver 2 Co 5.18s.). Ya en el Antiguo Testamento, el pueblo era el beneficiario de la expiación. Dios no tiene necesidad de ella. En cuanto a esto, Anselmo necesita ser corregido. La cruz de Cristo no quiere provocar un cambio de actitud en Dios. Muy por el contrario, por ella Dios quiere provocar cambios de actitud en el ser humano.

b. Este es uno de los énfasis de *Martín Lutero*. El reformador se distancia del misticismo medieval, que predicaba la profundización contemplativa en la pasión de Cristo con el objetivo de estar de acuerdo con el crucificado. En el asumir el sufrimiento el ser humano estaría siguiendo el camino de Dios. Para Lutero, la cruz

es, ante todo, sinónimo de gracia, no imperativo para que la persona coopere en su salvación. El “por nosotros” tiene especial relevancia. Cristo “[...]me liberó de todos los pecados, de la muerte y del poder del diablo. Hizo esto no con dinero, sino con su santa y preciosa sangre y su inocente pasión y muerte” (Catecismo Menor). Él se identifica con el pecador, se vuelve maldición en su lugar (ver Gl 3.13). En la cruz ocurre el extraño cambio: “Aquel que debería tener la paz sufre el castigo, y quien debería sufrir el castigo, disfruta de paz” (predicación sobre Isaías, 1527-29). Por la cruz de Jesucristo sucede la justificación por la gracia. Esta visión de la cruz de ver tiene importantes implicaciones:

b.1. Si nuestro pecado es el que mató a Jesús, la historia de la pasión quiere conducir al auto-conocimiento del ser humano. De acuerdo con Lutero, ella es cual espejo que le revela al ser humano la verdad sobre sí mismo. El sufrimiento de Jesús es el producto de nuestro pecado. Su contemplación pone al descubierto el pecado del mundo y busca el arrepentimiento, el asustarse de sí mismo, como dice Lutero. La historia de la pasión es juicio. Y solamente si nos sometemos a este juicio, ella se convierte en consuelo y salvación.

b.2. Pero, ¿Dios realmente estuvo actuando en la cruz de Jesús? Lutero admite que ella exhibe, sobre todo, debilidad y derrota. Dios está oculto en ella. Es así que Dios se revela, en la debilidad del amor que, no obstante, acaba venciendo al infierno, al pecado y a la muerte. Quien quisiera conocer a Dios debe abandonar (crucificar) sus ideas preconcebidas y buscarlo en la humildad de Jesús. Todavía no conoció a Dios quien pasa por alto la cruz.

b.3. Jesús sufrió en la cruz “[...] para que yo le pertenezca [...] y le sirva en eterna justicia [...]” (Catecismo Menor). Con la justificación inicia una “militancia”, o sea, una vida bajo el señorío del crucificado. El asumir la cruz es una exigencia para toda persona cristiana, no como medio de *alcanzar* la nueva vida, sino como *expresión* de la misma. De la cruz de Cristo brotan imperativos éticos. Somos llamados a seguir combatiendo los poderes que Cristo ya venció y que, todavía, continúan atormentándonos hasta la venida de lo perfecto (1 Co 13.10).

Para Lutero, la cruz, siempre en conexión con la resurrección, constituye el principal referente hermenéutico. Su teología es “teología de la cruz”. O, para decirlo en sus propias palabras: “Por tanto, en Cristo crucificado están la verdadera teología y el verdadero conocimiento de Dios” (Debate de Heidelberg, Tesis 20, 1518).

c. En América Latina, la realidad social nos remite con fuerza a la cruz de Jesús. De acuerdo con *Leonardo Boff*, se impone la pregunta: “¿Cómo predicar la cruz hoy en una sociedad de crucificados?” (*Revista Eclesiástica Brasileira*, 44/173, p. 58s., 1984). En este contexto, se vuelve particularmente importante la solidaridad de Jesús con las víctimas de la injusticia y de un sistema inicuo. Jesús murió como mártir del Reino de Dios. La cruz es asumida por Jesús en fidelidad a su “proyecto histórico de amor” (*Pai-xao de Cristo*, p. 142), por causa de la justicia y en solidaridad con los desheredados del mundo.

De ninguna manera Boff iguala la cruz de Jesús con la de otros crucificados. En Jesús, Dios mismo sufre con las víctimas de los crímenes humanos. Viene para extenderles la mano y, simultáneamente, para involucrarse en el combate al sufrimiento. El seguidor de Jesús debe también asumir la cruz en la lucha por la liberación, pues: “Hay valores por los cuales se debe sacrificar la vida” (*Pai-xao de Cristo*, p. 151). A pesar de colocarse al lado de los crucificados, Jesús murió también por los crucifcadores, ofreciéndoles el perdón y la oportunidad de conversión. El Reino de Dios tiene naturaleza inclusiva.

Está claro que la distinción de Boff entre crucificados y crucifcadores, aunque pertinente, solo puede ser relativa. Nadie pertenece definitivamente a una sola de las categorías. Sin embargo, Boff recuerda, con mucha propiedad, que el “por nosotros” de la cruz implica la solidaridad con quien sufre. Interpretando, podríamos decir: Jesús asumió el pecado, pero no sólo eso. Asumió también la marginalidad, para liquidarla y para reintegrar en la comunión a los excluidos.

4. VIDA POR LA MUERTE DE JESÚS

Al testimonio cristiano le compete en todos los tiempos articular el significado salvador de la muerte de Jesús. La forma variará, dependiendo de la condición de las personas y del contexto en que viven. Entre tanto, para todas ellas, el crucificado tiene un mensaje. El “por nosotros”, que es la base de la Iglesia, tiene muchas concretizaciones. Hay algunas que son esenciales:

a. La muerte de Jesús libera de *culpa y pecado*. Las palabras “por nosotros” no invalidan la pregunta por la culpa histórica en el asesinato de Jesús. Pero aquella es relativizada. Ya no es posible culpar de este hecho solamente a “los judíos”, a “los romanos”, a la “clase dominante” o a cualquier otro grupo de la época. Ellos tienen su culpa, sí. Algunos bastante más que otros. No se permite la igualdad de las responsabilidades. Pero el “por nosotros” acaba con el juego de descargar la culpa. Quiere que descubramos nuestra complicidad con Judas, Pedro, Caifás o Pilatos.

Fue la oposición a Dios, fueron grandes intereses humanos, fueron el egoísmo, la cobardía, la omisión y el cinismo quienes clavaron a Jesús en la cruz. Fue el pecado humano que, en la historia de la pasión, hace aparecer su cara trémula y multifacética. Se instaló Jesús, quien lo sufrió - y no se vengó. Ninguna palabra de venganza salió de su boca. Por el contrario, perdonó a sus enemigos (ver Ro 5.10), diciendo que no sabían lo que estaban haciendo (Lc 3.34). Por Jesús, también tenemos la remisión de nuestros pecados.

b. Jesús, por su cruz, libera de la *muerte*. El crucificado experimentó la muerte en todo su horror. Pasó por el abandono que le hizo lanzar el grito: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me desamparaste?” (Mc 15.34). Jesús se solidariza no solo con los crucificados, sino con todos los moribundos. También la muerte “natural” es pesada. Y ahí nadie puede reemplazarnos. El crucificado es el compañero en ese dolor. Está conociendo la agonía aquel que poseía las llaves de la muerte y del infierno, y es promesa de resurrección (ver Ap 1.17s.). Desde que Cristo murió en la cruz, nadie más necesita morir solo y sin esperanza.

c. La muerte de Jesús libera de la *esclavitud*. El amor del crucificado quiere conquistarnos. El apóstol Pablo habla de un morir y un ser sepultado con Cristo “para que andemos en novedad de vi-

da” (Ro 6.4). La libertad es el fruto de la cruz de Jesús, que ha de manifestarse en el servicio a la justicia, en el culto a Dios, en la vivencia de la nueva dignidad de hijos e hijas de Dios. Esa libertad se opondrá a las múltiples formas de asesinato y pecado en el mundo. “Así también vosotros consideraos muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús” (Ro 6.11). En el Gólgota Dios confirma su Reino.

d. La cruz de Jesús libera de la *excomuni3n*. l, Jesús, excomulgado, marginado, expulsado de la sociedad humana, se vuelve hermano de todas las personas que sufren un destino semejante. Por tanto, quien estuviere al margen, para quien la sociedad ya no tiene espacio, quien es reducido a la inmundicia en este mundo, debe levantar la cabeza. El crucificado transforma la periferia en centro y devuelve a los excomulgados el derecho a la comuni3n de las criaturas de Dios. l derrumba muros de separaci3n, reconcilia diferencias, crea comunidad.

Difícilmente hay aspectos del sufrimiento humano que no tengan reflejos en la historia de la pasi3n de Cristo. Solo la total apatía frente a la miseria en nuestro mundo, no sabrá detectar la profundidad de la palabra de la cruz. De cualquier manera, hay mucha culpa que perdonar en este mundo, mucha muerte que vencer, mucha esclavitud que superar y mucha comuni3n por construir. Sin la misericordia del Jesús crucificado y, no obstante, vivo, no hay perspectiva de salida de los cautiverios humanos.

Bibliografia

CONFISSAO DA FÉ APOSTÓLICA, A. Documento de Estudo da Comissão de Fé e Ordem do Conselho Mundial de Igrejas. Sao Paulo: Bartira, 1993.

BOFF, Leonardo. *Paixao de Cristo- paixao do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1977.

LOEWENICH, Walther von. *A teología da cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

LUTERO, Martinho. O debate de Heidelberg. En: id. *Obras selecionadas*. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1987. v. 1, p. 35-55

_____ Un sermão sobre a contemplação do santo sofrimento de Cristo. En: id. *Obras selecionadas*. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1987. v. 1. p. 249-257.

Descendió al mundo de los muertos

Joachim Fischer

1. ¿DÓNDE ESTÁN NUESTROS MUERTOS?

¿Qué sucede cuando una persona muere? ¿Existe vida después de la muerte? ¿Dónde están los muertos? Consciente o inconscientemente, todos y todas nos hacemos esas preguntas. Son fundamentales para nuestra existencia. Forman parte de la pregunta por el sentido de nuestra vida. Por la puerta del nacimiento entramos en este mundo. ¿De dónde venimos? Por la puerta de la muerte salimos de este mundo. ¿Hacia dónde vamos?

Hay ideas y creencias variadas a este respecto. Algunas afirman que con la muerte acaba todo: punto final. Otros creen que los muertos descansan hasta su resurrección. En la cultura brasileña, la gran mayoría comparte la creencia de que, en la muerte, el alma o el espíritu se desprenden del cuerpo y continúan existiendo en algún lugar. No pocas personas creen en la reencarnación en otra vida terrena. Algunos familiares hasta se dirigen directamente, por medio de anuncios en los periódicos, a las personas fallecidas. He aquí algunos ejemplos: “Partiste, que los ángeles del Señor te acojan con los brazos abiertos” – “Las lágrimas son enjugadas por la fe en Dios, y por la certeza de que estás en el esplendor de la luz divina” – “Madre, tu ejemplo, tu fuerza y tu luz quedarán siempre dentro de nuestros corazones”. Alguien resumió su fe, en las siguientes palabras: “Las personas a quienes amamos no mueren, continúan con nosotros, y nuestro corazón las siente. Se convierten en estrellas, y desde ellas, de alguna forma recibimos fuerza y claridad”. Hasta las telenovelas explotan esa temática.

No sólo las creencias intentan dar sentido a la muerte. También las ciencias quieren explicar lo que sucede cuando una persona está muriendo. Surgió la tanatología, una nueva rama de las ciencias, que se dedica a la investigación en torno de la muerte. El término fue derivado de la palabra griega *thánatos* = muerte. La tanatología combina en su método elementos de la medicina y, sobre todo, de la psicología. ¿Cómo reacciona la persona que sabe que va a morir? ¿Se niega a reconocer su situación? ¿Reniega contra “el destino”? ¿O contra Dios? ¿Se resigna? ¿Se deprime? ¿Acepta su muerte, con tranquilidad, en la fe, y muere en paz? La médica y tanatóloga suiza Elisabeth Kübler-Ross aborda tales cuestiones en su famoso libro *Sobre la muerte y el morir*.

¿Y después de la muerte? Algunos investigadores intentan espiar hacia el otro lado, a través de la puerta de la muerte. Entrevistan a personas que se encuentran en el límite de la muerte, o que hasta estuvieron clínicamente muertas por algunos momentos, y fueron reanimadas. Ellas volvieron “del otro lado”. El médico y filósofo norteamericano Raymond A. Moody Jr., relata en su libro *Vida después de la vida*, sobre sus investigaciones respecto de la “supervivencia a la muerte física”. Otro libro suyo es anunciado así: “Este libro nos lleva un paso más cerca del gran misterio de la existencia humana: ¿nuestra alma continúa existiendo hasta más allá de la muerte física?”

Las cuestiones sobre la muerte y de lo que viene después de ella, son asuntos propios de las religiones. ¿Qué dice la Biblia sobre los muertos?

2. EL MUNDO DE LOS MUERTOS EN LA BIBLIA

Desde la antigüedad hasta los principios de la Edad Moderna, se imaginaba al universo estructurado en tres regiones: el mundo superior (el cielo), el mundo humano (la tierra), y el mundo inferior o subterráneo (el mundo de los muertos). La palabra “infierno” es, originalmente, una simple traducción de las palabras hebreas y griegas que designan al mundo de los muertos. Según el diccionario significa, primeramente, “lugar subterráneo, donde están las almas de los muertos”. El Antiguo Oriente produjo muchos

mitos sobre el reino de los muertos. En el **Antiguo Testamento**, hay solo alusiones a tales imágenes.

Quien muere, desciende al mundo de los muertos, se encuentra “en los mares” (Job 26.5) o, como dice Jonás, “me echaste a lo profundo, en medio de los mares, y me rodeó la corriente” (Jon 2.3). También es llamado “tierra de la muerte” (Job 20.23a) o “tierra del olvido” (Sal 88.12b). Es el “mundo de la sombra de muerte” (Job 38.17). Allá los muertos tienen casa, según Job 17.13. De los “héroes de los tiempos antiguos” hasta se dice que “descenderán [...] con sus armas. Sus espadas fueron colocadas debajo de las cabezas y los escudos encima de los cuerpos” (Ez 32.27). Isaías ve a los muertos como “sombras”. Ese “reino” no posee ningún poder o dignidad propios. Se caracteriza por la debilidad total. Es regido por gusanos y bichos (Is 14.9-11). Para Job, los muertos se estremecen de miedo (26.5). Para el Eclesiastés, el mundo de los muertos es la “morada eterna” (12.5b). De allá nadie vuelve: “Como la nube se desvanece y se va, así el que desciende al Seol no subirá” (Job 7.9). El aspecto más sombrío de ese mundo es la ausencia de Dios. No hay más lugar para alabar a Dios. “Porque el Seol no te exaltará, ni te alabará la muerte” (Is 38.18). El muerto no ve más al Dios Eterno (Is 38.10s.). Se siente “derribado [...] a los lados del abismo” (Is 14.15), fuera de la presencia de Dios (Jon 2.4).

Por otro lado, “Dios conoce el mundo de los muertos” (Job 11.8b). Nadie escapa del dominio de Dios, ni en el mundo de los muertos. “Si en el Seol hiciere mi estrado, he aquí, allí tú estás” (Sal 139.8b). El poder de Dios abarca también el mundo de los muertos: Dios “hace descender al Seol, y hace subir”. (1 S 2.6b).

En algunos textos del Antiguo Testamento, se distingue, respectivamente, entre el destino de los buenos, o sabios, y de los malos. El mundo de los muertos pasa a ser un instrumento de juicio de Dios. No todas las personas van al mundo de los muertos, sino solamente “los malos y todos los que rechazan a Dios” (Sal 19.17). Los rebeldes son tragados por la tierra, y descienden “vivos al Seol” (Nm 16.30). La palabra de Isaías es de gran impacto: “Por eso ensanchó su interior el Seol, y sin medida extendió su boca; y allá descenderá la gloria de ellos, y su multitud, y su fausto,

y el que en él se regocijaba” (5.14). Posteriormente, el mundo de los muertos es visto como lugar del “castigo eterno” y de la “desgracia eterna” (Dn 12.2), o sea, el “infierno”, en el sentido tradicional de la palabra.

Lo que nosotros llamamos el Antiguo Testamento era la Sagrada Escritura de los autores del **Nuevo Testamento**. Por lo tanto, ellos compartieron la visión del mundo de los muertos en el Antiguo Testamento. En sus textos, a veces, se transparenta la religiosidad de su tiempo. Pero no están interesados en ese mundo como tal. En el centro de su mensaje está Jesucristo, su persona y obra a nuestro favor: su nacimiento, vida, pasión, muerte en la cruz, sepultura y resurrección.

En la comprensión del **Nuevo Testamento**, los muertos se encuentran provisionalmente, hasta su resurrección, en el mundo de los muertos (Ap 20.13), en el “mundo de abajo” de la tierra (“abismo”, en el texto original griego de Ro 10.7), o del agua subterránea. Allá “descansarán de sus obras” aquellos que murieron en el servicio del Señor (Ap 14.13).

En otros textos, el mundo de los muertos es visto como “lugar de tormento” (Lc 16.28) y castigo. Esa comprensión se aproxima a aquello que, generalmente, entendemos por “infierno”. En la oscuridad, los muertos, torturados por el fuego (Mt 5.22; 18.9) y gusanos (Mc 9.48), lloran y chirrían los dientes (Mt 12; 22.13).

El infierno, también llamado “abismo” (Lc 8.31; Ap 9. 1s., 11; 11.7; 17.8; 20. 1,3), posee un poder contrario a Dios. De él salen poderes destructivos (“monstruos”), para herir y torturar a las personas infieles (Ap 9.1ss.), devastar la tierra “con espada, con hambre, con mortandad, y con las fieras de la tierra” (Ap 6.8), poner “toda nuestra vida en llamas” (Stg 3.5) y matar (Ap 11.8).

En el “Día del Juicio” (Mt 11.22; Lc 10.14; 2 P 3.7), los buenos serán separados de los malos: “Así será al fin del siglo: saldrán los ángeles, y apartarán a los malos de entre los justos” (Mt 13.49). Los malos, o sea, los que “no se habían arrepentido de sus pecados”, serán lanzados “en el mundo de los muertos” (Mt 11.23; Lc 10.15), en el “infierno, donde el fuego nunca se apaga” (Mt 9.43), en “el fuego eterno preparado para el Diablo y sus ángeles” (Mt

25.41). Son atormentados para siempre “en el lago de fuego que arde con azufre” (Ap 19.20), sin “reposo de día y noche” (Ap 14.11). O sufren “pena de eterna perdición” (2 Ts 1.9; ver también Heb 10.27; 2 P 3.7).

Podemos comprobar que las imágenes del mundo de los muertos como infierno, aparecen, de preferencia, en textos apocalípticos. Ellos quieren decir: existe la posibilidad de que la persona quede separada “de la presencia del Señor y de la gloria de su poder” (2 Ts 1.9). El tema nunca es abordado aisladamente, sino siempre dentro de contexto determinado, especialmente de carácter pastoral, pedagógico o discipulador. Los autores del Nuevo Testamento destacan la victoria de Jesucristo sobre todos los poderes del mal (el “infierno”) o quieren llamar a los cristianos y a las cristianas a una vida de fe consciente y responsable.

3. LA IMAGEN DEL INFIERNO EN LA EDAD MEDIA

Sobre todo en el cristianismo de la Edad Media, la imagen del mundo de los muertos ocupó la fantasía de las personas y las amedrentó. Fue elaborada con muchos detalles. Cristianos y cristianas que habían tenido visiones del paraíso, del purgatorio y del infierno, difundieron lo que habían visto. Los pintores, como el holandés Jerónimo Bosch (ca. del 1450-1516), mostraron, en cuadros impresionantes, cómo imaginaban el otro mundo. Partieron de las pocas referencias bíblicas, asimilaron elementos de la mitología antigua y, ciertamente, se aprovecharon también de las creencias populares. Y reafirmaron, a su vez, esas mismas creencias.

El poeta, teólogo y político italiano Dante Alighieri (1265-1321), en forma magistral describe en su monumental poema *La Divina Comedia*, una de las mayores obras de la literatura universal, lo que dice haber visto al recorrer el infierno, el purgatorio y el paraíso. Percibe el infierno como el “reino de la iniquidad”, un “insondable y tenebroso abismo”. De ahí suben “clamores e infinitos ayes”, porque los muertos sufren “horrible proceso de castigo, que las mejores palabras no pueden describir”.

4. “INFIERNO” EN EL LENGUAJE ACTUAL

La imagen medieval aterradora del infierno influye, hasta hoy, en nuestro lenguaje, imaginación y subconsciente. Sin embargo, generalmente usamos la palabra “infierno” en sentido figurado, como expresión simbólica o metáfora. “Infierno” ya no significa un lugar subterráneo, ni un lugar más allá de esta vida terrena. Designa situaciones difíciles de ser soportadas en esta vida, que amenazan o aniquilan la vida humana. Pueden ser situaciones que surgen en la naturaleza (p.e., el “infierno Verde” del Amazonas), o catástrofes, (p.e. el “infierno” de un gran incendio), o situaciones deliberadamente preparadas por seres humanos, para humillar, torturar o matar a otros seres humanos (p.e., el “infierno” de los campos de concentración y de exterminio nazis, o de los campos de trabajos forzados stalinistas). En tales casos, el diccionario registra el significado “tormento, martirio”, que no hace plenamente justicia a los horrores de tales “infiernos”.

5. EL DESCENSO DE JESUCRISTO AL MUNDO DE LOS MUERTOS

Los evangelios relatan la pasión, muerte, sepultura y resurrección de Jesús. Guardan silencio sobre el espacio de tiempo entre la muerte y la resurrección. Un antiguo credo (“enseñanza”), relatado por Pablo, dice: “Cristo murió por nuestros pecados [...];_ fue sepultado, y resucitó al tercer día (1 Co 15.3-4). El antiguo Credo Romano, formulado alrededor del año 200, y a partir del cual se originó el Credo Apostólico, dice: “bajo Poncio Pilatos [Cristo] fue crucificado y sepultado, al tercer día resurgió de entre los muertos”. Los credos de la parte oriental (griega) de la Antigua Iglesia, confiesan la muerte, la sepultura y la resurrección de Cristo. El Credo conocido como Niceno, del siglo IV - el único verdaderamente ecuménico, pues está en uso tanto en las Iglesias Ortodoxas orientales como en la Iglesia Católica Romana y en las Iglesias Protestantes, inclusive las Luteranas - afirma que Cristo “fue también crucificado en nuestro favor, bajo Poncio Pilatos; padeció y fue sepultado; y al tercer día resucitó”.

A partir del testimonio bíblico, podemos concluir que Cristo estaba muerto, entre su muerte en la cruz y su resurrección: estaba

en el mundo de los muertos. El propio Jesús lo había anunciado: “estará el Hijo del Hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches” (Mt 12.40). En el primer Pentecostés, Pedro, citando el Antiguo Testamento, dice: “Cristo, [...] su alma no fue dejada en el Hades” (Hch 2.31). Pablo supone la estadía de Cristo en el “mundo de allá abajo”, en “medio de los muertos” (Ro 10.7).

Otras porciones bíblicas dejan entrever lo que se creía que Cristo habría hecho en el mundo de los muertos. Para el autor de 1 Pedro, “también ha sido predicado el evangelio a los muertos” (4.6). ¿Por quién? Sólo puede haber sido por Cristo. Con esta prédica, proporcionó la posibilidad de alcanzar la salvación a las personas fallecidas antes de su venida. Uno de los relatos sobre la muerte de Jesús, da a entender que, en su entrada al mundo de los muertos, él liberó a “muchos [...] que habían dormido” (Mt 27.52, ¡sin paralelos en los otros evangelios!). Así, Cristo se muestra como el Señor que tiene “las llaves de la muerte y del Hades” (Ap 1.18).

Con base en estas pocas comprobaciones bíblicas, el descenso de Cristo al mundo de los muertos fue incluida en algunos credos, en el siglo IV, y luego, también en el Credo Apostólico. El sentido original de esa parte, tanto en la versión griega como en la latina, es éste: “descendió al mundo de los muertos”. En Brasil, la Iglesia Católica Romana confiesa que Cristo “descendió a la mansión de los muertos”; la Iglesia Presbiteriana dice que “descendió al Hades” –palabra griega que significa “mundo de los muertos”. En otras iglesias, esta parte del Credo fue traducida por “descendió al infierno”. Esto posibilitó la asociación de las imágenes y fantasías tradicionales respecto del “infierno”. Pero no corresponde al sentido original del Credo. Por eso, la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB), adopta hoy la versión que dice que Cristo “descendió al mundo de los muertos”.

6. LA INTERPRETACIÓN DE MARTÍN LUTERO

Todo lo que Cristo hizo, y que confesamos en el 2° artículo del Credo Apostólico, él lo hace **por nosotros**, en nuestro beneficio. Para Lutero, es de fundamental importancia que comprendamos

eso. La versión del Credo usada por él, dice que Cristo “descendió al infierno”. Lutero sabía cómo sus contemporáneos imaginaban el “infierno”. Conocía las respectivas pinturas e ilustraciones. Estas eran, para él, imágenes que transmiten una verdad de la fe. “No se pueden entender las verdades de la fe si no fueran expresadas en imágenes”. Admitió, sin embargo, no saber cómo aconteció aquel descenso de Cristo. No tuvo recelo de decir que sus ideas sobre eso podían estar equivocadas; pero eso no sería herejía, o doctrina falsa, sino solo un error, en un asunto sobre el cual nada nos fue revelado.

La teología de Lutero gira en torno de la cruz y la resurrección (“teología de la cruz”). Es el aspecto principal de la fe cristiana. Lutero es de la opinión de que la bajada de Cristo al infierno, en rigor, no debería constar en el Credo. Habría sido suficiente destacar la muerte y la sepultura de Cristo. Consecuentemente, él no aborda este aspecto ni en una gran confesión de fe de 1528, ni en los dos catecismos (1529). Jesucristo “padeció, murió y fue sepultado [...]. Después resucitó” (Catecismo Mayor). Pero como el descenso al infierno constaba en la versión del Credo que él conocía, destacó el significado salvador también de esta parte de la obra de Cristo. Nos quiere decir que Cristo es el Señor, mi Señor y tu Señor, en todos los lugares, en la vida y en la muerte: “Cristo es el Señor en el cielo, aquí y abajo, para que supiéramos que él es nuestro Señor, donde quiera que estemos, que vivamos o que muramos”. Podemos tener la certeza de que “donde yo estoy, Cristo también está”. Eso nos da confianza y paz de espíritu en la vida y en la muerte. Cuando muramos, nuestro cuerpo será sepultado y se descompondrá. Pero confiados, dejamos a los cuidados de Dios lo que resultará de eso, pues, “donde yo estoy, tengo a mi querido Señor que me protege”.

7. “DESCENDIÓ AL MUNDO DE LOS MUERTOS”: ¿CUÁL EL MENSAJE?

Al comienzo preguntamos: ¿dónde están nuestros muertos? Ahora podemos responder: están en la compañía de Cristo. Él descendió al mundo de los muertos en beneficio de ellos. Acogidos por él, descansan de su vida terrena hasta su resurrección. Cristo

nos deja compartir la salvación que Él trae y personifica. Los muertos están incluidos en su obra y presencia salvadoras. Cristo, la vida en persona (Jn 14.6), lleva vida al mundo de los muertos, pues Él es “la resurrección y la vida” (Jn 11.25). Esta certeza nos libra de angustias y preocupaciones en relación a nuestros muertos, también de la búsqueda desesperada por algún tipo de comunicación con ellos. Podemos estar tranquilos: nuestros muertos están en buenas manos.

A la vez, podemos estar tranquilos con relación a nuestra propia muerte. Entrar en el mundo de los muertos pierde su carácter angustiante. Encontraremos a Jesucristo como compañero, también en esa situación límite. “Aunque ande en valle de sombra de muerte, no temeré mal alguno, porque tú estarás conmigo; tu vara y tu cayado me infundirán aliento” (Sal 23.4). Al morir, podemos decir como Jesucristo en la cruz: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 24.46, citando el Salmo 31.5). Ni la muerte consigue hacernos caer de las acogedoras manos de Cristo.

Por lo cual estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo por venir, _ _ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro. (Ro 8.38s).

La última palabra, la victoria final, pertenece a Cristo. “Sorbienda es la muerte en victoria. _¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh sepulcro, tu victoria” (1 Co 15.54s.). Es por eso que Cristo descendió al mundo de los muertos.

Bibliografia

BRAATEN, Carl E. A perssoa de Jesús Cristo. En. Id., JENSON, Robert W. (Eds.) *Dogmática Cristiá*. Trad. de Gerrit Delfstra, Luis H. Dreher, Geraldo Korndörfer, Luis M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1990. v. 1. p. 531-2 (A humilhação e exaltação de Jesus Cristo: El descenso ao inferno).

KÜBLER – ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer..* Trad. De Paulo Menezes. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

MOODY Jr., Raymond A. *Vida depois da vida, a investigação de un fenómeno: la sobrevivencia a la morte física*. Trad. de Rodolfo Azzi. São Paulo: Circulo do Livro, s. d.

TIBBE, Trudi e Johann. *Vida no limiar da morte*. Trad. De Jenny Kooch. São Leopoldo: Sinodal, 1980.

WOLF, Hans Walter. *Antropología do Antigo Testamento*. Trad. de Antonio Steffen. São Paulo: Loyola, 1975. p. 137-60 (A vida e a morte).

Resucitó al tercer día

Kjell Nordstokke

1. LA RESURRECCIÓN – ¿UN EVENTO HISTÓRICO?

Desde los principios de la Iglesia cristiana, Jesús fue predicado como el Resucitado. Tal fue la importancia dada al mensaje de la victoria de Jesús sobre la muerte, que Pablo afirma: “Y si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra fe” (1 Co 15.14).

En el Nuevo Testamento este evento es anunciado como un acontecimiento histórico. La resurrección ocurrió en un lugar determinado, en un cementerio en las proximidades de Jerusalén, y en un momento igualmente determinado, “al tercer día”, como afirma el Credo Apostólico. A partir de ese hecho, el primer día de la semana es llamado “el día del Señor” (domingo), y es en este día que la primera comunidad cristiana celebra de manera especial su comunión con el Señor resucitado (Hch 20.7).

Un estudio más cercano de los textos del Nuevo Testamento, muestra que hay dos tradiciones que relatan la resurrección de Jesús. Las dos pueden haber existido separadamente una de otra, o también es posible que hayan caminado juntas desde el comienzo. La primera tradición es la de *la tumba vacía*. El sepulcro fue encontrado abierto; Marcos cuenta que la entrada había sido sellada por una gran piedra que, por lo menos, las mujeres no conseguirían remover (Mc 16.3-4). En esta tradición, los ángeles explican lo que había ocurrido anunciando la resurrección (Mc 16. 5-7; Jn 20.1-10). La otra tradición relata sobre los *encuentros con el Resucitado*; él es visto y reconocido por los discípulos. Pablo presenta una

lista de estas apariciones (1 Co 15.5-8), En los evangelios, estos encuentros ocurren donde los discípulos están reunidos; en ellos se renueva la comunión de mesa (Lc 24.36-43; Jn 20.19-29; 21.10, 14). Los discípulos también son investidos como enviados en nombre del Señor (Mt 28.18-20, Jn 20.21).

¿Cómo reaccionar ante las narraciones de la resurrección de Jesús? ¿Es posible aceptar este relato como un hecho histórico? La razón moderna, formada por el pensamiento científico-crítico, se resiste a esta idea, principalmente a partir del supuesto de que sólo puede ser considerado plausible lo que tiene analogía en la historia. Los relatos antiguos de experiencias extraordinarias deben ser descartados como leyendas o mitos piadosos, exactamente por no tener paralelo en la historia, ni antes ni después.

Debemos recordar que no solo el pensamiento moderno presenta esta dificultad en aceptar la resurrección de Jesús como un evento histórico. También en la época del Nuevo Testamento la predicación sobre la resurrección fue cuestionada. La mayoría de los oyentes de Pablo en el Areópago de Atenas comenzaron a mofarse cuando oyeron el mensaje de la resurrección (Hch 17.32); el pensamiento griego, con su clara distinción entre materia y espíritu, rechazó inmediatamente la idea de la resurrección de un cuerpo muerto. Esto contradice no solamente el conocimiento biológico, sino también el pensamiento filosófico.

Vemos en los relatos del Nuevo Testamento que los propios discípulos no mostraron mucha disposición ante el anuncio de la resurrección de Jesús. Los primeros testigos del sepulcro vacío, huyeron llenos de "temor y espanto" (Mc 16.8). Según Lucas, no consiguieron interpretar este acto; por eso, los discípulos en el camino de Emaús, son reprobados por Jesús como "insensatos" y "tardos de corazón" (Lc 24.24-25). Esta realidad de confusión e incredulidad no confiere probabilidad alguna a la tesis de que ellos mismos inventaron la noticia de que Jesús había resucitado.

El hecho de que la resurrección de Jesús no tiene analogía en la historia, no significa que no pueda haber sucedido. Hoy la ciencia admite que debe estar abierta a toda investigación de nuevas realidades y eventos, más allá de aquello que experimentamos y conocemos hasta ahora. Pero la investigación también está obliga-

da a ser crítica y cuestionar la solidez de lo que es presentado como un hecho, especialmente en el mundo de las religiones, donde hay muchos productos de la imaginación. En este sentido, puede ser útil ver lo que la investigación histórica puede constatar respecto de la historia de la resurrección. Hay, por lo menos, tres hechos:

a. el relato de la resurrección forma parte de la comunidad cristiana, desde el primer momento de su existencia;

b. el sepulcro de Jesús fue encontrado vacío, y no hubo una explicación “racional” de este hecho;

c. el estado socio-psicológico de los discípulos y de su sistema de valores éticos no hacen probable la existencia de un fraude, según el cual ellos simplemente habrían inventado historias de encuentros con el Resucitado.

Estas consideraciones no son suficientes para decir que está probado históricamente que Jesús resucitó, pero también queda claro, por la investigación histórica, que no se puede concluir que Jesús no haya resucitado. Hay indicios incontrastables de que, en este tercer día después de la crucifixión, sucedió algo extraordinario. En última instancia, las presunciones filosóficas y religiosas del investigador van a determinar lo que él concluirá a partir de esos hechos.

Así, la fe entra en la arena de juego. La fe cristiana nace del encuentro con Jesucristo vivo; de la misma manera que la comunidad primitiva experimentó esta realidad, los cristianos también hoy testifican acerca de su presencia viva. Al fin de cuentas, también hoy, el propio Resucitado es la razón de la fe en la resurrección.

A partir de esta experiencia, la fe interpreta y determina el sentido de los relatos históricos. Para la fe, los hechos históricos son de suma importancia: Jesús nació como un ser humano igual a nosotros; en esa realidad, predicó y actuó, padeció bajo el poder de Poncio Pilatos, y resucitó al tercer día. Su sufrimiento por nosotros es real y no producto de sueños piadosos, de la misma forma como su victoria sobre la muerte: es una victoria real, y no algo limitado a nuestras esperanzas.

2. LA INTERPRETACIÓN DE LA RESURRECCIÓN

En los textos del Nuevo Testamento, encontramos algunas indicaciones importantes de cómo los primeros cristianos interpretaron la resurrección de Jesús.

Según Hechos, la predicación cristiana comienza en el día de Pentecostés con la venida del Espíritu Santo. Pedro afirma, en su discurso, que fue Dios quien resucitó a Jesús (Hch 2.24). Con esto se enfatiza el sentido *teológico* de la resurrección, como intervención divina, para hacer justicia a la causa de Jesús. Aquel que es rechazado por el mundo, condenado como blasfemo por los líderes judíos y como subversivo por las autoridades romanas, es levantado de entre los muertos por Dios. De esta manera, la resurrección no es, en primer lugar, anunciada como algo sobrenatural y milagroso, sino como una aprobación divina a todo lo que Jesús había hecho y dicho. La propuesta de Jesús, tal como se manifestó en la denuncia de la hipocresía y la injusticia, y en el anuncio de las buenas nuevas del Reino, recibe la aprobación de Dios en el momento de la resurrección.

Acorde con este pensamiento, vemos una segunda tesis en el discurso de Pedro: en la resurrección son rotos “suelos los dolores de la muerte, por cuanto era imposible que fuese retenido por ella” (Hch 2.24). Aquí el Resucitado es proclamado como el Victorioso, aquel que vence, definitivamente, el poder de la muerte. La resurrección no es la vuelta a la vida, como en el caso de Lázaro y otros en los relatos de los evangelios; ella es la conquista de algo nuevo, una victoria para siempre. Dentro de este pensamiento, la muerte es el último enemigo, representante de todas las fuerzas satánicas. Vemos nuevamente que el evento de la resurrección no es un milagro aislado, sino el anuncio de una nueva realidad; es un evento *escatológico*, como un valor que supera el espacio y el tiempo del acontecimiento.

A partir de esta interpretación es que el mensaje de la resurrección es fundamental para la fe cristiana. En 1 Corintios, el apóstol Pablo fundamenta la esperanza cristiana en este mensaje: “Mas ahora Cristo ha resucitado de los muertos; primicias de los que durmieron es hecho” (1 Co 15.20). Primicia quiere decir los pri-

meros frutos de una cosecha, una señal segura de cómo va a ser el futuro de todo lo que está en el árbol.

En la sociedad judía contemporánea a Jesús, se discutía intensamente si hay una resurrección de los muertos, Los fariseos defendían esta idea, mientras los saduceos la rechazaban (Mt 22.23-33). Para la fe cristiana, la esperanza de la resurrección no parte de especulaciones antropológicas o de convicciones de que hay algo de inmortal en el ser humano. Tampoco parte de imágenes cosmológicas con caminos y espacios para los muertos. El fundamento de esta fe es únicamente *crístocéntrico*: la resurrección de Cristo.

De esta manera, la resurrección de Cristo es el modelo de nuestra resurrección. Así como Él vence a la muerte y es llamado a una vida nueva, lo mismo sucede con todos aquellos que le pertenecen. Así como el Resucitado tiene cuerpo, y es conocido por los discípulos, también lo tienen aquellos que resucitan con Él. Sin embargo, es una corporalidad diferente, transformada para la incorruptibilidad de la vida eterna (1 Co 15.50-55). Los encuentros con el Resucitado son los que determinan esta interpretación (Jn 20.27; Lc 24.36-43). El Resucitado no es un espíritu o un fantasma, sino que carga en sus propias manos con las marcas de su historia con su pueblo; el Crucificado es el que se sienta a la mesa con ellos.

A partir de los encuentros con el Resucitado, la resurrección expresa la continuidad de lo que era anteriormente y, al mismo tiempo, la irrupción de algo totalmente nuevo. Esta observación es muy importante para la reflexión sobre el sentido de la resurrección aquí y ahora. Primero, la *continuidad* expresa una profunda valoración de Dios sobre su criatura; ella es rescatada del poder de la muerte y del diablo. De esta manera, el mensaje de la resurrección invita a un compromiso solidario con todas las personas víctimas de los mecanismos de muerte en este mundo. Segundo, la *novedad* de esta realidad ya es experimentada aquí y ahora, como un poder que salva, libera y moviliza para el servicio del amor (Flp 3.10). El Resucitado es el ser humano nuevo, la realización de todos nuestros anhelos y de todo lo que Dios nos tiene prometido en relación a la vida. No es nuestra conquista, es una dádiva libre de Dios y expresión de su amor.

En esta visión, se fundamenta la ética cristiana y su conjunto de actitudes y valores, y también la diaconía como servicio organizado de la iglesia en favor de los necesitados, Las opciones de la actuación tienen como referencia aquello que esperamos, y no solamente el día a día con todas sus limitaciones. De esta forma, la vivencia cristiana implica simultaneidad de continuidad y de novedad. Sin la primera instancia, la memoria de la resurrección corre el riesgo de ser un discurso espiritualista, que huye de la realidad de este mundo. Sin la segunda, puede ser restringida a lo que es humanamente posible y, con esto, queda limitada a un discurso ideológico.

En la historia de la teología vemos tendencias diferentes en la comprensión de la resurrección de Jesús. Algunos estudiosos subrayan el lado histórico, y quieren hasta probar científicamente la factibilidad de la resurrección. El argumento para defender tal insistencia en la historicidad, es que sólo tiene sentido hablar de la cruz y de la resurrección como hechos históricos si los propios historiadores verifican la realidad de los mismos.

Por otro lado, hay otros teólogos que dicen que la historia no tiene importancia alguna. Lo decisivo es el sentido de este mensaje aquí y ahora, experimentado por la fe. Teólogos influenciados por el existencialismo optan por esta línea de interpretación. En la posición más radical se ha dicho que el sepulcro vacío sólo tiene un significado simbólico. Si se encontrara ahora el sepulcro verdadero de Jesús con sus restos mortales, esto no cambiaría nada. Para la fe, Cristo continúa Resucitado.

Ambas posiciones implican problemas cuando son presentadas de una manera unilateral. El anuncio de la resurrección de Jesús es más que una discusión sobre la eventualidad de hechos históricos; parte, en primer lugar, de la experiencia de su presencia en nuestra realidad, aquí y ahora. De igual forma, el mensaje de la resurrección es más que una interpretación simbólica de la cruz y más que una convicción de que Jesús continúa siendo victorioso después de su muerte; por eso, los hechos históricos tampoco pueden ser subestimados.

Así como las dos líneas en los relatos sobre la resurrección en el Nuevo Testamento –una sobre el sepulcro vacío y otra sobre los

encuentros con los discípulos - caminan juntas, también nuestra interpretación debe guardar como punto de partida, que, en ese caso, estamos ante algo inesperado, un acontecimiento que echa abajo todos los cálculos humanos. Los autores del Nuevo Testamento interpretan esta novedad como una intervención divina. Como tal, la resurrección es mucho más que nuestras interpretaciones; es una realidad anterior a nuestras reflexiones, con un sentido mucho más profundo de lo que nuestros pensamientos pueden captar.

3. ACTUALIZACIÓN PARA NUESTRO CONTEXTO

A partir de estas consideraciones, podemos hacer las siguientes observaciones, relativas a nuestro contexto socio-político y cultural brasileño y latinoamericano:

a. *La resurrección sucede entre los muertos.* El espacio inicial de la resurrección es el sepulcro. En este lugar de destrucción eterna, es donde brota la nueva vida. La resurrección es de entre los muertos, de entre las víctimas del poder del mal, y no de entre aquellos que escaparon de las crueldades de esta vida. Esto vale también para nuestra realidad actual.

b. *La resurrección anuncia la victoria de la vida.* La resurrección rompe la lógica de la muerte, que acepta la exclusión, el sufrimiento y la destrucción. La vida en abundancia que Jesús trajo (Jn 10.10) es garantizada por la resurrección. La esperanza se alimenta de esta promesa, así como también la práctica del amor para aliviar y transformar -la diaconía-, anticipa aquello que la fe anuncia y espera.

c. *La resurrección no es la elevación a esferas espirituales.* Muchas veces la religiosidad popular es influenciada por un dualismo que separa entre materia y espíritu, y que implica una cosmología donde hay esferas etéreas a las cuales es atraída el alma. La espiritualidad de la resurrección parte de una visión diferente: es integral y ve un futuro nuevo para el ser humano en su totalidad. Por eso, no desprecia la realidad humana, ni tampoco apuesta a la auto-salvación del alma por medio de viajes espirituales.

d. *La resurrección tiene testigos.* Las primeras testigos de la resurrección fueron mujeres, personas que, de acuerdo conforme a la ideología de la época, tenían poca credibilidad. Fueron hacia el sepulcro, entristecidas, sin saber lo que les esperaba. Así continúa siendo también hoy: de quien menos se espera, viene el testimonio de la resurrección. Así se manifiesta el poder de la resurrección y de la gracia de Dios, que invierten los valores humanos, y dejan que lo último sea lo primero. Descubrimos en esto también el misterio de la resurrección, que, por un lado, es actuación poderosa de Dios, pero, por otro, también es algo escondido, que solo la fe puede abrazar con alegría.

e. *La resurrección llama a la solidaridad con la vida amenazada.* El Resucitado es el mismo que fue al encuentro de pecadores, pobres y perdidos. Su proyecto de salvación y de construcción de una nueva realidad de justicia y paz, se confirma en la resurrección. Creer en ella implica identificación con esta causa de Jesús, solidaridad con los excluidos y participación en la vida comunitaria, para construir un futuro mejor.

Bibliografía

BOFF, Leonardo. *A ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição na morte.* Petrópolis: Vozes, 1972.

BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. (Eds.) *Dogmática cristã.* São Leopoldo: Sinodal, 1990. v. 1. p. 532-535.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *Cristología do Novo Testamento.* En: *Mysterium Salutis.* Petrópolis: Vozes, 1973. v. III/2, p. 8-23.

Subió al cielo, y está sentado a la derecha de Dios Padre, todopodero- SO

Kjell Nordstokke

1. EL TESTIMONIO BÍBLICO

¿Dónde está Jesús ahora? ¿Hacia dónde fue después de la resurrección? El Nuevo Testamento es unánime en responder que Jesús fue exaltado, y está sentado a la derecha de Dios Padre. Hay una íntima unidad entre resurrección y ascensión, pues la subida al cielo es vista como implicación escatológica de la victoria sobre el diablo y la muerte: así como Dios resucitó a Jesús y lo “ha exaltado con su diestra por Príncipe y Salvador” (Hch 5.30-31).

Y sin embargo, la ascensión, también es relatada de maneras diferentes. El más concreto es Lucas, que habla de un evento, cuarenta días después de la resurrección, cuando Jesús es elevado al cielo ante los ojos de los discípulos (Lc 24.50-51; Hch 1.9-11). Esta tradición del “arrebatación” no es confirmada por los demás autores neotestamentarios, excepto en 1 Ti 3.16 (Reina-Valera traduce: “recibido arriba en gloria”). Ellos hablan de la ascensión como un evento trans-histórico, un hecho semejante a la resurrección, que sobrepasa aquello que nuestros ojos pueden ver y las palabras descifrar. En la Carta a los Hebreos, la ascensión es parte de la visión de Jesús como sumo sacerdote en su dimensión cósmica, “que traspasó los cielos” (Heb 4.14; 6. 19-20; 9.24). En Ef 4.9-10, la ascensión es vista en contraposición al descenso “a las partes más bajas de la tierra”; es este mismo Jesús que “subió por enci-

ma de todos los cielos para llenarlo todo”.

También para Lucas lo principal es la interpretación escatológica; pues, el evento anuncia el fin de las apariciones del Resucitado, y el comienzo del tiempo de la iglesia. Lucas supera así el problema de la expectativa de la parusía inmediata de Jesús, que tanto preocupó a la primera generación de cristianos: la propia ascensión es presentada como una forma de afirmar que sólo Dios sabe el tiempo de la venida del Reino (Hch 1.6). De la misma forma, los discípulos que asisten al evento de la ascensión son animados a no quedarse viendo para las alturas (Hch 1.11). Por eso, vuelven a Jerusalén y a la misión para la cual fueron llamados.

En consecuencia de esto, la forma histórica determinada que Lucas usa en su relato, no es lo más importante. Es importante anotar esto por el hecho de que nuestra cosmovisión no permite un “arrebatación”, porque en la antigüedad existían muchas narraciones de este tipo, normalmente relacionadas a personas importantes. Notamos que el propio Lucas no especula sobre el *cómo* de la ascensión. Cuenta que “una nube le ocultó de sus ojos” (Hch 1.9), indicando que en esta nube no había nada, ni detalles milagrosos, ni explicaciones cosmológicas. No se trata de un viaje físico-espacial, sino de un evento escatológico: Jesús subió “al cielo, así vendrá como le habéis visto ir” (1. 11).

Con esto, no se puede negar el hecho de que los autores del Nuevo Testamento se refieren a una comprensión cosmológica diferente de la nuestra. La manera de hablar - “descender” y “subir” -, refleja una relación vertical entre el cielo (“allá arriba”) y el mundo (“aquí abajo”), y aún con el submundo, donde se encuentran los muertos. La especulación contemporánea procuraba revelar más conocimientos sobre el orden del cosmos, y especialmente, los místicos afirmaban tener informaciones secretas sobre los siete cielos y sus poderes. El Nuevo Testamento no entra en este ritmo de curiosidad por las verdades ocultas. Pablo, por ejemplo, que admite también saber de experiencias místicas pues fue “arrebatación hasta el tercer cielo” (2 Co 12.2), deja bien claro que el centro de la fe cristiana es Jesucristo y su gracia (2 Co 12.9).

Esto no significa que la ascensión pueda ser vista como un mito irrelevante, o como una mera construcción teológica, depen-

diente del desarrollo del dogma cristológico. De modo semejante al mensaje de la resurrección, ella anuncia un momento nuevo cuya realidad no puede ser definitivamente aprobada ni rechazada por los argumentos de la razón humana, sino que, exactamente así, quiere ser un hecho histórico. En este sentido “la nube”, que impide una búsqueda de conocimientos extraordinarios, tampoco sirve para ser un refugio del pensamiento racional. No es ella, el centro y el contenido de la ascensión, sino Jesucristo Resucitado.

2. LA ENTRONIZACIÓN DE JESÚS A LA DERECHA DE DIOS PADRE

La comunidad primitiva ya interpretó la ascensión como exaltación de Jesús y su entronización a la derecha de Dios Padre, todopoderoso. Aquel que antes se humilló, “tomando forma de siervo”, es ahora exaltado “hasta lo sumo”, y se le da “un un nombre que es sobre todo nombre” (Flp 2.6-11).

En esta interpretación se hace una lectura nueva y osada del Salmo 110.1. “El Señor dijo a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies”. Si este Salmo, originalmente, se refería a la entronización del rey en Jerusalén, en la época de Jesús fue comprendido dentro de la expectativa mesiánica (Mt 22.41-46). Las frecuentes referencias al Salmo 110 en los escritos del Nuevo Testamento (p.e., Hch 2.34-36; 1 Co 15.25; Heb 1.13) revelan cómo la comunidad llegó a proclamar a Jesús como Mesías (Cristo, en la lengua griega).

Dios es quien hace de Jesús el Señor y el Mesías (Hch 2.36); Él lo entroniza como rey celestial. En la Antigüedad, quien gobernaba tenía derecho a sentarse en el trono, y delante de él debían arrodillarse todos los demás. Dentro de este pensamiento, vemos el significado de la exaltación de Jesús. En la tradición judía, el nombre “Señor” es reservado para Dios. Ahora Jesús recibe este nombre. Él expresa su unidad con el Dios Padre y la investidura del poder divino, así como Jesús dice, en Mt 28.18: “Toda potestad [autoridad] me es dada en el cielo y en la tierra”.

“A la derecha” quiere decir a la mano derecha de Dios. En este punto, la versión portuguesa del Credo Apostólico no es totalmente fiel a la original, que dice: *sedet ad dexteram Dei Patris*, lo que

debería ser traducido “sentado a la diestra de Dios Padre”. Sin duda, “diestra” es una palabra más significativa, pues afirma algo más que la mera presencia de Jesús al lado del Dios Padre. La metáfora “mano” expresa el poder de Dios y su actuación en el mundo para salvar a su pueblo. Fue por esta mano que Yahvé liberó de la esclavitud en Egipto (Ex 15.6). “Voz de júbilo y de salvación hay en las tiendas de los justos; la diestra de Jehová hace proezas” (Sal 118. 15). Pero la mano de Dios también es extendida para destruir al enemigo y para juzgar (Dt 33.41). En la absoluta mayoría de los casos en que la Biblia usa esta metáfora, la mano de Dios expresa su presencia para proteger, bendecir y salvar. Este es, aparentemente, siempre el caso, cuando se habla de la diestra de Dios (Sal 17.7; 63.8; 74.11; 89.13). Lutero acostumbraba acentuar que la relación con la mano siempre se expresa con la preposición “en”: *en la mano de Dios hay salvación y vida*. En esta tradición es que los cristianos confiesan que Jesús está sentado a la diestra de Dios Padre, pues, en esta posición él “intercede por nosotros” (Ro 8,34), y garantiza que ningún poder ajeno “nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro” (8.39).

La entronización no significa que Jesús sea adoptado como Hijo de Dios solamente a partir de ese momento. En especial, en el cuarto evangelio es afirmada claramente la confesión de que Jesús viene del Padre, quien lo enviara al mundo (Jn 8.42; 13.3; 16.28; 17.8). La ascensión no implica algo nuevo en la relación del Hijo con el Padre, ya que en el principio Él estaba con Dios (1.2), en una unidad perfecta (17.21). La novedad se refiere a la relación con el mundo, pues Jesús venció a “pecado, muerte y diablo”, como dice la tradición cristiana; por eso, es proclamado Señor. También es proclamado Mesías, aquel que completó su misión liberadora y salvadora en el mundo, siendo de esta manera para siempre verdadero hombre. Continúa cargando las señales de los clavos de la cruz en las manos, y en ellas de todos los crucificados, en todos los tiempos y en todos los sentidos (1 Co 2.2; Ap 5.6-14).

3. EL REY DE REYES Y SEÑOR DE SEÑORES

La exaltación del poder de Jesús también se caracteriza con relación a los poderes de este mundo, sean ellos visibles o invisibles.

Ya en la cruz se garantiza la victoria de Cristo, pues fracasa la tentativa de los “principados” y las “potestades” de derrotar al enviado de Dios (Col 2.15; Jn 12.23). En este sentido, la propia vida de Jesús puede resumirse así: “para deshacer las obras del diablo” (1 Jn 3.8).

Parte de la lectura del Salmo 110, dice que Dios dominó todas las cosas “debajo de sus pies” (1 Co 15.25), de la misma manera que un rey victorioso domina con su poder a los pueblos derrotados y todas sus pertenencias. En este sentido, la ascensión es un acto triunfal que instala al Cristo cósmico (Col 1.16-17), como Rey de reyes y Señor de señores (1 Ti 6.15).

Los enemigos en este drama cosmológico, no aparecen en un palco lejano de la realidad humana; su ferocidad es experimentada en el mundo y, principalmente, en la vida de las personas. La Antigua Iglesia acostumbraba a llamarlos “pecado, muerte y diablo”. En nuestro contexto latinoamericano, estos poderes se manifiestan en las estructuras injustas, en los mecanismos de exclusión y en la lógica de la muerte que justifica la miseria de la mayoría de la población. Son los “ídolos” de nuestro tiempo: el poder del dinero, la pasión por el consumo irresponsable, el abuso sexual de la otra persona.

Basado en las experiencias del Apóstol Pablo, (Ro 7.4; 10.4; Gl 3.13; Col 2.14) Lutero incluye a la “ley” en este mismo grupo de adversarios, pues la ley nos aterroriza y condena. Hoy esta “ley” puede aparecer en un moralismo que descalifica a la otra persona por no ser suficientemente piadosa, o en un sistema religioso donde sólo los “espiritualistas” alcanzan la salvación.

Pero esta “lucha maravillosa” (*mirabili duellum*) ya está vencida, “gracias a Dios que nos da la victoria por intermedio de nuestro Señor Jesucristo” (1 Co 15.57). Esto no significa que estos poderes ya acepten el señorío de Jesucristo. En su resistencia contra el Reino, continúan causando tormento y dolor. Sólo la fe ve el Reino ya firmemente establecido y garantizado por el poder de aquél que está a la diestra de Dios. Por esto, los cristianos son amonestados y se revisten del poder del Señor (Ef 6.10-12); en este poder “somos más que vencedores, por medio de aquel que nos amó” (Ro 8.37).

Por eso, cuando Lutero explica el Segundo Artículo del Credo Apostólico, en el Catecismo Mayor, resume todo su contenido en las palabras: “Creo que Jesucristo, verdadero Hijo de Dios, ¡se volvió mi Señor!”. La expresión “volverse Señor” es explicada por él de la siguiente manera: “Significa que me redimió del pecado, del diablo, de la muerte y de toda desgracia. Pues antes no tenía señor ni rey, sino que estaba cautivo bajo el poder del diablo, condenado a muerte, envuelto en el pecado y la cueguera”.

4. PRESENTE ENTRE NOSOTROS

Una de las disputas más ardientes entre los reformadores del siglo XVI, fue acerca de la comprensión de la Santa Cena, y, principalmente, sobre la presencia real de Cristo en el pan y en el vino. En un dramático encuentro entre el suizo Zwinglio y Lutero, en la ciudad de Marburgo, en 1529, el primero afirmó que esta presencia sólo puede ser simbólica, pues la fe confiesa que el Señor está en el cielo, y no puede, al mismo tiempo, estar en la tierra, donde los cristianos se reúnen. Lutero no podía concordar con esta interpretación; según él, las palabras “este es mi cuerpo” prometen la presencia real y concreta de Cristo entre nosotros. Este conflicto causó la separación entre los “luteranos” y los llamados “reformados”. Más tarde, Calvino intentó conciliar las dos posiciones, enseñando que, en el momento de la celebración, la comunidad es elevada al cielo y, de esta manera, a la presencia del Señor.

¿Por qué Lutero dio tanta importancia a la afirmación de la presencia real de Cristo en la Santa Cena? En primer lugar, para no perder de vista el mensaje de la encarnación: es el mismo Jesucristo que asumió la forma de siervo y se entregó a la muerte para nuestra salvación, quien viene a nuestro encuentro bajo la forma humilde de pan y vino. Negar la presencia de Cristo en la Cena es negar su humilde presencia en este mundo. Por otro lado, la presencia real implica una presencia incondicional; no es el resultado de nuestra fe, como enseñaran los entusiastas, ni función del poder eclesiástico, como dice la tradición católica. Para Lutero, lo fundamental es que la Cena sea del Señor; nosotros somos simple-

mente invitados a comulgar y a acoger con fe aquello que opera el sacramento.

¿Cómo explicar que Cristo está al mismo tiempo “en el cielo” y en el mundo donde los cristianos se congregan? Lutero intentó elaborar una enseñanza sobre la “ubicuidad” de Cristo, partiendo de la idea de que el cuerpo de Jesús es transformado después de la resurrección. Como exaltado, él comparte la omnipresencia de Dios. Aún así, la “ubicuidad” de Cristo es la presencia de aquel que se encarnó y fue crucificado en el mundo. No se trata de otro Cristo, diferente de aquel que el evangelio anuncia.

Todo este problema y la idea de la “ubicuidad” parten de una metafísica medieval que distingue claramente entre el “cielo”, allá arriba, y el “mundo”, aquí abajo. Es evidente que aún hoy hay personas y sistemas religiosos que imaginan una escala vertical, en la que Dios se encuentra en el nivel más alto. La fe cristiana cuestiona profundamente esta cosmovisión, por tener como fundamento la convicción de que Dios actúa en nuestro medio, en la historia y en los eventos diarios y, principalmente, en la periferia, donde están los excluidos y humildes.

La fe confiesa que esta presencia de Dios en el mundo está escondida. Sólo en Jesucristo se torna visible. La palabra y los sacramentos testimonian hoy su presencia y su señorío en nuestra realidad, pero en una forma humilde, como solidaridad con los pobres y pequeños, en una misión de servir y testificar las promesas de su salvación. De esta manera, la presencia de Jesús no se limita al espacio de la iglesia; él se identifica con quien tiene hambre o sed, es forastero, está desnudo, enfermo o preso (Mt 25.31-46). Pero esto lo hace sin ser reconocido como Cristo y Señor: quien ve, sólo observa la cruz, la cual, para la fe, es señal de salvación, liberación y vida nueva.

5. ACTUALIZACIÓN PARA NUESTRO CONTEXTO

¿Tiene sentido que la iglesia cristiana, hasta ahora, confiese que Jesús “subió al cielo...”? ¿No exige nuestra realidad otras fórmulas y preocupaciones?

Resumiendo lo que ya fue tratado, podemos identificar por lo menos tres puntos claramente relevantes para la realidad en que vivimos hoy como cristianos:

a. Jesucristo es Señor *sobre* todos los ídolos y las fuerzas del mal. En las situaciones en que parecen reinar la violencia, la injusticia y la apatía socio-política, la fe cristiana anuncia el reino del Señor. Este reino continúa en vigencia, su Señor es victorioso, aún cuando hoy sentimos más el peso de la cruz.

b. Jesucristo es Señor *para* liberar y salvar. La iglesia anuncia su señorío como buena nueva, a un Señor diferente a los señores de este mundo, pues él no viene para dominar y acumular, sino para invitarnos a convivir en la comunión, para la gran fiesta de la vida.

c. Jesucristo es *nuestro* Señor. Ya lo conocemos, así como también somos conocidos por él. En él vivimos, en él somos capacitados para una vida nueva de fe, esperanza y amor.

Bibliografía

- AULÉN, Gustaf. *A fe cristá*. São Paulo: ASTE, 1965. P. 196-200
- CONFISSÃO DA FÉ APOSTÓLICA, A. Documento de Estudo da Comissão de Fé e Ordem do Conselho Mundial de Igrejas. São Paulo: IEPG, CONIC, 1993. P. 83-92.
- DREHER, Martín N. O. Segundo Artículo – Tercera parte. En: *Proclamar liberacão: auxílios homiléticos: Suplemento 1: Catecismo Menor de Martín Lutero*. São Leopoldo: Sinodal. 1987. P. 107-114.
- DUQUOC, Christian. *Cristología: ensaio dogmático: 11: O Messias*. São Paulo: Loyola, 1980. P. 205-215.
- LOHFINK, Gerhard. *A ascensão de Jesus: invenção o experiências?* São Paulo. Paulinas. 1977.

De donde vendrá para juzgar a los vivos y a los muertos

Kjell Nordstokke

1. LAS DIFICULTADES DEL LENGUAJE APOCALÍPTICO

Después del iluminismo fue difícil hablar sobre el futuro, en términos apocalípticos. El lenguaje del Nuevo Testamento, que anuncia un final para la era presente a través de tribulaciones cósmicas, en las cuales “las estrellas caerán del cielo” (Mc 3.25), está distante del ser humano moderno. También es muy complicado imaginar que se podrá ver “al Hijo del Hombre, que vendrá en las nubes con gran poder y gloria” (Mc 13.26). Lo mismo vale para un juicio “de los vivos y de los muertos”. Si ya la idea de la resurrección es complicadísima para la razón, cuanto más el escenario que daría espacio para los billones de personas que nacieron y murieron a lo largo de la historia de nuestro planeta Y, además, ¿cómo imaginar un juicio justo para cada una de estas personas?

La primera parte de esta dificultad ya no es tan complicada en nuestros tiempos. La bomba atómica y la crisis ecológica ya pusieron un fin brutal a la inocencia del modernismo y al sueño de la humanidad de estar en un camino cada vez más desarrollado y seguro. La tecnología moderna ya no necesita de un Dios para ver la posibilidad de una catástrofe global. La propia humanidad tiene plenas condiciones para cometer un suicidio colectivo y destruir, junto consigo, la mayor parte de la vida en este planeta.

Los estudiosos del universo confirman esta perspectiva pesimista. La mayoría de ellos afirman que la tierra va a explotar un día

y a desaparecer, así como millones de años atrás apareció de repente, por medio de un misterioso *big bang*.

La segunda parte de la visión apocalíptica, continúa siendo muy difícil, más aún en una época en la cual las grandes utopías parecen haber sufrido derrotas finales y donde un nuevo tipo de naturalismo limita al ser humano al inmediatismo y a las leyes de mercado. Aquí, la realización de un futuro es determinada por el consumo de aquello que ofrece el mercado. En este contexto, no solo es complicado hablar del juicio final, sino hasta de la justicia y el juicio. No solo se excluye la posibilidad de la venida en gloria del Señor Jesús, sino inclusive se excluye la afirmación de su señorío.

Estas últimas situaciones dejan claro que lo que está en juego, cuando se anuncia la venida de Jesús para el juicio final no son, en primer lugar, algunas afirmaciones apocalípticas y la disposición del pensamiento cristiano de aceptar las ideas antiguas sobre el curso histórico del mundo. Está mucho más en juego el mensaje de la fe cristiana que dice que Jesús es el Cristo, que vino al mundo como Salvador y Libertador y que fue exaltado por el Padre, y recibió toda autoridad “en el cielo y en la tierra” (Mt 28. 18).

Conviene recordar que, ante esta afirmación fundamental, todas las demás, inclusive las fórmulas simbólicas que usan un lenguaje apocalíptico, son secundarias y relativas. Esto significa que, simplemente, pueden ser abolidas o sustituidas. ¿Cuál sería un lenguaje alternativo que pudiese transmitir, con la misma fuerza, la esperanza enigmática de que “Jesucristo es el mismo ayer, y hoy, y por los siglos” (Heb 13.8), y que en su nombre, “se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra” (Flp 1.10)?

2. EL TESTIMONIO BÍBLICO

El Nuevo Testamento es unánime en anunciar la venida gloriosa de Cristo al final de los tiempos. El propio Jesús predicó sobre un fin lleno de eventos dramáticos, que culmina con la venida del Hijo del Hombre. También alertó a sus discípulos acerca de la cercanía del fin: “De cierto os digo, que no pasará esta generación hasta que todo esto acontezca” (Mt 24.34).

No es posible, a partir de los textos neotestamentarios, saber cómo Jesús entendió su persona en relación a la venida del Hijo del Hombre. Es evidente que hay una relación: la preferencia que Jesús dio a este título y el auto-testimonio ante el sumo sacerdote, en la hora de su juicio, dan claros indicios acerca de esto: “Yo soy [el Cristo]; y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo” (Mc 14. 62).

En la comunidad primitiva, que fue obligada a reflexionar sobre la distancia entre el “ya” y el “todavía no” de la realización de las promesas mesiánicas, se desarrolló el pensamiento de que el tiempo actual es el tiempo de la iglesia, un tiempo para anunciar el nombre de Jesús a toda la humanidad, y que sólo cuando esta misión fuere cumplida el Señor volverá (Mt 24.14; Hch 1.8; 1 Co 11.26; Ti 2.11-14). Así se puede explicar que es por causa de la longanimidad del Señor que él todavía no cumplió su promesa de retornar, pero esto no garantiza la esperanza de “cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales mora la justicia” (2 P 3.1-13).

La palabra griega *parousia*, que el Nuevo Testamento se usa para designar la “venida” del Señor, también significa “presencia”. Con ella se afirma que hay continuidad entre aquel que vino, que ahora está y que todavía está por venir, “el Alfa y el Omega” (Ap 1.8). Ahora la presencia del Señor está oculta, sólo vista por la fe. Su poder aún está velado y también activamente combatido por las fuerzas del mal; entonces, será un reino de gloria, pues, “toda lengua confesará que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre” (Flp 2.11).

Hay diferentes énfasis en el Nuevo Testamento, referentes a la continuidad entre el “ya” y el “todavía no”. En el Evangelio de Juan se realza la dimensión presencial: “El que oye mi palabra, y cree al que me envió, tiene vida eterna; y no vendrá a condenación, mas ha pasado de muerte a vida” (Jn 5.24). En otros escritos, se pondera que aún vivimos en una realidad que debe pasar por profundas transformaciones para que pueda realizarse lo que la fe espera (1 Co 15.50-58; Stg 5.7-8).

En todas estas presentaciones, se manifiesta una comprensión de Dios como aquel que *viene*. Así siempre fueron leídas las promesas del Antiguo Testamento, y de la misma forma fue expresa-

da la esperanza cristiana. Aún cuando se utiliza un lenguaje apocalíptico para describir los eventos dramáticos al final de los tiempos, como es el caso del último libro de la Biblia, nunca se pierde de vista que en esto se revela la venida gloriosa del Señor. Por eso, las señales no invitan a cálculos cronológicos. Los eventos apocalípticos no pueden ser vistos en sí; fuera de la perspectiva del juicio del Señor, son ignorados, y el fin es comparado a la venida inesperada de un ladrón. Solamente en la perspectiva de la *parousía*, las señales anuncian la venida del Señor, pues, revelan su presencia en este mundo, aún en el auge de las tribulaciones, y anuncian la plena realización de su presencia.

3. EL JUICIO

En el Antiguo Testamento, la venida del Señor implica juicio. Por un lado, esto se relaciona a la comprensión de Dios, el Justo. Por otro, se refiere a la situación del ser humano, al cual Dios juzga para hacer “hace justicia a los agraviados” (Sal 146.7). Sin juicio, Dios no es Dios; tampoco hay liberación de la miseria humana y salvación de la culpa ante Dios. Se afirma siempre que Dios juzga “con justicia (Sal 96.13; Is 11.4), aún cuando su soberanía que le da el derecho de ser juez universal para “juzgar a los pueblos” (Sal 96.10). Aún en los momentos en que el juicio puede parecer venganza y tener consecuencias fatales para quien es juzgado, el texto bíblico nunca cuestiona la justicia de Dios, sino que afirma que ella está íntimamente relacionada a la intervención divina para salvar lo que fue creado por él. En este sentido hay, en el propio momento del juicio, una promesa de renovación y futuro: “He ahí que hago nuevas todas las cosas” (Ap 21.5).

La confesión de que Jesucristo “vendrá para juzgar a los vivos y a los muertos”, expresa la fe en el Exaltado que está sentado a la derecha de Dios Padre. Él es justo, igual que el Padre; su venida es para juzgar toda injusticia, y redimir a su pueblo de todo mal.

Esa presencia divina es la que hace que el juicio sea *final*. Donde Dios juzga, no es imaginable otra instancia para una revisión posterior. Pero el juicio también es final en el sentido de que toda la humanidad está incluida; la confesión afirma esto al decir: “los

vivos y los muertos". De este juicio no escapa el más poderoso, ni tampoco el más insignificante; todos serán vistos y oídos. La resurrección de los muertos es parte del presupuesto de esta confesión, no como una continuidad misteriosa de la vida terrena sino, en primer lugar, como responsabilidad y presencia viva ante Dios en el juicio final.

Una vez más, es necesario destacar que sólo a través de un lenguaje simbólico podemos imaginar el *cómo* de este juicio. Nuestros conceptos de tiempo y espacio no permiten un pensamiento racional al respecto. Sólo en cuanto al discurso teológico, o sea el hablar sobre Dios, es posible hablar de este juicio final. Sin esta referencia, se torna en un discurso esotérico y especulativo.

Así mismo, es muy complicado reflexionar sobre las controversias respecto al juicio. Desde la época de la Antigua Iglesia, la reflexión teológica viene luchando con diversas posibilidades. Esta reflexión se ve dificultada por el mero hecho de que hay diversas indicaciones en el material bíblico. Hay, por ejemplo, textos en los cuales Jesús habla claramente de dos destinos de los juzgados; por un lado, "el reino" o "la vida eterna"; por otro, "el fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles" (Mt 25.31-46). Pero también hay textos, principalmente en Pablo, que indican la posibilidad de la salvación universal, como por ejemplo, la expresión de que "en Cristo todos serán vivificados" y "Dios será todo en todos" (1 Co 15.22 y 28).

Es imposible conciliar, de una manera simple y armónica, estos y otros textos en el Nuevo Testamento que hablan, en forma diferente, sobre los eventos posteriores al juicio. Por eso, es importante ver el asunto no solamente a partir de ciertos textos bíblicos, sino en un conjunto más amplio de reflexión teológica.

En este conjunto, son de vital importancia dos preguntas principales. La primera se relaciona a la injusticia humana y toda crueldad cometida contra las víctimas sin defensa. ¿Podemos, sin mayores problemas, eximir a torturadores y otros criminales de su responsabilidad ante Dios y decir, simplemente, que todos serán salvos? Esto daría lugar a un dilema ético insostenible, en primer lugar, ante las víctimas de las atrocidades. Es difícil ignorar la fuerte voz en las Escrituras, de que el pecado lleva a severas conse-

cuencias para todas las relaciones, principalmente en relación a Dios. “Dios no puede ser burlado: pues todo lo que el hombre sembrare, eso también segará” (Gl 6.7).

La otra pregunta está vinculada a la imagen de Dios como bondadoso, y a la victoria de Cristo sobre el pecado, la muerte y todo el poder del mal. ¿Cómo conciliar esta imagen con un juicio que conduce al castigo o aniquilamiento? ¿No sería parcial la victoria de Cristo, si solamente son salvados los que confiesan su nombre? Si no todos tuvieran la oportunidad de confesar la fe cristiana, ¿cómo comprenderemos la inmerecida gracia de Dios, si solamente quien cree es premiado con la vida eterna?

A partir de esta segunda pregunta, algunos teólogos enseñan el universalismo, eventualmente, como un proceso de purificación o reconciliación universal. La iglesia oficial, siempre se resistió a esta tesis, ya formulada por Orígenes (siglo III) bajo el nombre de “apocatástase”. El Concilio de Constantinopla, en 353, formuló la siguiente condenación: “Si alguien dijere o pensare que la condenación de los demonios o de los hombres impíos, es solo temporal y un día cesará [...] sea anatema”. De la misma forma, también la Confesión de Augsburgo enseña que “los hombres impíos y los demonios” serán condenados “al infierno y castigo eterno” (Artículo XVII). Para muchos cristianos, en la actualidad, es muy difícil seguir esta enseñanza tan firmemente formulada y, todavía más, la actitud que ella parece expresar. ¿Será que no hay otras salidas que conclusiones tan absolutas?

Cuando Lutero reflexionó sobre este problema, aseveró que no cabe a los seres humanos cuestionar el juicio de Dios. Pero recalcó que Dios también es libre en el juicio, y que la fe confía en la bondad salvífica de Dios revelada en Jesucristo. Vale la pena destacar también la posición de Karl Barth, tal vez el mayor teólogo del siglo XX. Él concluyó que no se puede enseñar la salvación universal, pero tampoco se puede enseñar la no salvación universal.

4. LA ESPERANZA CRISTIANA

La esperanza cristiana se basa en la convicción de que Cristo está presente en el juicio final. Es en esta perspectiva que deben

ser vistas las ideas sobre el destino de los que serán juzgados. Tanto la comprensión de la doble conclusión de la historia con la posibilidad de condenación o aniquilación eterna de los “impíos”, así como la convicción de una reconciliación universal, deben tener como punto de referencia el mensaje de que Jesucristo es Señor y Salvador. Él revela el criterio último por el cual el mundo será juzgado (Braaten).

La esperanza es doxológica por naturaleza, es decir que parte de la adoración a Dios por su obra en Jesucristo. En Él se revela la plenitud de la existencia humana, ya experimentada aquí por la gracia inmerecida de Dios y todavía prometida como realización plena en el fin de los tiempos.

La adoración expresa el temor y amor a Dios. Postrarse ante su majestad, pero sentirse también acogido “bajo la sombra de tus alas” (Sal 36.7). Espera que la alianza que Dios estableció con su pueblo haya sido hecha para siempre, y que Dios eternamente sea fiel a la reconciliación que él mismo practicó (2 Co 5.18-21). Espera también que todavía reste algo por ser realizado en esta relación con Dios; por eso, reza con ansiedad: ¡Maranata! ¡Ven, nuestro Señor!

5. ACTUALIZACIÓN PARA NUESTRO CONTEXTO

1. El mundo no permanecerá para siempre como lo experimentamos hoy, invadido por las fuerzas del mal. Todo lo que causa sufrimiento y opresión tendrá su fin. Así, todos los mecanismos de exclusión y toda lógica de muerte, que se conforma con la injusticia, serán juzgados. Por otro lado, todo lo que experimentamos como bueno, bello y justo, tendrá continuidad y jamás se extinguirá. En ambos sentidos, la esperanza cristiana cuenta con la venida definitiva de Dios para renovar, en forma plena, su creación.

2. La fe en Jesucristo vislumbra el juicio de Dios presente en la vida actual. El juicio es anticipado cuando ahora las personas son liberadas de la prisión de la culpa y la injusticia, y transformadas en hijas e hijos de Dios. Ya podemos experimentar aquí los beneficios del reino, donde el último es el primero, y el primero es el siervo de todos (Mc 10.44). Son experiencias hechas tanto en la

comunidad de la fe cuanto en la sociedad civil, donde las señales de inclusión dan testimonio que la fe todavía puede esperar. En todo eso la fe ve el señorío de Jesucristo, y es Él quien un día va a manifestar, en forma definitiva, su presencia (*parousia*).

3. También hoy nuestro pensamiento sobre “las últimas cosas” debe resistirse a la tentativa de sustituir el enigma por especulaciones metafísicas. Tampoco debemos cambiarlo por un racionalismo que permita la resignación donde el intelecto se estanca. “Las últimas cosas” pertenecen solamente a Dios, no a los grandes maestros religiosos, ni a los poderosos y gobernantes de este mundo.

4. El Dios revelado por Jesús es el Dios de la vida que quiere vida. Esta voluntad se manifiesta en un llamamiento a la fe y al servicio de la vida. Ante el enigma del juicio final, debemos -como dice Lutero- “temer y amar a Dios”, pues sólo él puede ser el Señor de la vida, y aún de la vida que todavía esperamos. En este sentido, esperar solamente en Dios no es otra cosa más que lo que dice el primer mandamiento: “No tengas otros dioses aparte de mí”

Bibliografía

BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte: el futuro, la fiesta y la contestación del presente*. Petrópolis: Vozes, 1973

BRUNNER, Emil. *La esperanza del hombre*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1973.

Mysterium Salutis: v. V/3: A Escatología. Petrópolis: Vozes, 1985.

BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W, (Eds,) *Dogmática cristiana*. São Leopoldo: Sinodal, 1990. v. p. 538-551.

ARTÍCULO TERCERO

Creo en el Espíritu Santo

Wanda Deifelt

La primera asociación que hacemos, en la iglesia cristiana, cuando se habla del Espíritu Santo, es recordar el evento de Pentecostés (descrito en Hch 2.1-13). El Espíritu Santo es identificado con lenguas de fuego que se posan sobre las mujeres y los hombres reunidos, posibilitando que hablen en otras lenguas, de modo que todos los pueblos comprendan en su propio idioma las grandezas de Dios. Sin duda, es un hecho importante, porque significa el inicio de la iglesia. Sin embargo, el Espíritu Santo es mucho más que una aparición extraordinaria en Pentecostés, reducido a un momento histórico específico. Está presente desde antes de la creación del mundo, cuando el Espíritu de Dios soplando sobre las aguas (Gn 1.2), y continúa presente hoy, cuando lo invocamos en nuestras celebraciones y en nuestra vida cotidiana.

El discurso sobre el Espíritu Santo, naturalmente, suscita polémicas. Hay quienes afirman que “tener el Espíritu” requerirá también hablar en lenguas, o seguir patrones de comportamiento no usuales. Entre algunos grupos religiosos, por ejemplo, recibir manifestaciones espirituales es tener experiencias de éxtasis, establecer comunicación con antepasados o tener contactos mediúnicos. Para nosotros es fundamental establecer una distinción entre el Espíritu Santo y los demás espíritus. En este sentido, los textos bíblicos y la tradición de la iglesia nos ayudan a entender mejor los atributos del Espíritu Santo, que es objeto de discusión

en el Credo Apostólico, para entender mejor sus manifestaciones actuales.

1. EL TESTIMONIO BÍBLICO

En el Antiguo Testamento, cuando se habla del Espíritu se usa la palabra femenina *ruaj*, la cual aparece 389 veces. En 113 casos, la palabra significa “aire en movimiento”, “viento”, “brisa”, denotando así su dinamismo. En 136 pasajes, se refiere al “Espíritu de Dios” propiamente dicho, como parte integrante de la divinidad. En 116 textos, *ruaj* aparece significando “espíritu humano”. Solamente 10 veces se refiere a animales, y tres veces a ídolos. En el primer caso, como viento que sopla, *ruaj* es siempre sinónimo de movimiento y dinamismo. La *ruaj* sopla sobre las aguas (Gn 1.2), produce cambios (Ex 10.13), hace estremecerse a los árboles ante ella (Is 7.2). *Ruaj* “designa un fenómeno poderoso, que está en el poder a disposición de Yahvé”.¹³

En el caso del espíritu humano, la *ruaj* es el vínculo entre la divinidad y la humanidad, establecido desde la creación del primer ser humano cuando Dios sopló en sus narices el aliento de vida, y *Adán* (el ser humano) se transformó en un ser viviente (Gn 2.7). La *ruaj* es, por tanto, la respiración o soplo de vida, la fuerza vital (Gn 7.22; Is 42.5; 57. 16; Job 34.14). Esta fuerza de vida es dada por Dios, que moldea la *ruaj* en el ser humano (Zac 12.1) y hace posible la vida (Sal 146.4). Toda vez que aparece la *ruaj* es sinónimo de vida, de creación (Sal 104.29). En Ezequiel 37.6-14, solamente después que Yahvé da la *ruaj* a las osamentas revestidas de carne, es posible que los cuerpos vuelvan a la vida. La fuerza vital, el espíritu de vida, la *ruaj*, que moviliza al ser humano, es siempre un regalo de Dios. Por eso, en muchos pasajes, la *ruaj* humana no aparece desvinculada de la *ruaj* divina (Job 34.14s.; Sal 104,29s.).

Sin embargo, la *ruaj* de Yahvé es más que el viento vivificador que se torna soplo de vida en el ser humano. Tiene la misma connotación activa de “palabra” (Sal 36.6), pues, tanto *ruaj* (espíritu)

¹³ Hans Walter WOLF, Antropología do Antigo Testamento, p. 52.

como *dabar* (palabra) salen de la boca de Dios. Es fuerza vital creadora, que domina las fuerzas de la naturaleza (Ex 15.8), determina la duración de la vida (Gn 6.3), transforma al ser humano (1 S 10.6), y confiere dones, como el de la profecía (Nm 24.2). Yahvé también puede disponer de su *ruaj*, haciéndola caer sobre el ser humano, con lo le da un talento y un poder extraordinario (Is 42.1). La *ruaj* se traduce en sabiduría, inteligencia, consejo, fortaleza, conocimiento y temor a Dios (Is 11.2). Joel 3.1s.¹⁴ anuncia que la *ruaj* será derramada sobre hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, esclavos y esclavas, sin ninguna distinción. Por tanto, tiene también el poder de transformar las relaciones sociales.

En muchos pasajes, *ruaj* es identificada como el símbolo femenino del ave que, sobre sus alas, ofrece amparo y protección a sus pichones. Esta imagen femenina se encuentra en los salmos (Sal 17.8; 36.7; 57.1; 61.4; 91.4), donde las alas son sinónimo de guarda y abrigo. Son alas que protegen, salvan, enriquecen y alivian (Is 31.5). Especialmente en los momentos de aflicción, es invocada la imagen del águila, que transporta, rumbo a la libertad, a los esclavos en sus enormes alas (Ex 19.4; Dt 32.11-12).

En el Nuevo Testamento, la palabra que designa espíritu es *pneuma* (un término neutro) y, como en el Antiguo Testamento, tiene connotación de aire en movimiento, como expresión de energía y vida. Puede designar también la auto-conciencia, o sea, el "yo" humano (1 Co 2.11, 16; 16.18; 2 Co 2.13), cuando se refiere al *pneuma* humano. Pero la concepción principal es, sin duda, la comprensión de *pneuma* como la revelación del poder de Dios, que viene a los seres humanos como regalo divino. Este espíritu presenta algo que está fuera de la esfera humana, que no está disponible, pero que es ofrecido por Dios como dádiva. Este *pneuma* divino no existe en sí o para sí mismo, en aislamiento. Por el contrario, actúa, se manifiesta dentro de la existencia humana (Jn 4.24). El *pneuma* divino da testimonio de que somos hijas e hijos de Dios (Ro 8.16), volviendo al ser humano consciente y permitiéndole que se deje guiar. (Ro 8.26; Gl 5.18).

¹⁴ Nota del Revisor: "Joel 3.1s." corresponde a Joel 2.28s. en el texto hebreo, que se refleja en la traducción Reina-Valera-1960 y otras traducciones tradicionales entre los evangélicos hispanohablantes.

Esta actuación del *pneuma* divino se dio en Jesucristo. El testimonio bíblico afirma que Jesús fue concebido y nació de María por obra del Espíritu Santo (Lc 1.35), que el Espíritu Santo estuvo presente con ocasión del bautismo de Jesús (Mt 3.16; Mc 1.10; Hch 10.38), confirmando su vocación y su ministerio (Mt 12.28; Lc 4.14; Jn 1.32s.). Es en el evento de Pentecostés (Hch 2.1-21) que el Espíritu Santo asume su mayor poder, volviéndose fuente de vida para la Iglesia, aumentando, despertando la fe y concediendo dones y carismas que garantizan la vida de la comunidad cristiana (1 Co 12.4-13; 14.1). A pesar de la diversidad de carismas, el Espíritu Santo es quien mantiene la unidad, porque es el único y el mismo *pneuma* que los concede (1 Co 12.11).

En resumen, cuando la Biblia habla de la actividad creadora de Dios hace uso del término *ruaj* o *pneuma* para indicar el Espíritu de Dios. Originalmente asociado a brisa y a viento, indica el movimiento dinámico de Dios, que no puede ser dominado, confinado o limitado. Representa el soplo de vida, don de Dios, que establece el vínculo entre la humanidad y la divinidad. El Espíritu sopla donde quiere y cuando quiere, independientemente de las normas o voluntades humanas. Designa el poder de Dios en acción. En el cristianismo, el Espíritu es también identificado como el Paracleto, que consuela, enseña, protege y permanece junto a los discípulos y las discípulas después de la ausencia de Jesús.

2. LAS DISPUTAS EN TORNO DE LA COMPRESIÓN DEL ESPÍRITU SANTO

Al considerar la importancia del Espíritu Santo para la formación de la iglesia cristiana, llama la atención la brevedad con que Él es afirmado en el Credo Apostólico. Esto se explica, en parte, por la centralidad cristológica de los credos de la Antigua Iglesia y por la necesidad de afirmar la revelación de Dios en Jesucristo. Pero, por detrás de esta tan breve afirmación sobre el Espíritu Santo, existe una serie de polémicas. Liderados por el Obispo Macedonio de Constantinopla (342-360), los herejes pneumatómacos veían en el Espíritu Santo solamente una criatura, o sea, afirmaban que Él no podía ser incorporado a la Trinidad. A través del trabajo de Anastasio, de los Padres Capadocios y de Basilio, el Espí-

ritu Santo fue reconocido como Persona Divina. El resultado de estas disputas fue asumido en el Credo Niceno-Constantinopolitano, del 381 (que expandió el Credo Niceno de 325): “Y creemos en el Espíritu Santo, señor, dador de la vida, procedente del Padre. El cual, juntamente con el Padre y el Hijo, es adorado y glorificado, y habló por los profetas”.

En el año siguiente, en 382, un segundo sínodo en Constantinopla, llegó a la siguiente declaración sobre la naturaleza del Espíritu Santo: “Conforme a esta fe hay una sola divinidad, poder y sustancia, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; siendo igual la dignidad y la honra, y siendo igualmente eterna la majestad en tres perfectas hipóstasis o tres personas perfectas”. Así estaba definitivamente descartada la noción del Espíritu Santo como mera criatura, y pasó a ser entendido definitivamente como parte integrante de la Trinidad. Sin embargo, esta nueva explicación no resolvió los conflictos; hasta generó más problemas que soluciones, produciendo, inclusive, una semilla de discordia entre las iglesias cristianas de Oriente y de Occidente.

Las iglesias cristianas de Oriente preferían acatar la formulación del 381, donde se afirmaba que el Espíritu Santo procede del Padre, mientras que las iglesias cristianas de Occidente, influenciadas por Agustín y Anastasio, defendían que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (para enfatizar la igualdad entre las tres personas). Esta “y” se constituyó, en 867, en un motivo de cisma entre las iglesias de Oriente y Occidente, entre la iglesia romana y la iglesia griega. Pero solamente en el II Concilio de Lyon, en 1274, posteriormente ratificado en el Concilio de Florencia, en 1438, es que la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo se convirtió en doctrina oficial.

Todo este telón de fondo histórico sirve para mostrar cómo la discusión en torno al Espíritu Santo llevó a su encarcelamiento dogmática antes que al esclarecimiento propiamente dicho. En vez de ser un elemento conciliador, el Espíritu Santo fue motivo para mucha polémica. Con el énfasis dado al Espíritu Santo sólo como integrante de la Trinidad, la discusión sobre su poder dinámico, creativo y vocacional, asumió un carácter secundario. Por un lado, la afirmación de los concilios sobre la procedencia del Espíritu

Santo, del Padre y del Hijo, le quitó autonomía como tema teológico específico. Por otro lado, la pregunta dogmática sobre el Espíritu Santo dentro de la Trinidad ofuscó la riqueza del testimonio bíblico sobre el Espíritu. El Espíritu Santo acabó siendo aprisionado y subordinado al dogma eclesiástico. Dentro de los primeros siglos del cristianismo, en el intento de definir quién es el Espíritu Santo, muchas veces se experimentó lo contrario de lo que este Espíritu de vida realmente quiere: congregar, renovar, vivificar.

3. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS

En su Catecismo Mayor, Lutero afirma que el Espíritu Santo santifica. En otras palabras, vuelve santo, acercando a lo divino a aquello que no lo es. Por nuestros propios medios, no conseguimos llegar a Dios ni comprender sus obras. Necesitamos de la ayuda del Espíritu Santo. “Porque ni tú ni yo jamás podríamos saber algo respecto de Cristo o creer en Él y conseguir que sea nuestro Señor, si el Espíritu no lo ofreciese y lo presentase al corazón por medio de la predicación del Evangelio”¹⁵. El modo cómo ocurre la santificación, por intermedio del Espíritu Santo, es explicado en el propio Credo Apostólico: a través de la congregación de los santos (iglesia), el perdón de los pecados, la resurrección de los cuerpos y la vida eterna. Estas son, por así decir, las obras del Espíritu Santo.

El Espíritu Santo sopla entre nosotros, dándonos entendimiento. Como seres humanos, no conseguiríamos percibir la belleza de la creación o aún reconocer la importancia de la vida, muerte y resurrección de Cristo, si no fuera por intermedio del Espíritu Santo. Todo esto nos sería desconocido, inaccesible o incomprensible. Por lo tanto, para que pudiéramos valorizar lo que nos rodea, dar gracias por nuestras vidas, colocarnos bajo la dependencia de Dios y reconocer su poder divino, Dios envió, y continúa enviando, su Espíritu. El Espíritu divino llega a nosotros por la proclamación de

¹⁵ Martín LUTERO. Catecismo Mayor. En: *Livro de Concórdia: as confissões da Igreja Evangélica Luterana*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1981, p. 452.

la Palabra y nos santifica, conduciéndonos a Jesucristo.

La palabra hebrea para Espíritu es *ruaj*, una palabra de género femenino. Ella es brisa, corriente de aire, fuerza de vida. El término utilizado en el Nuevo Testamento es *pneuma*, una palabra de género gramatical neutro, con un significado muy próximo al del término hebreo. El latín emplea el término *spiritus*, del género gramatical masculino, de donde también viene la palabra que nosotros empleamos en portugués y en español para designar esta capacidad creadora y dinámica de Dios, el Paracleto, así como el llamamiento que los pueblos en toda la tierra han recibido para el seguimiento y la predicación del Reino de Dios. Al percibir que el Espíritu podía ser identificado de diferentes maneras, Jerónimo, un traductor bíblico y teólogo de la Antigua Iglesia, “imaginó que las mismas indicaban que Dios trasciende a todas las categorías de sexualidad y que realmente es Espíritu”¹⁶.

El Espíritu Santo tiene esta connotación activa, que nos impulsa e invita al seguimiento. Fuego, viento, luz y agua son algunos términos de comparación y aproximación para entender la fuerza creativa y creadora de Dios en este mundo. Este dinamismo de Dios, esta fuerza libre y creativa, anda suelta y se resiste a ser confinada. Para comprenderla, hacemos uso de un lenguaje metafórico. Así como el aire no puede ser visto, también el Espíritu Santo sólo puede ser experimentado y sentido. Pero para identificar esta fuerza, hasta nuestro lenguaje es limitado. La experiencia de los primeros siglos de la iglesia cristiana muestra cuan catastrófica podría ser la tentativa de reducir el poder del Espíritu Santo a una única formulación. Tal vez sea por eso que el Credo Apostólico es tan lacónico en su formulación. Apensa dice “Creo en el Espíritu Santo”, dejando a la iglesia y a su membresía traducir el significado de este Espíritu Santo, en cada época y en cada lugar.

¹⁶ Elizaberth A. JOHNSON, *Aquella que é: o mistério de Dios no trabalho teológico feminino*, Petrópolis, Vozes, 1995, p. 129.

En la santa Iglesia cristiana, la comunión de los santos

Gottfried Brakemeir

1. INTRODUCCIÓN

“Pues, gracias a Dios, una niña de siete años sabe lo que es la iglesia, los santos creyentes y los 'corderillos que oyen la voz de su pastor'”. Así decía Lutero hace 450 años. Hoy ya no tenemos tanta seguridad. Cuando se habla de iglesia, las personas piensan en una construcción con torre y campanas, en una organización liderada por obispos o pastores, o piensan en un sin número de entidades religiosas esparcidas por el país, en cerrada disputa por la clientela. Para muchos contemporáneos, la iglesia se tornó en un fenómeno sospechoso. Ella desentona por su discurso, considerado anticuado. Acumuló pecados en su historia, convirtiéndose en cómplice del crimen. Además, existen iglesias explotadoras que hacen negocio con la fe y con los anhelos del pueblo; descubrieron un mercado lucrativo. En esas condiciones, ¿qué significa la comunión de los santos?

Por otro lado, la iglesia también es merecedora de respeto. Solidaridad con los marginados, oposición a los males de la época, compromiso con la ética y la verdad, ¿dónde se debe encontrar esto sino en la iglesia de Jesucristo? En el período de las dictaduras en América Latina, muchos cristianos sufrieron persecución, y pagaron la fidelidad a Dios con sufrimientos, renuncia y hasta con la vida. La iglesia fue y es defensora de la justicia. No se rindió ante la arbitrariedad. Mantuvo viva la llama de la fe, de la esperanza y del amor. Sin esta iglesia, valiente y cumplidora de su man-

dato, la situación de nuestro continente sería incomparablemente peor.

Aún así, el cuadro permanece confuso. Asusta el número de cristianos indiferentes. Hay competencia entre las iglesias, así como entre éstas y los movimientos religiosos que alegan ser “más modernos”. Y todos creen poseer la verdad. El Credo Apostólico afirma: “Creo... en la santa iglesia cristiana...” ¿Qué iglesia es esta? ¿Un club místico, una empresa religiosa, una organización no gubernamental, una asociación de barrio? ¿O qué?

2. ¿CÓMO SURGE LA IGLESIA?

La iglesia nace siempre del mismo modo, esto es, por la palabra de Dios y por los sacramentos. Podemos observar claramente esto en Hechos 2: en el día de Pentecostés, Pedro se levanta y anuncia que Jesús de Nazaret, el crucificado que resucitó, es Señor y Mesías. Este testimonio creó fe, condujo al bautismo de casi 3000 personas y fue experimentado como acción del Espíritu Santo. En aquel día, nació la iglesia evangélico-católica de Jerusalén. No tardaron en fundarse otras comunidades. Los apóstoles se lanzaron a la misión, atendiendo a la gran comisión de Jesús. Hicieron discípulos en todas las naciones y enseñaron el Evangelio (Mt 28.18s.). La iglesia tiene su origen en la misión y en la evangelización.

La reforma luterana no dice otra cosa. Define a la iglesia como “la congregación de los santos, en la cual el evangelio es predicado de manera pura y los sacramentos son correctamente administrados” (Confesión de Augsburgo, Cap. VII). La iglesia es la criatura del Evangelio, insistía Lutero. El propio Espíritu Santo, por palabra y sacramento, “llama, reúne, ilumina y santifica a toda la Iglesia” (Catecismo Menor). Por tanto, la iglesia no es invención o fundación humana. Es fruto de la acción de Dios.

La iglesia también es fruto de la fe de las personas, pues la palabra de Dios, que exige y juzga, y también perdona, justifica y libera, quiere ser acogida y convertida en vivencia. Lo mismo vale para los sacramentos, cuyo significado de modo alguno se restringe al perdón de los pecados. El bautismo es la señal visible de

nuestra vocación al discipulado. Es inserción en la comunidad (1 Co 12.13). En la santa cena, a su vez, Jesucristo consigue comunión consigo mismo y, simultáneamente, une a los comulgantes en un solo cuerpo (1 Co 10.16s.). Podemos concluir que la Cena es la continua renovación y reconstitución de la comunidad. Por tanto, esto no ocurre por arte de magia: el don del sacramento quiere ser recibido por la fe. La fe es, esencialmente, esto: respuesta afirmativa al llamado del Evangelio, reacción agradecida a la acción de Dios, confianza en las promesas divinas. Esta fe es fundamental, pero posible solamente porque Dios actuó y habló primero. La iglesia, aunque constituida por “creyentes”, tiene a Cristo por fundamento (1 Co 3.11). Sin el Evangelio, ella no existe. Nace de la misericordia de Dios, así como de la fe que le responde.

3. ¿CÓMO SE MANIFIESTA LA IGLESIA?

Solo Dios sabe quien realmente cree. El ser humano es incapaz de identificar, sin margen de error, al lobo disfrazado de oveja (ver Mt 7.15). Por esto, la verdadera iglesia está oculta. “[...] en esta vida muchos hipócritas y malos están mezclados [...]” (Conferencia de Augsburgo, cap. VIII). No habiendo como separar ahora la cizaña del trigo, la Antigua Iglesia incluía a la iglesia entre los objetos de fe: “Creo en la santa iglesia cristiana”. Pero esta fe en la iglesia no se compara con la fe en el Espíritu Santo; pues no depositamos nuestra confianza integral en la iglesia, sino en el Dios trino. La iglesia, por sí misma, no posee poder salvador. Por eso, en verdad, no creemos *en la* iglesia. Creemos *la* iglesia. Este es el sentido del Credo Apostólico: nosotros creemos que, de hecho, existe la comunión de los santos y verdaderamente creyentes, en medio de y a través de todas las denominaciones. La santa iglesia cristiana no es una ilusión. Es una realidad, a despecho de las evidencias de lo contrario.

Por tanto, hay una diferencia entre la iglesia que creemos y la iglesia que vemos. Ninguna institución eclesial tiene el derecho de igualarse a aquella. Solamente el juicio final va a revelar el verdadero rebaño del Buen Pastor (ver Mt 7.21; 21.31s.; etc.). Sin embargo, esto no permite el desprecio hacia las iglesias concretas que procuran seguir la senda del discipulado. Es impresionante con

qué cariño Lutero podía hablar de esa iglesia humana, imperfecta, pecadora, que justamente a él le había infringido tanto sufrimiento. “Yo amo a esta tan querida sierva y no la puedo olvidar”. Y: “Quien quisiere encontrar a Cristo, debe primero encontrar a la iglesia”. Esas son sus palabras. De hecho, la iglesia verdadera no existe aparte de las instituciones eclesiásticas. Está oculta en medio de ellas. En cuanto los miembros fueren pecadores, también la iglesia necesitará de la penitencia.

Aún así, existen criterios de autenticidad eclesial. Hay señales que constantemente hacen aparecer a la iglesia verdadera. A ella le pertenecen, con absoluta primacía, la predicación de la palabra de Dios y la celebración de los sacramentos. El culto de la comunidad, el estudio bíblico, la propagación del Evangelio es lo que identifica a la iglesia de Dios. Esto siempre que haya preocupación de la coherencia evangélica, pues la iglesia que creemos es iglesia apostólica, fundamentada en la tradición de los primeros testigos, así como en los profetas que les precedieron. Esta tradición original del Evangelio, la tenemos en la Biblia, en la Sagrada Escritura, razón por la cual ella posee función normativa en la iglesia. “Apostólico” es sinónimo de “evangélico” y viceversa. Ahí está la alerta: no toda iglesia que se dice “evangélica” pasará por la prueba de la apostolicidad.

Pero hay otras señales de la iglesia, además de éstas. Lutero apunta al oficio de las llaves del Reino, a la convocatoria a los servidores eclesiásticos, a la oración pública de adoración y agradecimiento a Dios, a la cruz impuesta a la comunidad en razón de su obediencia a Dios. Este último distintivo se volvió relevante en América Latina. ¿Puede haber una iglesia auténtica que sea insensible al clamor de los oprimidos? Injusticia, violencia y corrupción desafían a la voz profética de la iglesia. Ponen a prueba la fidelidad a Jesús, el profeta por excelencia, el profeta crucificado (ver Mc 8.27s.; Lc 1.76). Esto es lo que vale en sentido general: Jesucristo mismo identifica a su iglesia. Cuanto más Él aparece hablando y actuando, tanto más la iglesia corresponde a su vocación. Pues ella es el reino de Cristo, la esfera en que Él es Señor y nosotros somos hermanos y hermanas (ver Mt 23.8).

4. Y LAS IMÁGENES DE LA IGLESIA EN LA BIBLIA -¿QUÉ DICEN?

Esa relación orgánica entre Jesucristo y la iglesia está fuertemente evidenciada en todo el Nuevo Testamento. Jesús es la vid, nosotros las ramas (Jn 15. 1s.) Él es el cuerpo, nosotros los miembros (1 Co 12.12s.). Él es la piedra angular del templo de Dios, que somos nosotros (1 P 2. 4s.). La iglesia tiene vida solamente en cuanto la busca en Aquél que es la resurrección y la vida (Jn 11.25). También la imagen del pueblo de Dios lo comprueba: Jesús es el sumo sacerdote que, ofreciéndose a sí mismo como sacrificio por los pecados humanos, rescata para Dios un pueblo santo de su exclusiva propiedad, un sacerdocio real (ver Heb 7,20s.; 1 P 2.9s.). Este pueblo no tiene nacionalidad. Es universal, católico. Acoge miembros de todas las naciones, razas y culturas. Así es como la iglesia que creemos es tanto evangélica como católica.

El pueblo de Dios es santo, pero no lo es por sus cualidades morales. En el Antiguo Testamento son frecuentes las quejas sobre la obstinación y la dureza de corazón de Israel (ver Ex 32,9). Si aún así es santo (Ex 19.6), lo es porque fue requerido por Dios para ser su propiedad, porque Dios le perdonó las iniquidades y lo eligió como compañero. Para la iglesia de Jesucristo no vale otra cosa. Ella continúa siendo pecadora, y al mismo tiempo es santa. Sus miembros son “santificados en Cristo” (1 Co 1.2). Con esto, ellos también fueron purificados. Continúan dependientes de la misericordia de su Señor. Como santa, la iglesia pertenece a Dios. No es del mundo, aunque viva en él (ver Jn 15.19; 17.14s.). Su referencia es Dios, “por encima de todas las cosas”, razón por la cual resiste –o debería resistir– a ser seducida por el mundo y los intereses humanos que lo gobiernan. La santidad de la iglesia es una de las principales fuentes de su libertad.

La iglesia cristiana comparte la dignidad de pueblo de Dios con los judíos. Dios hizo con Israel la primera alianza. Prometió que, a través de Abraham y sus descendientes, todo el mundo participaría de la salvación (ver Gn 12.3; Is 2.4s.). El Antiguo Testamento afirma que el reino de Dios tiene dimensiones universales. La iglesia ve cumplida esta promesa en Jesús de Nazaret. La misericordia de Dios no es privilegio exclusivo; ella quiere abarcar a todo el mundo. Israel fue elegido solamente por gracia (Dt 7.16s.). La iglesia también. El fundamento es común.

Pero Israel no reconoce en Jesús al Mesías. ¿Esto significa que dejó de ser el pueblo de Dios y que el primer pacto ya no tiene validez? ¡De ningún modo! El apóstol Pablo no se cansa de destacar que Dios permanece fiel a sus promesas (ver Ro 3.3). La iglesia es un injerto en el tronco de Israel (Ro 11.17s.), y Dios habrá de compadecerse de su pueblo, “porque irrevocables son los dones y el llamamiento de Dios” (Ro 11.29).

La cristiandad espera que, al final de los tiempos, Jesús se manifieste como siendo, al mismo tiempo, el Mesías de Israel y de todo el mundo. Hasta tanto le cabe a Israel y a la Iglesia, como “descendientes” del mismo patriarca (ver Gl 3.6s.), conscientizarse de su tesoro común y ejercitar la fraternidad, aún en su divergencia sobre el mesianismo de Jesús. Esa cuestión significa el gran desafío, de parte y parte. La iglesia no puede dejar de dirigir las siguientes preguntas a los judíos: ¿Jesús no es, de hecho, el Cristo prometido por los profetas?; ¿Jesús no es, realmente, la más clara manifestación precursora del reino de Dios, que judíos y cristianos conjuntamente aguardan?

5. ¿CUÁL ES LA TAREA DE LA IGLESIA?

“Lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros”. En estos términos, la Primera Carta de Juan describe la incumbencia de la iglesia (1 Jn 1.3). Le cabe, en términos amplios, el *testimonio* (*marturía*) de Jesucristo y el anuncio del Evangelio, incluida la invitación para participar de él e integrar la comunidad de los discípulos y de las discípulas (ver Mt 28.18s.). La fe viene por la predicación, la enseñanza y la evangelización (Ro 10.17).

Esa fe, necesariamente, se expresará en el *culto* (*liturgia*). Por él la comunidad desafía al mundo, comprobando que la adoración le compete exclusivamente a Dios. “A Jehová tu Dios temerás, y a él solo servirás [darás culto]” (Dt 6.13; Mt 4.10). A través del culto, la comunidad reafirma la validez del primer mandamiento, y apunta a la fuente de la que adviene el alimento en su jornada.

A esto se asocia el *servicio* (*diaconía*). “Así alumbre vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras, y

glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos” (Mt 5.16). Es deber de la iglesia curar los males, restablecer los derechos conculcados, socorrer a las personas en sus necesidades. La adoración a Dios nace de la expresión del amor, la solidaridad y la alegría.

No es menos importante, por último, la construcción de *comunión* (*koinonía*). Ser iglesia es vivir en la fraternidad peculiar de los miembros de un solo cuerpo. “Así que ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos, y miembros de la familia de Dios” (Ef 2.19). La convivencia en Cristo revierte rupturas, reconcilia enemigos y enseña a las personas a servirse unas a otras, con sus respectivos dones.

Aunque distintas, esas tareas no permiten ser separadas. Son complementarias; ninguna puede faltar en la actuación de la iglesia. Ellas convergen para que la iglesia sea señal del reino de Dios, sal de la tierra y luz del mundo (Mt 5.13). Así como su Maestro, también ella va a predicar la conversión, denunciar el pecado, empeñarse en la liberación de los oprimidos, compadecerse de quien sufre, curar enfermedades, saciar hambrientos, perdonar a quien se arrepiente, enseñar una nueva comunión, anunciar la soberanía de Dios. La comunidad de Jesucristo está al servicio de la vida. Pero el éxito de su incursión pastoral, humanitaria, socio-política, está condicionada a su fidelidad a Dios. Solamente así permanecerá siendo iglesia, y salvaguardará la naturaleza evangélica de su discurso y de su práctica. Le cabe el papel de abogada de los derechos de Dios en este mundo y de promotora de la fe, de la esperanza y del amor (ver 1 Co 13.13), sin los cuales la vida humana está condenada a morir.

La iglesia no recibió el encargo de salvar al mundo. Esto es obra de su Señor, y se recomienda no confundir las competencias. La función de la iglesia tampoco se restringe a ser “instrumento” del Reino. Ella es más que sierva. Es la “novia” de su Señor (ver Ef 5.25), o sea, anticipa algo de la novedad escatológica. Esto sucede particularmente en la celebración de la liturgia y en la vivencia de la comunión en Cristo, en la que no hay “no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer” (Gl 3.28). Al mismo tiempo, la iglesia está llamada a colaborar en el combate a las fuerzas del mal. Debe oponerse al pecado. En este esfuerzo, va a

sufrir resistencias. Va a experimentar la cruz. Tendrá, inclusive, la experiencia de su propio fracaso, de su culpa y traición. Es doloroso constatar que, normalmente, los cristianos y las cristianas quedan en deuda con su vocación. A la iglesia le conviene la modestia; es una iglesia militante, pero todavía no la iglesia triunfante. Necesita del recurso de Aquél que dice a alguien que está incapacitado de caminar: “Levántate, toma tu lecho y anda...” (Mc 2.11). ¡Y él anduvo!

6. ¿CÓMO SE ORGANIZA LA IGLESIA?

Comunión es vivencia, acción, movimiento. Por eso, también la iglesia lo es. Ella “sucede”, se vuelve visible por su vida. Aún así no puede prescindir de las estructuras. También la iglesia necesita reglas de juego. La comunión requiere organizarse en una comunidad que se rige por estatutos, reglamentos y órdenes, asumiendo el carácter de una institución.

Se acostumbra distinguir entre comunidad local e iglesia nacional o universal. En verdad, comunidad e iglesia son conceptos sinónimos. El apóstol Pablo escribe a “la iglesia de Dios que está en Corinto” (1 Co 1.2). Por tanto, en cada comunidad local se hace presente la iglesia universal, así como ésta no deja de ser comunidad de Jesucristo en el mundo. No es la suma de las comunidades la que hace a la iglesia. Por el contrario, siempre que los feligreses se reúnen en nombre de Jesucristo (ver Mt 18.20), tenemos una manifestación de la iglesia toda.

En esta iglesia debe reinar la “paz” (1 Co 14.33), y no el caos en la competencia entre miembros o grupos. Para ello sirven los reglamentos. Ellos establecen un “derecho eclesiástico”, que tiene la función de disciplinar el ejercicio del poder en la iglesia, de distribuir competencias y de servir a la misión del pueblo de Dios. Es una convicción luterana que el orden en la iglesia tiene carácter funcional. Es bueno en la medida en que facilita la vivencia y el curso del Evangelio. Cuando obstaculiza este objetivo, necesita de reforma. El derecho, en la iglesia, no es constitutivo sino regulativo.

Tal concepción distingue el luteranismo de las iglesias hermanas, para las cuales el derecho eclesiástico tiene un peso mayor, co-

mo en el caso de la Iglesia Católica Romana, o significativamente menor, como en el caso de las Iglesias Pentecostales. Inclusive distingue a las iglesias Luteranas entre sí. En algunas se hallan estructuras más “episcopales”, por lo tanto, más jerárquicas; en otras, estructuras más “congregacionales”, inclinadas hacia la “base”, o sea, la congregación. Las diferencias provienen de la afirmación de la Confesión de Augsburgo, que dice: “No es necesario que las tradiciones humanas o los ritos y ceremonias instituidas por los hombres, sean semejantes en todas partes” (cap. VII). Las estructuras, aunque imprescindibles, son variables en las iglesias luteranas

En esa variedad, hay límites. La tradición luterana enfatiza el sacerdocio de los creyentes. Por Jesucristo, el único mediador (1 Ti 2.5), todos los bautizados tienen acceso directo a Dios. Lutero compromete a la edificación de la comunidad adulta, capaz de juzgar sobre toda doctrina, como él lo dice en uno de sus escritos. De la misma forma, la tradición luterana valoriza el ministerio (ver CA V), no para desautorizar de sus funciones a la comunidad, sino para proveerle el alimento espiritual y para conducirlo a la madurez. Sacerdocio general y ministerio especial no se excluyen. Importa cuidar que las atribuciones propias de cada cual no lleguen a atrofiar las de los demás. La comunidad cristiana necesita de liderazgo. Pero éste no debe ser jerárquico, en el sentido de eliminar la responsabilidad del “laicado”. En la comunidad luterana, el magisterio infalible está reservado a Jesucristo.

La pluralidad existente en las iglesias abarca no solo “ritos” y “ceremonias”, o sea a los aspectos formales. En sentido amplio, comprende la expresión de la fe. Diversidad es la característica del cuerpo de Cristo (1 Co 12.4s.). Deviene de la variedad de dones, de contextos históricos y desafíos específicos con que se enfrenta la iglesia. La uniformidad estrangularía la vida y privaría a la iglesia de la eficacia de su acción. Cuando la variedad resulta en polarización, hiriendo al espíritu de Cristo y produciendo división (1 Co 1.10s.), el Evangelio sufre perjuicio. Así como existe un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo (Ef 4.4s.), así también creemos en una sola iglesia.

Es consolador saber que existe un vínculo de unión entre todos los cristianos, anterior y superior a las divisiones. En Cristo somos uno. Pero es importante hacer visible esta unidad, traduciéndola

en sus respectivas estructuras y en mucha fraternidad eclesial. Es escandalosa la fragmentación de una iglesia de Cristo en tantas denominaciones y "sectas". Por esto, el esfuerzo por recuperar o mantener la integridad del cuerpo de Cristo es obligatorio para la cristiandad (Jn 17.21). El ecumenismo es un inalienable mandato cristiano. Se trata de profundizar y concretar la comunión de los santos. Será una comunión multiforme, basada en acuerdos entre las instituciones eclesiásticas, en la confesión común de la fe y en proyectos de cooperación práctica. Si fuere auténtica, será una comunidad vivida en compañerismo, abierta a una diversidad no excluyente y sí reconciliada.

7. ¿Y EL FUTURO DE LA IGLESIA?

La Iglesia existe entre la venida de Jesús a esta tierra y la consumación de todas las cosas. Ella no es el reino de Dios; continúa rogando por su venida. Pero, en la transitoriedad de este mundo, le compete preparar el camino del Señor (Is 40.3; Mt. 3.3) y reunir al pueblo de Dios (Hch 1.8). Su papel es, al mismo tiempo, profético, sacerdotal y diaconal. La iglesia va a ejercer su vocación en estricta solidaridad con el mundo en que vive y, también, en el enfrentamiento con él, siempre teniendo en vista el bien pretendido por Dios para sus criaturas.

El futuro de la iglesia está en manos de su Señor. Ella tiene la promesa de que las puertas del infierno no prevalecerán en su contra (Mt 16.18). Esta perspectiva, sin embargo, no dispensa a la comunidad de Jesús de su propia responsabilidad. Debe hallar medios de responder adecuadamente a los desafíos de sus respectivas épocas y de su ambiente. ¿Qué significa ser iglesia de Jesús en los conflictos sociales que sacuden a América Latina? ¿Cómo construir la comunión de los santos en los monstruos urbanos de este continente? ¿Cómo enfrentar el pluralismo religioso, el relativismo ético, la destrucción del medio ambiente, la miseria, la violencia, la injusticia? Vivimos en un mundo estúpido y loco, carente en extremo de la sabiduría de Dios. Se espera de la iglesia nada más que sea fiel a su Señor (1 Co 4.2).

Bibliografia

BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes. 1986.

CONFISSAO DA FÉ APOSTÓLICA. A. Documento de estudo da Comissão de Fé e Ordem do Conselho Mundial de Igrejas. Traducción de Jaci Maraschin. São Paulo: Bartira, 1993

FEINER, Johannes; VISCHER, Lukas, *O novo livro da fé*, Petrópolis: Vozes, 1976, p.395-422.

LUTERO Martín. Dos concílios e da Igreja. En: id. *Obras seleccionadas*. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1992, v. 3, p. 300ss. (Especialmente p. 404s.).

En la remision de los pecados

Osmar Luís Witt

“¡Perdonar es devolver al otro el derecho a ser feliz!”

Los seres humanos fueron creados para vivir en una relación de amistad con Dios (Gn 1.27s.). La narrativa de la creación dice que Él los colocó, hombre y mujer, en un jardín, para que lo cultivasen y cuidasen (Gn 2.15). Les dio libertad y límites (Gn 2.16s.). El ser humano, sin embargo, no aceptó los límites que le podrían asegurar una vida en comunión con su Creador. Prefirió ser señor de sí mismo y, de esa forma, rebelarse contra el Creador (Gn 3). Prefirió confiar en sí mismo en lugar de confiar en aquel que sopló y le infundió la vida. A esa falta de confianza, ignorando que Dios es señor y transformándolo en siervo de los deseos y objetivos humanos, es que la Biblia llama pecado. Esa falta de confianza en Dios es también la que nos hace pecadores y pecadoras. A esta postura de autosuficiencia de los seres humanos, en relación a Dios, la teología la ha llamado pecado original. En este sentido, los pecados que cometemos son pecados originales, pues, devienen de esa falta de fe en el Creador. Esa condición de pecador alcanza a todos los seres humanos, desde el nacimiento (Gn 8.21). De ahí que en la teología también se hable del pecado hereditario. No que seamos herederos del pecado y de la culpa de algún otro, sino que heredamos aquel estado de rebelión contra Dios, que es parte de nuestra naturaleza por causa del pecado. La fe cristiana confiesa que los seres humanos, por sí solos, son incapaces de liberarse de

esa condición. Vivimos todos en la esfera de influencia del pecado (Ro 3.23).

1. PECADO: ¿QUÉ ES ES?

“¡Error es humano!” “¡Todos somos pecadores y pecadoras!” Estas expresiones son útiles para legitimarnos delante de quien señala nuestra responsabilidad por alguna falta cometida. Pero están lejos de identificar que alguien asumió su culpa por algo. Tenemos dificultades para asumir y confesar la culpa. Cometemos errores y fallas, ¡pero eso es humano! Luego, ¿por qué deberíamos sentirnos culpables? Reconocemos que todos somos pecadores y pecadoras, entonces, ¿por qué deberíamos sentirnos culpables de eso? Por otro lado, las culpas no asumidas pesan en el subconsciente de muchas personas que, por no relacionar ese sentimiento con la religión, buscan auxilio en los consultorios psiquiátricos. El lenguaje de la fe nos conduce a hablar aquí de la realidad del pecado.

Cuando decimos “pecado”, en general, pensamos en la desobediencia a un conjunto de leyes o reglas establecidas; así también lo encontramos en varios pasajes bíblicos (p.e., Dt 26.16). Pecado es no cumplir la ley de Dios, sus mandamientos. Si no hubiera leyes, no habría pecado. Ese modo de ver es confirmado también por el apóstol Pablo: “yo no conocí el pecado sino por la ley” (Ro 7.7). Pero eso no es todo lo que dice la Biblia sobre el pecado. Desde el punto de vista de la fe cristiana, el ser humano no solamente comete pecados (en el sentido de incumplir leyes), sino que es pecador; o como ya se dijo, es una criatura de Dios que no desea someterse a su Creador y, por eso, se encuentra en un estado de rebelión contra Él. Este estado de rebelión aparta de Dios al ser humano y lo conduce a la incredulidad y a la práctica de la iniquidad. Hace que tenga dificultad para vivir de la fe, en la certeza de las cosas que no se ven (Heb 11.1). Prefiere confiar en lo que puede ver, y en su capacidad de ejercer dominio. Al pretender ser señor de sí mismo, no permite que Dios sea Dios. Al rebelarse contra su condición de criatura, se vuelve esclavo del pecado y la culpa, pues, en lugar de una relación que se funda en la fe en Dios, dirige la fe hacia otro objetivo, incurriendo en idolatría. El apóstol Pablo nos recuerda que todo lo que no proviene de la fe es peca-

do (Ro 14.23). El reformador Martín Lutero resumió ese tema de la siguiente manera: “Así como sólo la fe justifica y trae el espíritu y la disposición para las buenas obras exteriores, de la misma forma sólo la falta de fe es la que peca e induce a la carne a malas obras exteriores, como sucedió con Adán y Eva en el paraíso (Gn 3.2s.)”. Siendo así, queda descartada una postura moralista que solamente mira los errores y las culpas de las otras personas, y no los propios. Jesús enseñó a no ignorar la viga en el propio ojo (Mt 7.3), y a no juzgar (Mt 7.1). Esto no significa disminuir o ignorar la necesidad de evaluar posturas y actos que se opongan a los mandamientos divinos, y de identificarnos y denunciarnos nuestros propios pecados y culpas, pero evita que nos juzguemos a nosotros mismos como mejores que otras personas (Lc 18.9-14). Sólo cuando asumimos y no ocultamos nuestra culpa, es que podemos experimentar lo que significa ser redimido (perdonado) de nuestros pecados por la obra de Cristo en nuestro favor, a pesar de toda la culpa.

2. ¿QUÉ ES SER REDIMIDO?

Si buscamos una definición en un diccionario, encontraremos una semejante a esta: “Redimir es rescatar, sacar a alguien del cautiverio o del poder ajeno, librar de las penas, solucionar una deuda pagando a su acreedor”. En este sentido es que el Credo Apostólico trata de la remisión de los pecados, retomando un lenguaje que encontramos en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

En el Antiguo Testamento, la remisión es entendida como una compensación que se ofrece para arrancar de la muerte o de la esclavitud una vida humana, que se encuentra en tal condición por una falta cometida contra otras personas o contra Dios (Ex 30.11-16; Job 33.24; Pr 6.35; 13.8: Is 43.3s.). En el caso de una falta cometida contra otras personas, el rescate o remisión normalmente opera mediante el pago de una cantidad en dinero. En el caso de una falta contra Dios, Él recibe la vida de un animal sacrificado a cambio de la vida del culpable, el cual así queda libre de la culpa.

En el Nuevo Testamento, la idea de rescate o remisión sirve para dar significación a la muerte de Jesús (“Cordero de Dios que

quita el pecado del mundo”), y para hablar de libertad y reconciliación ofrecida por Jesús a la humanidad. “el Hijo del Hombre [vino] para dar su vida en rescate por muchos” (Mc 10.45). Esta confesión aparece en otros textos bíblicos, como por ejemplo: 1 Co 6.20; 7.23; 1 Ti 2.6; Ti 2.14; Heb 9.12; 1 P 2.18ss.; Ap 5.9. Más que el aspecto de la remoción del pecado y la culpa, en los textos neotestamentarios se enfatiza la dimensión positiva de la remisión como dádiva; a quien es perdonado, le está siendo ofrecida la posibilidad de un nuevo comienzo, aunque no lo merezca. “Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros” (Ro 5.8).

3. ¿QUIÉN ES EL REDENTOR?

La confesión “Cristo murió por nuestros pecados” (1 Co 15.3), es uno de los artículos de fe esenciales de la Iglesia. ¿Cómo poder entender que ha sido “necesario” que Jesús muriese para liberarnos del pecado?

La muerte de Jesús a favor de la humanidad, a fin de reconciliar a toda la creación con su Creador, sólo puede ser entendida en la perspectiva de la misericordia de Dios. Él no quiere nuestra ruina y, por eso, se encarnó, asumió nuestra humanidad, para rescatarla del pecado y de la culpa. La fe podrá confesar que era su propósito liberarnos por medio del sacrificio de su Hijo. Tal confesión no ignora y no disculpa a aquellas personas que, de hecho, provocaron la muerte de Jesús (ver Mt 26.24). Él fue muerto por razones y en circunstancias históricas; fue eliminado como maldito (crucificado fuera de la ciudad), porque se volvía incómodo para los detentadores del poder religioso y político. No fue Dios quien quiso la muerte de su Hijo, sino aquellos que lo rechazaron. El hecho que, aún así, Dios haya transformado esa muerte en fundamento de nuestra redención, en eso consiste su amor y misericordia.

En vista del sacrificio de Jesús en favor nuestro, no necesitamos más ofrecer nuevos sacrificios (ver Heb 9), y tenemos abogado junto al Padre (1 Jn 2.1), para que se nos perdonen nuestros pecados y, así, podamos dar un nuevo rumbo a nuestras vidas. Lo que resulta de ese perdón incondicional de Cristo es el compromiso de

que también perdonemos a las personas con quienes convivimos y que juzgamos que erraron con nosotros. Los cristianos oramos así: “perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores” (Mt 6.12).

La nueva vida, posibilitada por la certeza del perdón, no puede cambiar las cosas para la dimensión social del pecado. Al seguir sus caminos sin considerar los propósitos divinos, las personas establecen relaciones sociales basadas en el egoísmo y en la búsqueda de la supremacía sobre sus semejantes. De ahí resultan estructuras sociales que también cargan la marca del pecado humano. Cuestionar y combatir estructuras que sustentan y promueven relaciones injustas en la sociedad, tales como la pobreza y sus secuelas, está en el horizonte de las personas que admiten que la vida debe ser preservada como dádiva del Creador, que se encarnó y se dio para que la reconciliación con Él y entre las criaturas sea posible.

Las personas redimidas de sus pecados saben que necesitan del perdón diario: somos, simultáneamente, santos y pecadores y, como tales, personas amadas por Dios que, al perdonarnos, nos restituye la posibilidad de ser felices.

En la resurrección del cuerpo y en la vida eterna

Osmar Luís Witt

*No sé cómo explicar brevemente lo que se refiere a la resurrección de la carne, (que no se identifica con la de ciertas personas que resucitaron de entre los muertos pero volvieron a morir, sino que es como la resurrección de Cristo, o sea, para una vida eterna).
Agustín*

1. INTRODUCCIÓN

La muerte ejerce sobre las personas una fascinación misteriosa. Las incertidumbres y las dudas sobre lo que sucederá a cada uno en su muerte, suscitan innumerables preguntas. Los cristianos son cuestionados en relación a su fe en la resurrección de los muertos por grupos religiosos que proponen otras maneras de encarar la vida después de la muerte, y también por personas que prefieren negar cualquier posibilidad de vida más allá de la que se vive en el tiempo y espacio actuales, Hay quien afirma que, en la muerte, la vida no acaba sino que continúa en un plano diferente, espiritual. Hay quien dice que la muerte es el fin de todo y que alimentar esperanzas para más allá del tiempo presente no pasa de ilusión.

¿Cómo posicionarnos ante visiones tan diferentes? Para buscar respuestas a los cuestionamientos que tenemos, así como los que

nos han sido dirigidos por otras personas, debemos oír lo que nos dice el testimonio bíblico sobre la muerte y la vida eterna; pues, cuando los cristianos profesan su fe en la resurrección están tocando un aspecto importante de la manera cómo ven la existencia humana, y de cómo encaran la muerte.

2. LA MUERTE COMO EL FIN DE LA EXISTENCIA FÍSICO-ESPIRITUAL DEL SER HUMANO

Entre los cristianos también está muy difundida la concepción de que el ser humano es constituido por un cuerpo (físico) y un alma (espíritu), los cuales mantienen tensión entre sí. Por influencia de la filosofía griega, con la cual la Iglesia entró en contacto al traspasar las fronteras del mundo semita, se le confirió, por mucho tiempo, al cuerpo una visión negativa, en el sentido de que este representaría una especie de “prisión” para el alma, la cual se encuentra deseosa de liberarse. Según los filósofos griegos, el cuerpo es el que se desintegraría con la muerte del ser humano, en tanto su alma sería inmortal. Por eso, la muerte podría ser encarada con serenidad y hasta deseada, pues liberaría el alma hacia una vida más plena.

No es posible negar, sin embargo, que esta filosofía representa algo extraño para el pensamiento bíblico sobre el ser humano. Aprendemos a confesar, en el propio Credo Apostólico, con base en el testimonio del Génesis, que Dios creó a los seres humanos y que, en consecuencia, ellos son parte de la buena creación de Dios. También nuestro cuerpo, pues, es una buena obra de Dios por medio de la cual podemos glorificarlo. Nuestro cuerpo no es una prisión para la vida que Dios nos da (Gn 2.7); antes, al decir del apóstol Pablo, es “templo” del Espíritu (1 Co 6.19), y es por su medio que podemos entrar en comunión con las personas que pertenecen al cuerpo de Cristo. Por esta razón, Pablo amonesta a los corintios en el sentido de que sus cuerpos deben estar al servicio de Cristo (1 Co 6.13).

El ser humano es un todo físico-espiritual, que no puede ser dividido. Nosotros no *tenemos* simplemente un cuerpo y un alma, sino que *somos*, cada cual, un cuerpo con vida y una vida en un

cuerpo. De esta forma, afirmar que en la muerte solamente el cuerpo deja de existir, es negar que la muerte alcanza, de hecho, a todo nuestro ser.

3. ¿Y DESPUÉS DE LA MUERTE?

“¡La única cosa cierta en la vida es la muerte!” Sí, vista desde la perspectiva de la naturaleza, esa es, realmente, la experiencia que tenemos. Todo ser vivo nace, se desarrolla, declina y muere. En el instante en que nacemos ya comenzamos a morir, un poco cada día. También la Biblia confirma que, por más que se extiendan los años de nuestras vidas, es cierto que llegará el fin (Sal 90). También sostiene que la muerte no nos lanza al abismo de la nada y que, aún muriendo, no somos separados del amor de Dios revelado en Jesucristo (Ro 8.38s.).

La muerte, con su terror y angustia, fue vencida por la vida en la resurrección de Cristo (Ro 6.9; 2 Ti 1.10). La victoria de Cristo, el primero entre los muertos (1 Co 15.20), sustenta la esperanza cristiana en la resurrección de los que murieron. Por eso, el apóstol Pablo habla en tono desafiante y confiado: “¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh sepulcro, tu victoria?” (1 Co 15.55). Los que son de Cristo no quedarán en la muerte. Sin embargo, eso no elimina la realidad de que las personas continúan muriendo aún después de la resurrección de Jesús. Todavía por un tiempo, en cuanto exista este mundo, la muerte continuará ejerciendo su poder sobre nosotros, hasta el último día, cuando Cristo venza a todos sus enemigos (1 Co 15.25s.). Así es, porque la muerte es la paga del pecado (Ro 6.23). Es decir, Dios no tiene placer en la muerte de sus criaturas, pero el alejamiento y la rebelión contra Él conducirán y conducen al ser humano hacia la muerte. Ella es, realmente, el fin de una existencia y no solamente el fin de la vida en una dimensión corporal, para asumir la vida en una dimensión diferente, espiritual. En este punto principian las dudas y las especulaciones. Si la muerte ya no tiene poder de separarnos del amor de Dios, ¿qué sucede con los que mueren?

4. MORIR ES DESCANSAR EN DIOS

En muchas lápidas de los cementerios podemos leer la siguiente inscripción: "Aquí descansa en paz...". Esa inscripción revela cómo los cristianos entienden el estado de aquellos que murieron. Muchos pasajes del Nuevo Testamento se refieren a la muerte como un "sueño" (1 Co 15.20; 1 Ts 4.13). Nuestra curiosidad natural quiere saber también cómo será ese sueño. ¿Será un sueño de los resucitados, o de los que todavía esperan por la resurrección? ¿La resurrección de los muertos se da en la muerte de cada persona, o habrá un tiempo intermedio entre la muerte personal y la resurrección de todos los muertos?

No son preguntas fáciles de ser respondidas. Algunos creen que la resurrección se opera en la muerte de cada persona, sin ningún tiempo intermedio de espera. Dicen que la noción del tiempo y del espacio que usamos para expresar nuestra existencia no puede ser aplicada a la eternidad, en la cual ingresamos después de la muerte. No habiendo cómo utilizar nuestra noción del tiempo en la eternidad, se presume que todas las personas, aunque hayan muerto en épocas diferentes, encontrarán a Dios en el mismo tiempo, el tiempo de la eternidad, y así, mi muerte es ya el Último Día, y con ella, llego la resurrección del cuerpo.

Asumiendo esta postura, es difícil saber lo que el Nuevo Testamento escribe sobre el tiempo de la resurrección de los muertos (Ap 6.9-11). Parece que hay una concordancia en los textos neotestamentarios, de que la resurrección ocurrirá en el Último Día, esto es, en el regreso de Cristo (1 Co 15.23s.; 1 Ts 4.15; Jn 14.1-3). Y entonces, Dios hará un "nuevo cielo" y una "nueva tierra" (2 P 3.13), o sea, la resurrección no solamente alcanzará a los muertos, sino que hará nueva toda la creación. Este día será también el Día del Juicio (Mt 25.31-46), cuando Dios juzgará según lo que cada uno haya hecho en la vida. Pero, volvemos a preguntar: ¿qué les sucede a los muertos, hasta que llegue ese día?

De esta manera, aproximémonos al camino de la especulación. Los escritores bíblicos evitaron caminar por ese rumbo. Por eso, podemos orientar nuestra ruta. En primer lugar, cabe remarcar otra vez que en el pensamiento bíblico no hay lugar para una visión dualista que separe el cuerpo del alma en el ser humano. La

resurrección es la victoria sobre la muerte y no sobre el cuerpo. El ser humano es un todo, y sólo puede existir en su corporalidad. Es por eso que profesamos la fe en la resurrección del cuerpo. Sin él no podemos ser plenamente nosotros mismos.

La muerte, también, es el fin radical de la vieja existencia (del ser humano todo), y lo que viene después será una nueva creación de Dios. Sin embargo, no somos separados de Dios por la muerte, porque ya en vida somos transformados por el Espíritu Santo (Ro 6.3ss.). Cuando morimos, no somos arrancados de Dios, antes “dormimos” en Él, esperando la resurrección (nueva creación) del cuerpo que nos dará vida plena y eterna. En Él estamos seguros y ya no necesitamos temer a la muerte, como quien no tiene esperanza. Es realmente confortante saber que al fin de nuestra peregrinación en este mundo, no caeremos en el vacío, sino que, por la fidelidad de Dios, seremos acogidos en su seno hasta la llegada del Último Día de la resurrección de los muertos. Hasta allá, el estado de los muertos no es el de la perfección y plenitud de un alma liberada que alcanzó su objetivo. Según el apóstol, es un estado de desnudez. Y, al llegar aquel día, lo que es corruptible será revestido de incorruptibilidad, y lo que es mortal será revestido de inmortalidad (1 Co 15.54); veremos la faz de Dios e ingresaremos en la plenitud de la vida eterna, con nuestros cuerpos resucitados, vida eterna que no será continuidad de la vida terrena destinada a morir, sino un estado nuevo (Mt 22.30). Dios mismo es quien garantiza la identidad y la unidad esencial del viejo ser humano (el que murió) y del nuevo (el que resucitará). Cómo lo hará, no nos fue revelado, tal como continúa difícil de explicar nuestra primera creación. Solamente la fe puede confesar que en aquel día “estaremos para siempre con el Señor” (1 Ts 4.17).

5. RESURRECCIÓN NO ES REENCARNACIÓN

La reencarnación es la doctrina según la cual el alma humana, después de la muerte, asume otro cuerpo, encarnando de nuevo. Las personas que defienden la reencarnación (en nuestro medio conocido sobre todo por el espiritismo), resumen sus argumentos en los siguientes puntos:

- a. Hay varias existencias terrestres, nuestra vida corporal no es la primera y, probablemente, no será la última. Después de morir, volveremos en otra existencia.
- b. La razón de las sucesivas reencarnaciones es el continuo progreso hacia la perfección. Las almas caminan hacia la perfección final de un espíritu purificado.
- c. La purificación es alcanzada por medio de los méritos acumulados en la existencia encarnada, en la medida del esfuerzo personal.
- d. El progreso en la escala de la perfección garantiza al alma una existencia siempre más espiritual, hasta alcanzar el estado de independencia de la materia.

Es necesario reconocer que esta comprensión parece tener una base muy racional. Sin embargo, hay también diferencias en relación a las enseñanzas bíblicas.

1. La reencarnación retoma una visión dualista del ser humano. El cuerpo es un mero instrumento del alma, que lo abandona después de cada existencia.
2. No hay lugar en la reencarnación para una concepción de juicio final. Todas las almas se encontrarán en el camino de alcanzar la perfección. Los males cometidos en una existencia serán pagados en otra. En el Nuevo Testamento leemos: “está establecido para los hombres que mueran una sola vez, y después de esto el juicio” (Heb 9.27).
3. No hay necesidad de un Redentor para los reencarnados. La perfección es alcanzada por medio del esfuerzo personal. Se alcanza, de esa forma, el contenido principal de la fe cristiana, que profesa a Jesucristo como único salvador que nos ofrece salvación por gracia, y no en retribución a nuestros méritos, los cuales no nos bastarían, en el caso de que dependiéramos solamente de ellos.
4. Los fracasos y los sufrimientos de cada uno son aceptados con resignación, pues serían la retribución a los males cometidos en otras vidas y servirían a la purificación del alma. En oposición, la fe cristiana acentúa que la existencia del mal es señal de la rebelión contra Dios y del alejamiento de Él.

Parte IV

La Contemporaneidad del Credo, en Once Versiones Actualizadas

Walter Altmann

La actualidad permanente del Credo Apostólico (y de los demás credos de la Antigua Iglesia), y la conveniencia o necesidad de formulaciones actuales de la “esperanza que hay en nosotros” (1 P 3.15), no se excluyen mutuamente. Al contrario, las actualizaciones y nuevas formulaciones actuales dan expresión al contenido de la fe dentro de nuevas realidades y situaciones específicas. Sirven también para posicionarse con claridad ante creencias y comportamientos reconocidos como amenaza o negación de la fe cristiana.

Las nuevas formulaciones, naturalmente, no pueden “competir” con el Credo establecido, ni mucho menos sustituirlo. Son, en cierto sentido, sólo intentos de actualización del Credo, originalmente concebido en otro contexto y otra realidad. Sin embargo, los credos de la Antigua Iglesia sirven de medida crítica para los credos actuales, así como los propios credos de la Antigua Iglesia resumen el testimonio de las Escrituras y son medidos por ésta. A la inversa, las nuevas formulaciones concebidas en otros contextos y realidades, contribuyen para realzar la actualidad y la relevancia permanentes del Credo como confesión de la fe cristiana.

También es importante enfatizar que esos credos, independientemente de su contenido teológico, muchas veces no son formula-

dos meramente como una descripción sumaria de la fe cristiana, sino como textos destinados al uso litúrgico, como confesiones a ser pronunciadas por la comunidad en el culto. Por tanto, ellas adquieren un carácter doxológico de adoración en relación a Dios y, simultáneamente, un carácter de compromiso ético en relación al prójimo.¹⁷ Igualmente, en esas formulaciones actualizadas, ocurre con frecuencia una “reducción” intencional, esto es, el credo es formulado a partir y hacia adentro de una realidad específica y particular. En este caso, el “nuevo” credo no pretende resumir y actualizar el todo de la fe cristiana, sino realzar una dimensión reconocida como esencial, pero negligenciada o encubierta en las formulaciones más tradicionales.

Para hacer más palpable la actualidad del Credo y la diversidad de las formulaciones actuales, presentamos a continuación algunas de esas confesiones.

1. UN CREDO DE LUTERO

El reformador Lutero expuso muchas veces el sentido del Credo Apostólico en su realidad y en su tiempo. Las más conocidas de esas interpretaciones, las encontramos en los Catecismos Menor y Mayor, de 1529¹⁸. En ellas es característico, entre otros, el énfasis en el compromiso personal de quien confiesa la fe. “Dios me creó a *mí* y a todas las criaturas”; “Jesucristo [...] es *mi Señor*”; “el Espíritu Santo *me* llamó por el evangelio”¹⁹. Pero hay todavía otras exposiciones menos conocidas del Credo de la autoría de Lutero. La que se menciona a continuación, asume prácticamente la formulación actualizada del Credo y data del 1520, año crucial para la Reforma y en el cual Lutero publicó algunas de sus obras más importantes. En esta exposición, podemos observar cómo la persona que confiesa la fe, despojada de todo valor propio, deposita su entera confianza en el propio Dios, pues El sí es plenamente

¹⁷ Ver, en cuanto a esto, el capítulo titulado *Credo = yo creo*.

¹⁸ En: *Livro de Concórdia: as confissões da Igreja Evangélica Luterana*, 4. ed. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1993, respectivamente p. 361-384 y 385-496.

¹⁹ *Ibid.*, p. 370-371.

confiable. De esta manera, la formulación de Lutero refleja su redescubrimiento principal de la justificación por gracia (de Dios) mediante la fe (de quien cree).

No pongo mi confianza en ningún ser humano en la tierra, ni en mí mismo; ni en mi poder, saber, bondad o piedad, ni en aquello que yo pueda poseer. No pongo mi confianza en ninguna criatura, sea que esté en el cielo o sobre la tierra. Yo me atrevo y coloco mi confianza exclusivamente en el Dios uno, invisible, incomprendible, creador del cielo y de la tierra y que, sólo Él, está sobre todas las criaturas. Por otro lado, no me espanto de toda la maldad del príncipe de este mundo y de sus comparsas. Mi Dios está sobre todos ellos.

Creo en Dios, aun siendo yo abandonado o perseguido por todas las personas. Creo en Dios, a pesar de todo, sea yo pobre, sin entendimiento, sin sabiduría, despreciado o carente de todas las cosas. Creo en Dios, aun siendo pecador. Es que esa mi confianza inquebrantable debe prevalecer por encima de todo lo que existe y no existe, por sobre el pecado y la virtud - sí, sobre todas las cosas -, para que en Dios se mantenga pura y limpia, tal como el primer mandamiento me impone.

Tampoco le pido algún milagro, para tentarlo. Confío en Él sin cesar, por más que demore, y no le impongo término, plazo, medida o forma, sino que confío todo a su divina bondad con una fe libre y auténtica.²⁰

2. CONFESIÓN DE BARMEN

En 1934, líderes de comunidades evangélicas luteranas y reformadas de Alemania, se reunieron en Barmen y adoptaron una confesión de fe, con el objeto de contraponerse a la ideología nacional-socialista, centrada en la figura del *Führer* (Adolfo Hitler) y a la interferencia del Estado nacional-socialista, con su ideología, en la vida de la Iglesia. El principal redactor fue el conocido teólogo Karl Barth. Reproducimos los pasajes principales, basados en Jesu-

²⁰ Martín LUTERO, *Obras Seleccionadas*. v 2: O programa da Reforma: escritos de 1520. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia. 1989, p.185.

cristo como único Señor de la Iglesia. Por razones de espacio, omitimos las introducciones, con sus citas bíblicas, en base a las cuales se hace la afirmación de fe y la negación de la falsa doctrina²¹. Algunas iglesias, inclusive de fuera de Alemania, como la Iglesia Presbiteriana Unida de los Estados Unidos de América y la Iglesia Presbiteriana Reformada de Cuba²², reconocieron oficialmente la Confesión de Barmen como su confesión de fe.

1. [...] Jesucristo, como nos es atestiguado en la Sagrada Escritura, es la única palabra de Dios que debemos oír, y en quien debemos confiar, y a quien debemos obedecer, en la vida y en la muerte. Rechazamos la falsa doctrina de que la Iglesia tendría el deber de reconocer –más allá y separada de la palabra de Dios– otros acontecimientos y poderes, personajes y verdades, como fuentes de su predicación y como revelación divina.

2. [...] Así como Jesucristo es la certeza divina del perdón de todos nuestros pecados, así y también con la misma seriedad, es la reivindicación poderosa de Dios sobre toda nuestra existencia. Por su intermedio experimentamos una jubilosa liberación de los impíos grillos de este mundo, para servirnos libremente y con gratitud a sus criaturas.

Rechazamos la falsa doctrina de que, en nuestra existencia, hubiera áreas en que no pertenezcamos a Jesucristo, sino a otros señores,

²¹ El texto completo puede ser encontrado, en portugués, en *A Constituição da Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos da América*.: Parte 1: Livro de confissões. Sao Paulo. Missão Presbiteriana do Brasil Central, 1969. par 801-828.

²² La Iglesia Presbiteriana Reformada de Cuba adopta las mismas confesiones de la Iglesia Presbiteriana Unida de los Estados Unidos de América (que adoptó inclusive, en la década del 60, una confesión propia, la “Confesión de 1967”, centrada en el tema de la reconciliación, 2 Corintios 5.19), pero aumenta una confesión propia, relativamente extensa, *La confesión de fe de 1977*, formulada bajo el concepto de un país socialista. (Ver *LA CONSTITUCIÓN DE LA IGLESIA PRESBITERIANA-REFORMADA EN CUBA*: Parte 1: Libro de confesiones, La Habana: Departamento de Publicaciones, Iglesia Presbiteriana Reformada en Cuba, 1977, respectivamente p. 203-216 y 217-251) Ahí encontramos por ejemplo las siguientes afirmaciones paralelas lapidarias: “La fe en Jesucristo obliga a la Iglesia, a poner en el centro de su interés y preocupación, al ser humano, y a considerar su integridad como parámetro para juzgar todas las cosas [...]”, “[...] Dios en Jesucristo nos revela que el centro de su interés, preocupación y valorización de todas las cosas está en su “criatura” humana, hasta el punto de “despojarse” a sí mismo y hacerse “carne de pecado” por su redención” (Id, p. 227). En adelante, la categoría del “ser humano” es desbordada en sus múltiples dimensiones: economía, trabajo comunidad, libertad, historia, y la Confesión proclama el Reino de Dios como superación de la realidad del pecado.

áreas en que no necesitaríamos de la justificación y santificación, por medio de El.

3. [...] La Iglesia Cristiana es la comunidad de los hermanos, en la cual Jesucristo obra actualmente como el Señor en la Palabra y en lo Sacramentos, a través del Espíritu Santo. Como iglesia formada por pecadores justificados, ella debe, en un mundo pecador, testificar con su fe, su obediencia, su mensaje y su organización, que sólo son su propiedad, y que vive y desea vivir tan solamente de su consolación y de sus instrucciones en la expectativa de su venida.

Rechazamos la falsa doctrina de que a la Iglesia le sería permitido sustituir la forma de su mensaje y organización, a su placer o de acuerdo con las respectivas convicciones ideológicas y políticas reinantes.

4. [...] La diversidad de funciones en la Iglesia, no establece el predominio de una sobre la otra, sino más bien el ejercicio del ministerio confiado y ordenado a toda la comunidad.

Rechazamos la falsa doctrina de que la Iglesia, desviada de este ministerio, pudiera darse a sí misma, o permitir que se le diesen, líderes especiales revestidos de poder de mando.

5. [...] La Escritura nos dice que el Estado tiene el deber, conforme al orden divino, de velar por la justicia y por la paz en el mundo, aunque no redimido, en el cual también vive la Iglesia, según el patrón de juicio y capacidad humana, con empleo de la intimidación y el ejercicio de la fuerza. La Iglesia reconoce los beneficios de ese orden divino, con gratitud y reverencia a Dios. Recuerda la existencia del Reino de Dios, de los mandamientos y de la justicia divina, llamando, de esa forma, la atención hacia la responsabilidad de gobernantes y gobernados. Ella confía en el poder de la Palabra, y le presta obediencia, mediante la cual Dios sustenta todas las cosas.

Rechazamos la falsa doctrina de que el Estado pudiera sobrepasarse de su misión específica, volviéndose una directriz única y totalitaria de la existencia humana, pudiendo también cumplir, de ese modo, la misión confiada a la Iglesia.

Rechazamos la falsa doctrina de que la Iglesia podría y debería, sobrepasando su misión específica, apropiarse de las características, de las tareas y de la dignidad²³ estatales, volviéndose así, ella misma, un órgano del Estado.

²³ Considero esta traducción más adecuada que “de los deberes y de las dignidades”, como consta en *A Constituição da Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos da América* (ver Nota 5), par. 8.26.

6. [...] La misión de la Iglesia, en la cual reposa su libertad, consiste en transmitir a todo el pueblo –en nombre de Cristo y, por tanto, al servicio de su Palabra y de su obra, por la predicación y por el sacramento– el mensaje de la libre gracia de Dios.

Rechazamos la falsa doctrina de que la Iglesia, poseída de arrogancia humana, pudiera colocar la Palabra y la obra del Señor al servicio de cualquier deseo, propósito y planes escogidos arbitrariamente. [...]

3. UN NUEVO CREDO (IGLESIA UNIDA DE CANADÁ)

En 1968, la Iglesia Unida del Canadá adoptó su confesión de fe, intitulada simplemente “Un Nuevo Credo”. Se trata de una iglesia unida, en la cual se fusionaron, en 1925, los metodistas, la mayoría de los presbiterianos y congregacionales, además de cerca de mil congregaciones unidas locales del Canadá. Su “nuevo credo” formulado originalmente en la década del 60, adopta la tradicional estructura trinitaria (Dios,²⁴ Jesús y el Espíritu), pero el énfasis recae nítidamente en la actualización. La afirmación básica, con la cual el credo principia y concluye, es existencial: “No estamos solos”. No estamos solos, fundamentalmente, porque Dios está con nosotros; pero tampoco estamos solos como comunidad de fe. Por el Espíritu, Dios actúa también en otras personas, que no pertenecen a esa comunidad confesante. El credo es, por tanto, ecuménico e incluso, aunque se pueda observar que la cuestión de la “soledad” y de la “angustia existencial”, de ella decurrente, es un problema más agudo precisamente en países y grupos más afluentes. Obsérvese también que la proclamación de Jesús crucificado y resucitado, viene acompañada del empeño por la justicia y por la resistencia al mal. La Iglesia Unida de Canadá se caracteriza por su fuerte solidaridad con iglesias y movimientos del Tercer Mundo, por el empeño en causas sociales en su propio país, y por la búsqueda de conciliación con las naciones indígenas del territorio canadiense.²⁵ El

²⁴ Nótese que es evitada la palabra “Padre”, como reflejo de los debates de teología feminista que tomaron fuerza en la década del 60.

²⁵ Ver Patricia WELLS. *Introducing the United Church of Canada* (s. , s.d., 20 p.): “...Desde sus inicios históricos [...] la Iglesia Unida (de Canadá) ha sido portadora de una fuerte preocupación en favor de la justicia social y una creencia de que no sólo nosotros, como individuos, sino nuestra sociedad y sus estructuras, sus políticas y prácticas, están gravemente necesitadas de redención”. (p 15).

credo también afirma la creación *continua* de Dios. En 1996 fue adoptada una enmienda que realza la conciencia y la responsabilidad ecológica, incluyéndose la expresión “vivir con respeto en la creación”. A continuación presentamos el texto completo:

No estamos solos, vivimos en el mundo de Dios.

Creemos en Dios:

Quien creó y sigue creando;

quien vio en Jesús, la Palabra hecha carne,

para reconciliar y renovar;

quien actúa en nosotros y en otras personas, por el Espíritu.

Confiamos en Dios.

Somos llamados a ser la Iglesia:

Para celebrar la presencia de Dios,

vivir con respeto en la Creación,

amar y servir a las demás personas,

empeñarse por la justicia y resistir al mal,

proclamar a Jesús crucificado y resucitado.

nuestro juez y nuestra esperanza.

En la vida, en la muerte, en la vida después de la muerte,

Dios está con nosotros.

No estamos solos.

Demos gracias a Dios.²⁶

4. UN CREDO DE AFRICA DEL SUR (ALLAN BOESAK)²⁷

El siguiente credo refleja la confesión de fe en el contexto de discriminación y segregación racial, característica del régimen de *apartheid*, que rigió en África del Sur hasta los inicios de la década del 90. También refleja la situación de pobreza e injusticia social. La intensidad del conflicto y de la opresión hace que, en este credo, sean formuladas, en primer lugar, las negaciones, para ser contrapuestas con las afirmaciones bíblicas.

²⁶ *Finding your way: A newcomer's guide to The United Church of Canada*. Etobicoke: UCC, s.d. P. 24 (traducción del Autor).

²⁷ Adaptado de un sermón; recogido por mí, con motivo de una celebración ecuménica (sin indicación de la fuente original).

No es verdad que este mundo y sus personas estén condenadas a morir y a perderse –ESTO es verdad: “Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna”. (Jn 3.16).

No es verdad que debemos aceptar inhumanidad y discriminación, hambre y pobreza, muerte y destrucción –ESTO es verdad: “Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia” (Jn 10.10).

No es verdad que la violencia y el odio deban tener la última palabra, y que la guerra y la destrucción hayan venido para permanecer para siempre. –ESTO es verdad: “Porque un niño nos es nacido, hijo nos es dado, y el principado sobre su hombro; y se llamará su nombre Admirable, Consejero, Dios Fuerte, Padre Eterno, Príncipe de Paz” (Is 9.6).

No es verdad que nosotros simplemente seamos víctimas de los poderes del mal, que procuran dominar el mundo –ESTO es verdad: “Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra. [...] Y he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo” (Mt 28.18b-20b).

No es verdad que, antes de hacer alguna cosa, tengamos que esperar por aquellas personas que son particularmente dotadas, que son profetas de la Iglesia –ESTO es verdad: “Derramaré de mi Espíritu sobre toda carne; y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán; vuestros jóvenes verán visiones, y vuestros ancianos soñarán sueños” (Hch 2.17)

No es verdad que nuestros sueños de liberación de la humanidad, de justicia, de dignidad humana, de paz, no sean destinados para esta tierra y para esta historia –ESTO es verdad: “La hora viene, y ahora es, [...] que los que le adoran, en espíritu y en verdad es necesario que adoren” (Jn 4.23a-24b).

5. CREDO POR LA NUEVA HUMANIDAD (DON PEDRO CASALDÁLIGA)²⁸

Obsérvese en este credo, elaborado por el Obispo de San Félix

²⁸ D. Pedro CASALDÁLIGA, *Creio na justiça e na esperança*, 2. ed. Río de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 240. En contrapartida, la formulación de este credo aun es nítidamente androcéntrica, esto es, centrada en el ser humano de género masculino. Credos que dan atención a la conciencia de igualdad entre hombre y mujer, evitarán ese lenguaje.

do Araguaia, la nítida influencia de la teología de la liberación. El contexto está caracterizado por injusticias, en medio de las cuales se afirma la confianza en Dios y en la renovación del ser humano.

Creo verdaderamente en la Causa del Hombre Nuevo.

Creo en otra Humanidad más fraterna [...]

Creo en el imposible y necesario ¡Hombre Nuevo!

No creo en la segregación racial o clasista. (Porque una sola es la imagen de Dios en el Hombre).

No creo en el desarrollo de las minorías, ni en desarrollo “desarrollista” de la mayoría. (Porque ese desarrollo ya no es el nombre nuevo de la Paz).

No creo en el progreso a cualquier precio. (Porque el Hombre fue comprado al precio de la Sangre de Cristo).

No creo en la técnica mecanizadora de los que dicen al computador: “Nuestro padre eres tú”. (Porque solamente Dios vivo es nuestro Padre).

No creo en la consumidora sociedad de consumo. (Porque son sólo bienaventurados los que tienen hambre y sed de Justicia).

No creo en la Ciudad Celeste a costa de la Ciudad Terrestre (Porque “la tierra es el único camino que nos puede llevar al Cielo”).

No creo en la Ciudad Terrena a costa de la Ciudad Celeste. (Porque “no tenemos aquí una ciudad permanente, y vamos hacia la que ha de venir”).

No creo en el hombre viejo. (Porque creo en el Hombre Nuevo).

Creo en el Hombre Nuevo que es Jesucristo Resucitado, ¡primogénito de todo Hombre Nuevo!

Amén. ¡Aleluya!

6. CREDO DE LA SOLIDARIDAD (LUIZ CARLOS RAMOS)²⁹

La confesión de fe que presentamos a continuación, es un bello ejemplo de cómo, aun siguiendo fielmente la estructura trinita-

²⁹ En: Rubem ALVES (Org.) *Culto/Arte: celebrando a vida. Advento/Natal/Epifanía*. Petrópolis/Campinas: Vozes, CEBEP, 1999, p. 32.

ria tradicional, inclusive con la dimensión eclesiológica y escatológica de su parte final, la reformulación le confiere un carácter de gran actualidad e inclusión. La influencia de la teología feminista se hace notar, cuando el amor de Dios asume actitudes paternas y maternas, aunque el amor de Dios excede todo amor humano. También Jesús es más que hermano, pero en la Eucaristía nos hace sus compañeros y compañeras. El Espíritu Santo tiene que ver con el sufrimiento y la alegría, y la Iglesia, comunidad de fe, construye y gesta una nueva realidad, consumada en el Reino, eternidad del amor.

Creo en Dios, creador de todo lo que es bueno,
que me ama con amor mayor que el de padre,
y cuida de mí con ternura mayor que la de madre.
Creo en Jesucristo, amigo más allegado que hermano,
que pagó por mí la gran deuda,
y me invitó para ser su compañero
en el cáliz y en el pan, en la cruz y en la resurrección.
Creo en el Espíritu Santo, eterno consolador,
que enjuga las lágrimas de mis ojos,
y me inspira en los labios la sonrisa.
Creo en la comunidad de fe, grupos de fieles,
operarios de un nuevo tiempo,
gestantes del nuevo cielo y de la nueva tierra.
Creo en el Reino pleno de vida abundante,
en la resurrección de los cuerpos oprimidos,
en la eternidad del amor
y en la solidaridad divino-humana.
Amén.

7. CREDO DE LA MUJER (RACHEL C. WAHLBERG)³⁰

En las últimas décadas, se ha difundido y avanzado la causa de la igualdad y de la liberación de la mujer de las estructuras patriarcales de dominación. La concepción de un papel subalterno para la mujer en relación al hombre, y de la mujer como un ser inferior, tiene una larga, profunda y trágica historia en el mundo occi-

³⁰ Traducción de María Luiza Rückert; recopilado por mí, con motivo de una celebración litúrgica (sin indicación de fuente original).

dental, y también en la tradición cristiana. Como contraparte, actualmente crece la conciencia de que la mujer tiene igual dignidad que el hombre, en cuanto criatura hecha a imagen de Dios. Y se rescatan en la Biblia los elementos de igualdad y dignificación de la mujer que aquella contiene. En la actuación de Jesús se percibe, inclusive, una valorización especial de la mujer, a través de la atención y de la solidaridad concretas que Él tributa a las mujeres marginadas. Esta nueva percepción también se hace notoria en numerosos credos actuales. Aquí presentamos un ejemplo:

Creo en Dios,
que creó a la mujer y al hombre a su imagen,
que creó el mundo y confió a ambos sexos el cuidado de la tierra.
Creo en Jesús,
Hijo de Dios, elegido de Dios,
nacido de una mujer, María,
quien atendía a las mujeres y las apreciaba:
moraba en sus casas
y conversaba con ellas sobre el Reino;
tenía mujeres discípulas,
que la seguían y la ayudaban con sus bienes.
Creo en Jesús,
que habló de teología con una mujer, junto a un pozo,
y le reveló, por primera vez, ser el Mesías,
la motivó a ir y contar las grandes nuevas a la ciudad.
Creo en Jesús,
sobre quien una mujer derramó perfume, en la casa de Simón;
el cual reprendió a los hombres invitados que la criticaban;
Creo en Jesús,
que dice que esa mujer sería recordada
por lo que había hecho –servir a Jesús.
Creo en Jesús,
que curó a una mujer en sábado,
restableciéndole la salud porque era un ser humano.
Creo en Jesús, que comparó a Dios
a una mujer en búsqueda de una moneda perdida,
a una mujer que barría, en búsqueda de su moneda.
Creo en Jesús,
Que consideraba la gravidez, y el nacimiento con veneración,
no como un castigo,
sino como un acontecimiento arrebatador,
una metáfora de transformación,

un nuevo nacer de la angustia para la alegría.
Creo en Jesús,
que se compara con la gallina,
que abriga a sus pollitos bajo sus alas.
Creo en Jesús,
que apareció primero a María Magdalena,
y la envió a transmitir el asombroso mensaje
de resurrección: "Vé y cuenta..."
Creo en la universalidad del Salvador,
para quien no hay judío ni griego,
esclavo ni ser³¹ libre,
hombre ni mujer,
porque todos somos uno en la salvación.
Creo en el Espíritu Santo,
el espíritu femenino de Dios,
que nos creó y nos hizo nacer,
y cual gallina, nos cubre con sus alas.

8. CREDO DE SEÚL: CREO EN LAS PROMESAS DIVINAS³²

Este credo proviene de la asamblea ecuménica realizada en Seúl, Corea del Sur, en 1992, dentro del programa de Justicia, Paz e Integridad de la Creación del Consejo Mundial de Iglesias. El credo actualiza la fe y la esperanza cristianas, dentro de las relaciones humanas y sociales deterioradas, incluyendo también la preocupación por el cuidado de la naturaleza. La violencia, el armamentismo y la guerra, son reconocidos como contrarios a la voluntad de Dios.

Creo en Dios que es amor
y que dio la tierra a toda la humanidad.
Creo en Jesucristo,
que vino para salvarnos
y liberarnos de toda clase de opresión.

³¹ Por motivos de lenguaje inclusivo, y por presunción de fidelidad al original, alteré la expresión "hombre libre", de la versión estudiada, a los términos: "ser libre"

³² Apud Beatrice AEBI et. Al. (eds.) *Sinfonía Oecuménica*, Gütersloh, Basel: Gütersloher Verlagshaus, Basilea, 1999, p. 962-965. (La versión española se basa sobre una traducción del autor al portugués).

Creo en el Espíritu de Dios,
que actúa en todas y a través de todos
los que buscan la verdad.
Creo en la comunidad de las personas que creen,
que está llamada a servir a la humanidad.
Creo en la promesa de Dios
de destruir la fuerza del pecado en todo nosotros
y de crear para la humanidad entera un reino de paz y justicia.
No creo en el derecho del más fuerte,
ni en la fuerza de las armas,
ni en el poder de la opresión.
Creo en los derechos humanos,
en la solidaridad entre todos los seres,
en el poder de la no violencia.
No creo en el racismo,
en el poder que crece de riquezas y privilegios,
ni en ningún sistema existente que esclavice hombres y mujeres.
Creo que todas las mujeres y todos los hombres son seres iguales en
su humanidad
y que un sistema basado en la violencia e injusticia no es orden nin-
guna.
No creo que la guerra y el hambre sean inevitables,
ni que la paz nunca pueda ser alcanzada.
Creo en la belleza de la simplicidad,
en el amor con las manos abiertas,
en la paz sobre la tierra.
No creo que el sufrimiento sea en vano,
que la muerte sea el fin,
que Dios haya querido la deformación de nuestro mundo.
Pero me atrevo a creer
que el poder de Dios puede transformar y producir cambios,
y que la promesa de un nuevo cielo y una nueva tierra,
donde florecerán la justicia y la paz, será cumplida.

9. UN CREDO POR LA TIERRA (DOROTHEE SÖLLE)³³

Más y más se descubre la relevancia y urgencia de la cuestión

³³ Dorothee SÖLLE, *Credo für die Erde, Ökumenische Rundschau*, Frankfurt am Main, v. 48, p, 488, out 1999.

ecológica. El tema bíblico del dominio sobre la naturaleza (Gn 1), cada vez más va siendo entendido en conjugación con el tema, igualmente bíblico, del cuidado a la naturaleza (Gn 2). El propio ser humano va siendo redescubierto como parte integrante del conjunto de la naturaleza, no como un sujeto contrapuesto a ella, al cual podría explotar para su usufructo ilimitado. El ser humano es parte de la buena creación de Dios, toda ella anhela por la redención, conforme testimonia el apóstol Pablo (Ro 8.18-23). Esta nueva percepción se hace sentir también en las nuevas formulaciones del Credo, como este de la teóloga alemana Dorothee Sölle:

Creo en la buena creación de Dios, la Tierra.
Ella es sana,
ayer, hoy ni mañana.
No la toques,
ella no te pertenece,
Mucho menos a cualquier empresa.
No la poseemos como un objeto,
que se compra, utiliza y se bota;
ella pertenece a algún otro.
¿Qué podríamos saber acerca de Dios
sin ella, nuestra Madre?
¿Cómo podríamos hablar acerca de Dios
sin las flores que lo alaban,
sin el viento y el agua,
que en susurros hablan de él?
¿Cómo podríamos amar a Dios,
sin aprender de nuestra madre
a cuidar y a preservar?
Creo en la buena creación de Dios, la Tierra;
Ella está ahí para todas las personas, no solo para los ricos,
Ella es santa.
Cada una de las hojas,
el mar y la tierra firme,
la luz y la oscuridad,
el nacer y el morir,
todos cantan la canción de la Tierra.
No nos dejes vivir un solo día
en el olvido de ella.
Queremos preservar su ritmo
y dejar que brille su destino,
protégela de ganancia y prepotencia.

Porque ella es santa,
 Podemos tornarnos libres de ganancia.
 porque ella es santa,
 Aprendamos a sanarla.
 Creo en la buena creación de Dios, la Tierra.
 Ella es santa,
 ayer, hoy y mañana.

10. CONFESIÓN CRISTIANA EN UN CONTEXTO INTER-RELIGIOSO: CREER EN UN DIOS VIVIENTE³⁴

En el mundo actual, la cristiandad se encuentra insertada en una realidad cada vez más multicultural y multi-religiosa. Este es un nuevo desafío, en el que la fe cristiana reconoce que, sin renunciar a la afirmación del carácter único de la fe en Cristo como Salvador, deja de lado cualquier espíritu de superioridad del cristianismo como expresión religiosa, y se encuentra lado a lado en diálogo y, en tanto y cuanto es posible, cooperación con otras religiones..

Con todos nuestros hermanos y hermanas cristianas confesamos que:

Dios es Unico,
 Padre, más allá de todo y de todos,
 Hijo aproximándose a todos y a todas,
 Y Espíritu Santo, dentro de todo y de todos.
 Confesamos que Dios, tres veces Santo,
 es Misterio
 de infinitud y de proximidad,
 de comunión y de comunicación,
 de ternura y de justicia.
 Con nuestros hermanos y hermanas judíos, confesamos que
 Dios es el Creador del Universo, y es Santo.
 Diferente de ellos, confesamos que
 el Criador se hace criatura, y que el Santo se encarnó.
 Con nuestros hermanos y hermanas musulmanes, confesamos que
 Dios es Todopoderoso, Perfecto e Inmortal.
 Diferente de ellos, confesamos que el Todopoderoso aceptó hacerse frágil,

³⁴ B. AEBI et. al., op. cit.,p. 970-973. (La versión española se basa sobre una traducción del autor al portugués).

que el Perfecto llevó nuestras imperfecciones y
que el Inmortal, por la muerte y resurrección de Jesús,
transfiguró nuestra mortalidad.
Con nuestros hermanos y hermanas hindúes,
confesamos que Dios es el Uno indescriptible.
Diferente de ellos, confesamos que su Unidad y multiplicidad
y que el mundo múltiple
no se deshace dentro de Uno.
Con nuestros hermanos y hermanas budistas,
confesamos que la Realidad última es Inefable.
Diferente de ellos, confesamos
que el Inefable se manifestó,
no como un "Vacío" impersonal, o nada (*shunyata*),
sino como una Personalidad que se "despejó" (*kénosis*).
Así, con las religiones de Oriente, confesamos
Que Dios es Silencio y Soplo.
Con las religiones judía y musulmana,
Que Dios es Palabra.
Diferente de ellas, confesamos que Dios es
todo simultáneamente,
Silencio, Palabra y Soplo (Padre, Hijo y Espíritu Santo),
que la fuente silenciosa se hizo Palabra,
que la Palabra se hizo carne
y que por el soplo de la Palabra,
toda carne puede convertirse
en palabra animada para la gloria de Dios,
más allá de todo.
Con todos nuestros hermanos y hermanas de la
humanidad, sin religión de buena voluntad,
confesamos que los derechos del hombre
y de la mujer son inalienables,
Diferente de ellos, confesamos que el ser humano es imagen divina.
Con el apóstol Pablo y todas las personas cristianas de todos los tiempos,
Confesamos la divinidad, la encarnación,
La muerte, la resurrección y la ascensión de Jesús,
Hijo de Dios, reconocido como Mesías,
que vino y que ha de venir (Fp 2.5-11).
Esta confesión común nos alegra enormemente.

11. CONFESIÓN DEL PUEBLO DE DIOS DE ABYA YALA: UN CREDO MACROECUMÉNICO³⁵

El escenario multireligioso también se hace notar en forma creciente en América Latina. Se percibe con claridad cada vez mayor, la diversidad cultural de los pueblos y las etnias. El intento de reflejar y confesar la fe cristiana en ese contexto, puede llevar también a formulaciones osadas, como la de este Credo Macroecuménico. La expresión “macroecumenismo”, originada en una propuesta de Don Pedro Casaldáliga, es crecientemente empleada, y bastante controvertida. Ella pretende extender el arco de lo que sea ecumenismo más allá de las iglesias cristianas, incorporando a las demás religiones. Eso es legítimo, en la medida en que el término *ecumene* significa, etimológicamente, “toda la tierra habitada”, englobando así a la humanidad entera. Sin embargo, el término tampoco está desprovisto de ambigüedades, pudiendo sugerir una nivelación “sincrética” de diferentes expresiones religiosas, además de poder, indirectamente, depreciar el ecumenismo entre iglesias cristianas como algo secundario, o de menor valor. En todo caso, la pluralidad cultural y religiosa constituye un contexto cada vez más inevitable para la comunidad cristiana en su testimonio de fe.

Mujeres y hombres
de muchas sangres
pero de un solo corazón
y una misma Patria Grande,
te confesamos y amamos
con el Corazón del Cielo
y el Corazón de la Tierra,
desde todos los tiempos
adorado en todas las culturas,
camino en todos los caminos de los Pueblos.
Dios de todos los nombres
el mayor de todos ellos,
hacedor del Universo, fuente de Vida,
Padre y Madre de nosotros todos,
que se tornó como uno de nosotros.
y Libertador de todos,
en Jesús de Nazareth.

³⁵ I Encuentro de la Asamblea del Pueblo de Dios (APD), Quito, Ecuador, setiembre de 1992.

Creemos que tienes el sueño
de volvernros plenamente humanos,
mujeres y hombres en armonía
sobre esta Tierra-Madre
que nos alimenta y nos une,
en una sola casa y en una mesa común.
Creemos que tu sueño coincide
con los mejores sueños
de todas las personas y pueblos.
Quieres hacernos felices,
ya aquí y más allá de la muerte,
junto a ti y a nuestros antepasados,
Junto a toda la humanidad.
Mas sabemos que ese sueño tuyo
demanda nuestra participación
libre y solidaria en defensa de la Vida
y en la implantación de la Paz, de la Justicia.
Te sentimos presente
como "el próximo y el junto"
en nuestro caminar de Liberación.
Te descubrimos en cada rostro humano,
mujer y hombre,
indígena, negro, mestizo y blanco;
niño y anciano;
y en la luz de la tierra y en las aguas.
Te acogemos en todos los pobres
y marginados del mundo
como los grandes necesitados de amor.
Confiamos en la fuerza y en el júbilo de tu Espíritu
que nos mantiene y nos impulsa,
y nos hace cantar y danzar,
y nos lleva por las veredas de la utopía,
a pesar del dolor y contra el imperio de destrucción.
Sabemos que vencerás sobre los ídolos de la muerte,
adorados en el lucro y en la prepotencia,
asesinos de millones de vidas,
aniquiladores de Pachacama,
en nuestro continente y en todo el Tercer Mundo.
Creemos que nos amas porque eres el Amor.
Sabemos que nos quieres siempre más semejantes a tí.
Vida, Presencia y Comunión.
Mujeres Nuevas y Hombres Nuevos,

en la comunidad fraterna de tu Pueblo,
camino para la tierra sin males,
el Nuevo Cielo y la Nueva Tierra
que nos preparaste como herencia.
“Jahuai”, “Axé”, “Shalom”.

12. PALABRA FINAL

En conclusión, podemos decir que la comunidad cristiana está permanentemente llamada a confesar su fe. Recurre, con tal propósito, también a nuevas formulaciones, a veces osadas, pero se guía, en su discernimiento, por aquellas confesiones de la Antigua Iglesia, que pasaron a ser patrimonio común de la cristiandad, en las cuales la comunidad cristiana reconoce como correctamente expresada su fe. Entre ellas, está en lugar preeminente el Credo Apostólico. Formulaciones de otros tiempos y otros lugares pueden tener elevada relevancia, como expresión de esa fe dentro de nuevas situaciones. Iglesias enteras, eventualmente, llegan a identificarse con estas nuevas formulaciones, incorporándolas a su base confesional. En las más de las veces, los intentos se desvanecen con su propio tiempo. Ninguna de ellas, por más actual y relevante que pueda ser, pretenden sustituir a aquellos credos de la Antigua Iglesia o colocarse en pie de igualdad con ellos. La medida de todos los credos, inclusive del Apostólico, se encuentra en la propia Escritura, como testimonio de la única Palabra de Dios que, con todo, se actualiza en todas las épocas, lugares y situaciones.

Esta edición de *Nuestra Fe y sus Razones*
se terminó de imprimir y encuadernar
en el mes de enero de 2006
en Imprenta Tecnoprint, Domingo Espinar 25-79 y Munibe.
Telf.: (593-2) 2555434, Quito, Ecuador.

Se realizó en tipografía Schneidler y se imprimieron 500 ejemplares.

A pesar de que la confesión de fe sea siempre algo muy personal, también es esencialmente una elaboración comunitaria, producto de una comunión de fe y esperanza. La Iglesia, siempre de nuevo, confiesa la fe que le da sustento, sin la cual se queda sin razón de ser. La confesión de fe más conocida, por lo menos en la cristiandad occidental, es el así denominado Credo Apostólico. Confesado siempre de nuevo en los cultos de muchas iglesias, "con toda la cristiandad en la tierra", el Credo resume el todo de la fe cristiana. Aún así, debe ser interpretado por la teología, en todos los tiempos. En momentos decisivos de la historia, también fue actualizado, traducido y reafirmado por la propia comunidad cristiana dentro de nuevos contextos y nuevos tiempos.

Es de esto que trata el presente libro. Trata de la historia, del significado, del contenido y de la relevancia del Credo Apostólico. Interpreta cada una de sus partes y aporta ejemplos de formulaciones contemporáneas de "nuevos" credos. De esta manera, fortalece el conocimiento acerca de la fe cristiana y anima a vivir a partir de ella.

